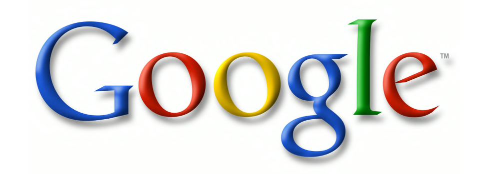
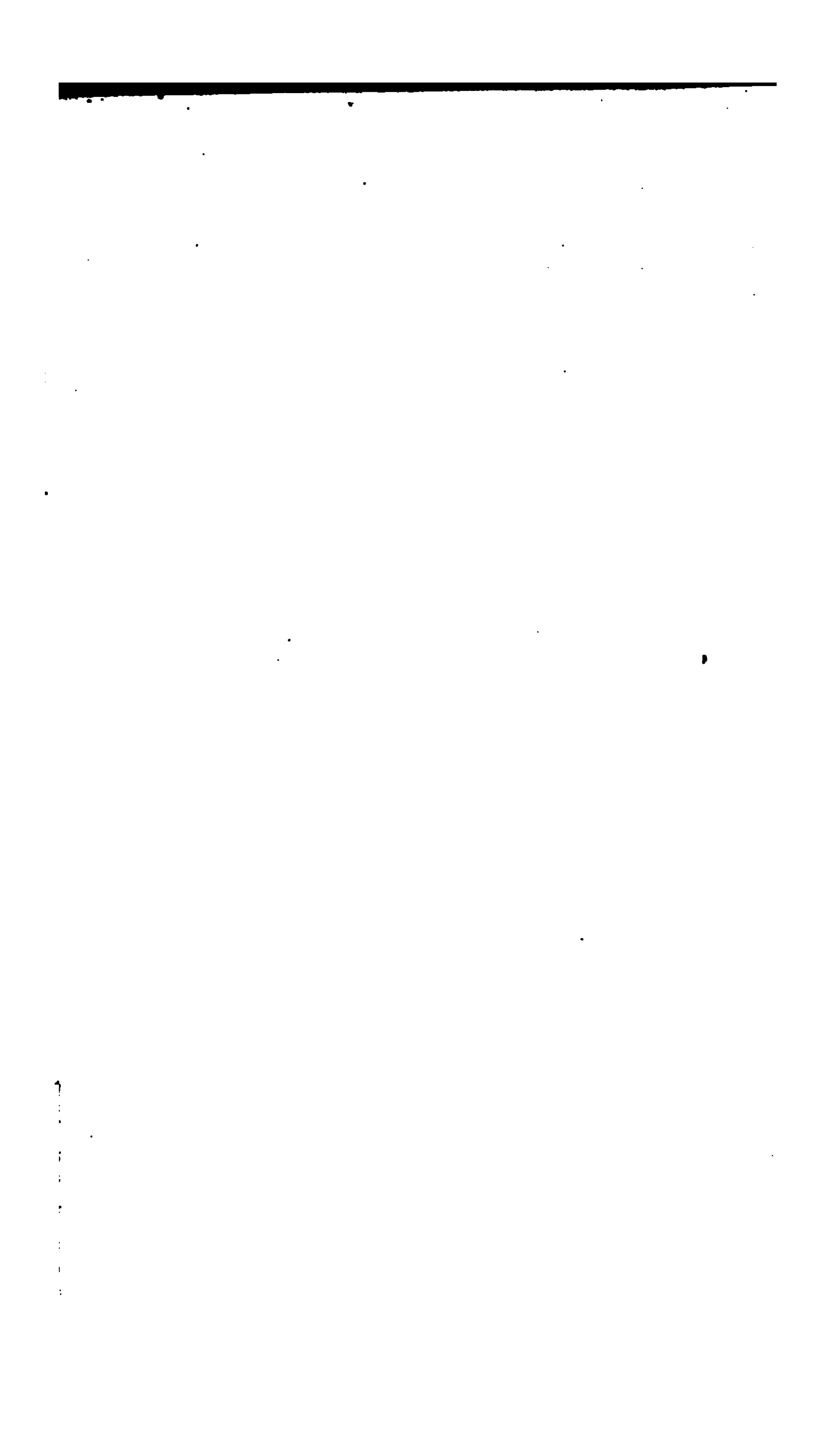
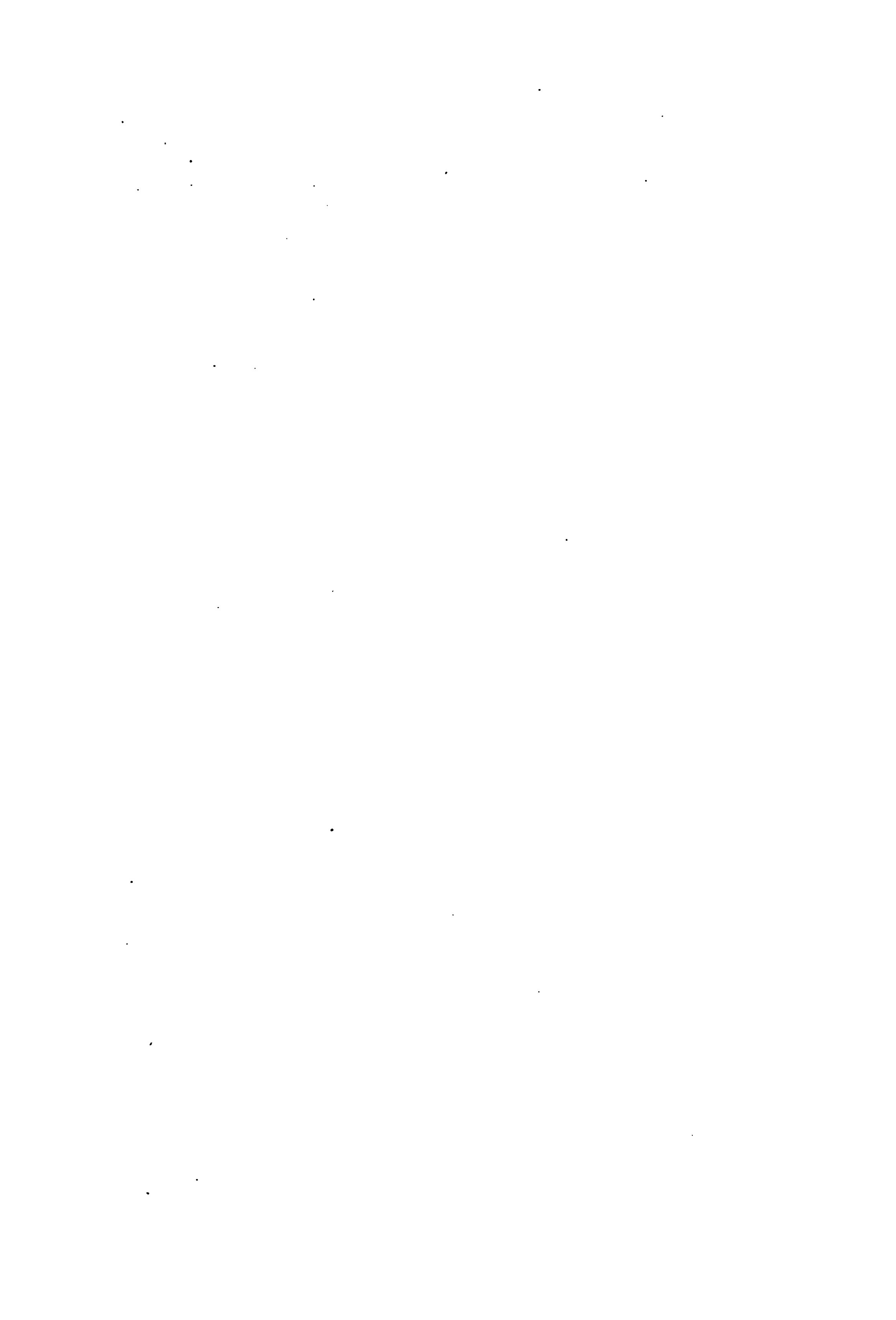












Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

herausgegeben

von

Dr. A. G. Rudelbach

und

Dr. H. E. F. Guericke.

Siebzehnter Jahrgang
1856.

Leipzig,
Dörffling und Franke.



Inhalt des Jahrgangs 1856

(mit Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile jedes Hefts).

Abhandlungen.

Erstes Quartalheft.

Zweites Quartalheft.

Drittes Quartalheft.

Viertes Quartalheft.

I. Abhandlungen.

Die Verklärung Jesu Christi.

Eine Schriftstudie

über Matth. 17, 1—9 (Marc. 9, 2—10; Luc. 9, 28—36).

Von

L. Krüger.

Diakonus.

Die Erzählung von der Verklärung Jesu Christi, wie sie Matth. 17, 1—9 und in den Parallelstellen bei Mc. u. Lc. sich findet, stellt eine Begebenheit dar, die im Verlauf der evangelischen Geschichte vereinzelt dasteht, eine Begebenheit, worin die überirdische Weltordnung in die irdische hineinragt in einem Grade wie sonst nirgends. Die Erzählung trägt deshalb viel Räthselhaftes an sich, für den einfachen Leser der Schrift sowohl als für die wissenschaftliche Exegese. Man ahnt, dass hier etwas Grosses, Hochwichtiges vorgeht; Jesus nimmt zu sich den engsten Kreis seiner Jünger, wie es nur bei den feierlichsten, ernstesten Handlungen geschah; wir hören hier ein so unmittelbares Zeugniss von der Gottessohnschaft des Erlösers, wie wir es nur einige Male ähnlich finden; es fällt diese Begebenheit in den Anfang der Leidenszeit, wo jeder, auch der kleinste geschichtliche Zug von Bedeutung ist; sie reiht sich den Vorgängen im Leben Christi an, die auf Höhen geschehn, der Bergpredigt, der Versuchung, dem Tode, der Himmelfahrt. So, meine ich, ahnt man eine hohe Bedeutung dieses Vorgangs und doch bietet derselbe so viel Dunkeles, Unbegreifliches, dass es fast den Anschein hat, als ob gerade die Verklärung seines Herrn und Meisters dem Christen einer der dunkelsten Züge im irdischen Leben desselben sein und bleiben sollte. Und doch ist dem nicht also. Wenn diese Erzählung auch wenig äussern Zusammenhang mit der übrigen evangelischen Geschichte zu haben scheint, so steht sie doch als ein Faktum

in tiefem, innerem Zusammenhang mit der übrigen Offenbarung, erhält ihr Licht aus Thatsachen von nah und fern und reiht sich so als ein wichtiges Glied ein in den grossen Organismus der geoffenbarten Thatsachen des Heils.

Es ist hier nicht der Zweck, die verschiedenen Erklärungsweisen durchzugehn, die diese Erzählung erfahren hat, von den ältern an, die mehr den erbaulichen Inhalt derselben zu Tage zu fördern suchen, bis herab auf die neueren und neuesten. Insbesondere weisen wir im Voraus ab alle die abenteuerlichen Deutungen, die das Faktum ganz oder zum Theil in das Reich der Träume und Bilder verweisen, die damit doch nur den Knoten zerhauen ohne ihn zu lösen, und die gerade hier so winzig und unnatürlich erscheinen, wo sie Thatsachen aus den höchsten Regionen der Offenbarung gegenübertreten. Dass wir es mit einem Faktum zu thun haben, erweist sich aus dem nachherigen Befehl Jesu an die Jünger, nicht von dem, was sie geschaut hatten, zu reden, bis das noch grössere Wunder, die Auferstehung, geschehen sei, und aus dem Gespräch über die Wiederkehr des Elias, das sich eng an die Erzählung anknüpft, und dieselbe als eine Thatsache voraussetzt. Das gewisseste Siegel für ihre geschichtliche Wahrheit trägt aber diese biblische Erzählung mehr als irgend eine in sich selbst. Diese plastische Anschaulichkeit, diese Schärfe der Zeichnung, diese nüchtere Gewissenhaftigkeit in Darstellung der einzelnen Züge, worin die Berichterstatter zu wetteifern scheinen, das ist nicht das Gewand der Dichtung noch der Mythe. Der ganze Eindruck des Berichtes ist ein solcher, dass man wohl das Urtheil Löhe's unterschreiben muss (Evangelienpostille S. 114): Wie man zweifelnd an einer Geschichle mäkeln kann, die zu herrlich ist, um bloss ein inneres Bild zu sein, und sich einem jeden, der sie vernimmt, durch überirdische Schönheit als völlig wahr bekundet: das wäre nicht begreiflich, das liesse sich nicht erklären, wenn wir nicht die sündenvolle Nacht des Herzens kenneten, aus welchem jener Mangel an Einfalt und jene bedauernswerthe Blindheit stammt, die sich freut falsch zu sehen und nicht zu sehen, als hätte sie davon Gewinn.

Wir fragen also nach dem innern Zusammenhang dieses Vorganges mit der übrigen evangelischen Geschichte, nach der Stellung, die derselbe im Leben des Erlösers einnimmt, nach den Fäden, die ihn mit dem Alt- und Neutestamentlichen Schriftwort verknüpfen, und führen dies durch am Faden der Geschichte. Die Bearbeitung will nur eine Schriftstudie sein, die nach Durchdringung eines Gegenstandes

strebt, der in den meisten Arbeiten über die Evangelien entweder als unbequem bei Seite gelassen oder in seiner ganzen Bedeutung offenbar nicht erkannt wird.

Was die evangelischen Berichte betrifft, in denen das Faktum uns vorliegt, so sind es die drei Synoptiker, die dasselbe einhellig berichten; einhellig, d. h. nicht ohne alle Verschiedenheit und doch so, dass keiner dem andern widerstreitet, so dass die Erzählungen alle drei zusammengestellt ein lebendiges Gesammtbild liefern, wozu der eine diesen, der andere jenen belebenden Zug nach seiner Auffassung und Individualität beigetragen hat, der sich dem Stamme der Erzählung vollkommen natürlich anschliesst. Die wenigen anscheinenden Differenzen und exegetischen Schwierigkeiten werden unten ihre Erledigung finden bei der sachlichen Besprechung. Zum Behufe der letzteren zerlegen wir die Erzählung in 4 natürlich sich ergebende Theile:

1. Die Einleitung mit Angabe von Zeit, Ort und Personen.
2. Die Verklärung selbst nebst den Worten des Petrus.
3. Die Stimme aus der Wolke nebst ihrer Wirkung auf die Jünger.
4. Das Verbot.

I. Zeit, Ort, Personen.

Und nach 6 Tagen nahm Jesus zu sich Petrum, Jacobum und Johannem, seinen Bruder, und führete sie beiseits auf einen hohen Berg (zu beten).

Bei der Zeitangabe knüpft die Erzählung aller 3 Evangelisten an die Reden, die Jesus zuvor an seine Jünger gethan hat. Matth. u. Mc. haben die genaue Angabe: nach 6 Tagen; Lc. die ungefähre: nach diesen Reden bei 8 Tagen. Diese Anknüpfung an das Vorige mit Nennung der Zahl der Tage bei allen Dreien erscheint aber nicht bloss als äussere Anknüpfung, sondern sie weist uns auf einen sachlichen Zusammenhang hin, der zwischen dem nun zu Erzählenden und dem Erzählten stattfindet, zwischen den Reden die vorhergegangen und der Begebenheit die folgen soll. Die anfängliche Vermuthung bestätigt sich, jemehr wir uns den Inhalt dieser Reden vorführen.

Bei Cäsarea Philippi hatte Jesus seine Jünger gefragt (Matth. 16, 13): Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei, nachdem er eben eine Probe pharisäischer Herzenshärtigkeit gerügt und abgewiesen. Er erhält hierauf (v. 14.) von den Jüngern die bekannte Antwort, welche bezeugte, dass das Volk ihn für alles Mögliche hielt, nur nicht für den Messias. Er wendet sich wieder an die Jünger und fragte

Wer sagt denn ihr, dass ich sei, und erhält (v. 16) die Antwort des Petrus: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Und über diesem Worte bricht die Freude des Erlösers hervor in einer Seligpreisung; wenn sein Volk ihn noch nicht kennt, so hat er hier die Schaar der Seinen, die kennen ihn; das Ziel aller seiner Reden die er gethan, aller Werke, die er vollbracht vor ihren Augen, ist erreicht; Petrus und die mit ihm waren, haben erkannt, was in ihm, dem Menschensohne, war. Es war das vielleicht der Wendepunkt in seinem Leben, auf den er sehnlich wartete, denn von dieser Zeit fing Jesus an und zeigte seinen Jüngern, wie er müsste hin gen Jerusalem gehn und viel leiden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden und am dritten Tage auferstehn. Matth. 17, 20.

Gerade aber an diese Begebenheit knüpft sich eine zweite für damals und für unsern Zweck eben so wichtige (v. 22.). Petrus nahm Jesum zu sich, fuhr ihn an und sprach: Herr, schone deiner selbst, das widerfahre dir nur nicht, und es erfolgt die Antwort (v. 23.): Hebe dich Satan, von mir, du bist mir ärgerlich; denn du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist. Woher diese Entrüstung gegen den eben seliggepriesenen Jünger? Es war eine Versuchung, die hier in den Worten Petri an Jesum herantrat, eine Versuchung, ähnlich der, die der Erlöser am Beginn der evangelischen Geschichte zu bestehn hat, nämlich sich den Leiden zu entziehen, die er nach Gottes Rathschluss tragen sollte, eine Versuchung die zum Ziele hatte, den ganzen Zweck der Sendung Christi zu vereiteln. Der Angriff war diesmal ein noch dringlicherer und, menschlich geredet, ein gefährlicherer, denn die Versuchung trat nicht auf in der Person des Satan, sondern in der des Jüngers, an dem so eben seine Seele Wohlgefallen hatte.

Also das Bekenntniss Petri und die Versuchung durch Petrus, die sind der Inhalt jener Reden, an die die Geschichte der Verklärung anknüpft und die das vorhergehende Kapitel bei Matth. (und Matthäus erzählt am treusten nach der Zeitfolge) uns berichtet.

Es ist aber noch eins, was zu jenen Reden gehört und das wir nicht übersehen dürfen, gerade das, was am unmittelbarsten vorangeht; es heisst Matth. 16, 28: Wahrlich, ich sage euch: Es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis dass sie des Menschen Sohn kommen sehn in seinem Reich. Merkwürdige Worte, um so merkwürdiger, weil sie gewiss nicht ohne sachlichen Zusammenhang mit dem Anfang des cp. 16 Erzählten stehn, wo die Pharisäer

ein Zeichen vom Himmel zu sehen verlangen und wo Jesus sie abweist ihres vollendeten Unglaubens wegen. — Was dem Unglauben zu schauen versagt wird, weil es ihm nichts hülfe, wird dem Glauben des Petrus gewährt, damit es ihn und die andern in ihrem Glauben kräftige. Das Zeugniss von der Gottessohnschaft Christi, das in den Jüngern lebte, wohl noch keimend lebte, sollten sie durch die höchste göttliche Autorität faktisch bestätigt sehn, und die Leiden und der Tod zu Jerusalem, von denen Petrus gewiss wieder im Sinn und Geist der andern den Herrn abmahnen wollte, müssen ihm und ihnen durch die höchste alttestamentliche Autorität als das Ziel, als die Aufgabe des Menschensohnes thatsächlich erklärt werden. —

Sechs Tage nach diesen Reden nahm Jesus zu sich Petrum, Jacobum und Johannem. Des Menschen Sohn, der der Leidenszeit entgegensieht, in vollem Bewusstsein entgegensieht, geht auf einen Berg zu beten. Der engste Kreis unter seinen Jüngern geleitet ihn, es sind die drei, die zugegen waren bei der Auferweckung des Lazarus und der Tochter des Jairus, die drei, die zu Gethsemane in seiner Nähe sind. Dass die Wahl dieser Drei Zufall sei, lässt sich nicht absehen, am wenigsten aus den Texteswörten, wo es heisst: *παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς .... καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς κ. τ. λ.*, denn *παραλαμβάνειν* heisst *sibi adjungere aliquem, secum sumere.* Es sind drei Zeugen, die ihn geleiten, und Jesus geht auch hier in die göttliche Ordnung ein wie sie schon Deut. 19, 15. geschrieben ist. In dem Munde zweier oder dreier Zeugen soll die Sache bestehn, denn was er thut vor den Augen dieser und was mit ihm vorgeht, das soll nachher vor der Welt glaubwürdig werden, es ist eine Thatsache, die all den Seinen zu wissen nütze ist.

Man kann noch weiter gehn, kann dem pädagogischen Zweck nachforschen, der in der Wahl dieser Drei mag eingeschlossen sein. Es sind und sollten sein die Vorkämpfer unter den Aposteln, die wohl jetzt schon an innerer Befähigung den andern überlegen sind; es sind die *Antesignani* unter der Schaar der Apostel, die da ausgesandt wird die Welt zu erobern ihrem Gotte. An die Stellung des Petrus in dieser Beziehung ist schon oben erinnert, wir erinnern nur hier noch an das Zeugniss von dieser Thatsache, welches 2 Petri 1, 16—18 sich findet: „Wir haben nicht den klugen Fabeln gefolgt, da wir euch kund gethan haben die Kraft und Zukunft unseres Herrn Jesu Christi; sondern wir haben seine Herrlichkeit gesehen, da er empfing von Gott dem Vater Ehre

und Preis, durch eine Stimme, die zu ihm geschah von der grossen Herrlichkeit dermassen: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Und diese Stimme haben wir gehört vom Himmel gebracht, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge." Vom Jacobus sagt Theophylakt, er sei der *μεγαλοφωνότατος καὶ θεολογικώτατος* der Jünger geworden und sei darum den Juden so lästig gewesen, dass Herodes ihnen das Liebste zu thun glaubte, wenn er diesen tödtete. Johannes ist der Jünger, der vor allen dazu bestimmt war, die göttliche Herrlichkeit des Menschensohnes zu bezeugen und noch in seinen alten Tagen gegen die Bestreiter derselben zu verfechten. Sollen wir nicht auch in Joh. 1, 14 einen Widerhall sehen von dem, was dem Jünger der Offenbarung hier gewürdigt ward zu sehen: Wir haben seine Herrlichkeit gesehn, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit? Ich meine einen Widerhall von der *μεταμόρφωσις* noch vor der Zeit, wo der Erlöser als Auferstandener die Knechtsgestalt ganz abthat? — Drei sind's die es sollen bezeugen; und ich kann nicht umhin, auf das wiederholte Zeugniss dreier Evangelisten aufmerksam zu machen, die berufen sind es auch uns zu verkündigen.

Wenn Zeit und Personen dieser heiligen Scene uns genügend bekannt, so ist es nicht so mit dem Orte, an welchem sie geschah. Der Ort ist in der Erzählung das Unbestimmteste, aber für uns auch das Entbehrlichste. Es heisst allein: er führete sie auf einen hohen Berg *ὑψηλον*, und nur 2 Petr. 1. wird er *ἅγιος* genannt, aber eben wegen dieser Begebenheit, was also zur Bestimmung des Orts von keiner Bedeutung ist. Die bekannte, alte Tradition weist uns auf den Berg Thabor; und gewiss, es wäre dies keine unwürdige Stätte für Dinge, die hier vorgehn. Professor Schubert sagt von diesem: Wer den Berg Thabor gesehn und seinen Gipfel bestiegen hat, der kann wohl sagen: Ich habe den schönsten Berg der Erde, ich habe den Berg gesehn, da mir die Worte: Hier ist gut sein, von selber sich in's Herz und auf die Lippen drängten. Wie die Gestalt eines Knieenden und Betenden, der sich fern von andern in die Einsamkeit begeben hat, ragt dieser Berg, abgesondert von der Reihe der andern nachbarlichen Höhen des kleinen Hermon hervor; auf seinem Gipfel, der nicht ohne bedeutende Anstrengung von der Ebene aus erstiegen wird, geniesst man eine Aussicht, der sich an Fülle der Naturschönheiten, wie an der Bedeutendheit und Kraft der Erinnerungen, die sich an sie

knüpfen, keine andere der Erde vergleichen lässt. — Es stützt sich die Tradition, dass es dieser Berg gewesen sei, auf eine Angabe des Hieronymus; wohl möglich aber, dass auch dessen Angabe sich nur an das ὑψηλὸν hält und den Thabor darum nennt, weil er der höchste Berg des südlichen Galiläa ist. In Ermangelung ausreichender Hülfsquellen, um diesen Gegenstand genauer zu untersuchen, lassen wir die Frage fallen, ob es der Thabor gewesen sei oder ein anderer Berg in Nordgaliläa oder bei Cäsarea Philippi. Streitet man sich doch um Sinai's und Horeb's Spitze, wie um viele der heiligen Oerter. Lassen wir den Ort und wenden uns zur Verklärung selbst.

II. Die Verklärung.

Und da er betete, ward er verklärt vor ihnen und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiss als ein Licht; und siehe, da erschienen ihnen Moses und Elias, die erschienen in Klarheit und redeten mit ihm von dem Ausgang, welchen er sollte erfüllen zu Jerusalem. — Petrus aber antwortete und sprach zu Jesu: Herr, hier ist gut sein, willst du, so wollen wir hier 3 Hütten machen, dir eine, Mosi eine und Elias eine.

Unter den Verschiedenheiten in der Darstellung ist zuerst eine anscheinende zu erwähnen; beide Male, bei Matth. und Marc. steht μετεμορφώθη, was Lucas durch ἕτερος ἐγένετο giebt. Mannigfach sind die Bilder in Beschreibung des Glanzes: Mt. sagt: sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiss als ein Licht; Mc. (der sich gern in Ausführung der Nebenumstände ergeht): seine Kleider wurden hell und sehr weiss wie der Schnee, dass sie kein Färber (γναεὺς) auf Erden so weiss machen kann; Lc. bloss: die Gestalt seines Angesichts ward anders und sein Kleid ward weiss und glänzte. Natürlich alles Vergleiche in menschlicher Sprache um Dinge wiederzugeben, die menschliche Rede nicht umfasst. Zwei wesentliche Dinge dieses Abschnittes, die μεταμόρφωσις und das Erscheinen des Moses und Elias in Klarheit, haben die drei Evangelisten gemein, das Reden von dem Ausgang zu Jerusalem fügt Lucas allein hinzu. Alle drei Dinge gehören aber für die Erklärung wesentlich zusammen.

Schon der erste Zug, das Glänzen, das Verkläretwerden des Angesichts zeigt uns in das alte Testament hinein zu der Parallele mit Moses 2 Mos. 34, 29. 30., wo es heisst:

Da nun Mose vom Berge Sinai ging, hatte er die zwo Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand; und wusste nicht, dass die Haut seines Angesichts glänzte, davon, dass er mit ihm geredet hatte. v. 33. Und wenn er solches alles mit ihnen redete, legte er eine Decke auf sein Angesicht. 34. Und wenn er hineinging vor den Herrn mit ihm zu reden, that er die Decke ab, bis er wieder herausging. — Ein Reden mit Gott ist hier auch, was die Vermittelung bildet: da er betete ward die Gestalt seines Angesichts anders (Lc.). Aber wenn uns die Aehnlichkeit der Erscheinung in die Augen springt, so deutet ein Wort neuen Testaments auf den Unterschied hin, das wir hier nicht unerwähnt lassen können, weil es eben diesen Punkt berührt, wenn es auch nicht Beweiskraft haben möchte. 2 Cor. 3, 7—9. heisst es: So aber das Amt, das durch die Buchstaben tödtet und in die Steine gebildet ist, Klarheit hatte, also dass die Kinder Israel nicht konnten ansehn das Angesicht Mose's, um der Klarheit willen seines Angesichts, die da aufhört: wie sollte nicht vielmehr das Amt, das den Geist giebt, Klarheit haben, denn so das Amt, das die Verdammniss predigt Klarheit hatte, vielmehr hat das Amt, das die Gerechtigkeit predigt, überschwängliche Klarheit, denn auch jenes Theil, das verkläret war, ist nicht für Klarheit zu achten gegen dieser überschwänglichen Klarheit. Denn so das Klarheit hatte, das da aufhört, vielmehr wird das Klarheit haben, das da bleibet. —

Wir wollen uns hier nicht vermessen in Betreff dieses verklärten Zustandes Christi Dinge erforschen zu wollen, die uns nach Gottes Rathschluss verborgen sind, Fragen zu thun und Antwort zu suchen, wo wir eine solche nicht mit Gewissheit finden können; wir können aber nicht umhin bei diesem Gegenstande noch einen Augenblick zu verweilen, um demselben insoweit nahe zu treten, als uns das Schriftwort die Handhabe dazu bietet.

Licht ist das Wesen Gottes; er wohnet in einem Lichte, da niemand hinkommen kann (1 Tim. 6, 16.); Licht ist das Kleid, das du anhast (Ps. 104, 2.). Der irdische Lichtstrahl ist nur das materielle irdische Gegenbild dieses Lichtes, dieser *δόξα τοῦ θεοῦ*. Das Wesen des Menschen, so weit es ein von Sünden behaftetes ist, ist Finsterniss; darum wo ein Strahl jenes himmlischen Lichtes in diese Welt hereinragt, ist Furcht und Erbeben die Wirkung davon auf Seite des Menschen. Fürchtet euch nicht, reden die Engel die Hirten auf dem Felde an, fürchte dich nicht, spricht der Engel zur Maria und so an vielen Stellen; auch Petrus und seine Genossen fürchteten sich hier, er war bestürzt, heisst

es, und wusste nicht, was er redete. Das Glänzen des Angesichts Mose auf dem Sinai erscheint als ein Reflex der göttlichen Herrlichkeit auf der äussern Gestalt dieses sündigen Menschen. Bei Christus findet dieses göttliche Licht nicht diese Schranke der Sünde, die da entgegenstände, um in sein Inneres hineinzudringen, er ist der zweite Adam, der dem Fall des ersten entgangen. Bei Moses konnte der Glanz seines Angesichts durch eine Decke verhüllt werden, bei Christus ist dies nicht der Fall, auch seine Kleider wurden weiss als ein Licht. Allerdings war Christo die ewige, göttliche Herrlichkeit eigen, aber in freier Selbstentäusserung hatte er sie von sich gethan (Phil. 3.), hatte sich aller Kräfte der höhern Welt begeben. So wie er sich mehrmals die Wunderkraft erbittet, um ein Werk göttlicher Allmacht zu thun, so wird ihm hier von Gott die göttliche Herrlichkeit verliehen, und so sehen wir ihn hier, den einzig reinen, den heiligen Menschen, einen Augenblick angethan mit dem Glanze himmlischer Majestät, wie er nachher erscheint, als er seine menschliche Natur zu himmlischer Verklärung und Seligkeit emporträgt.

Da erschienen ihnen Moses und Elias; sie erschienen ebenfalls in Klarheit. Woher diese beiden? Ist das noch nicht Dichtung, nicht liebliches Spiel der Phantasie? Doch nein! Hören wir hierüber die Aufschlüsse der Schrift. 5 Mos. 34, 5. heisst es: also starb Mose (auf dem Berg Nebo) der Knecht des Herrn daselbst im Lande der Moabiter nach dem Wort des Herrn, und er (Gott) begrub ihn im Thal und hat niemand sein Grab erfahren bis auf diesen heutigen Tag. Im Brief Judä v. 9 heisst es: Michael aber, der Erzengel, da er mit dem Teufel zankte, und mit ihm redete über den Leichnam Mosis, durfte er das Urtheil der Lästerung nicht fällen, sondern sprach: Der Herr strafe dich! Und zur Erläuterung dieser dunklen Stelle möchte wiederum anzuführen sein Hebr. 2, 14., worin ausgesprochen ist, dass Christus durch den Tod dem die Macht genommen, der des Todes Macht hatte, nämlich dem Teufel. Es sind dies zwar alles dunkele Stellen, aber so viel geht mit Bestimmtheit daraus hervor, dass es mit Mosis Tode, Begräbniss u. s. w. eine eigene Bewandtniss hatte, wenn wir auch nicht schliessen dürfen, dass er von Gott sofort von den Todten erweckt ward.

Von Elias heisst es 2 Könige 2, 11: Und da sie mit einander gingen (Elias u. Elisa), da kam ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen und schieden die beiden von einander und Elia fuhr also im Wetter gen Himmel. v. 17. Und sie sandten hin 50 Männer und suchten ihn, aber sie fanden ihn

nicht. Hier stehen in Klarheit jener Moses, der Gründer des alten Bundes, und Elias, der Reformator dieses Bundes, der Prophet der That, der gewiss eben so grosser Ausrüstung von Gott bedurfte, um den verlassenen Bund Israels wieder aufzurichten, als jener ihn zu begründen. Es sind dies die beiden Männer, in deren Leben so merkwürdige Vorbilder, so offenbare Parallelen mit dem Leben Christi sich finden. Wozu erscheinen diese hier? Sollte dies der Tag sein auf den hin sie behalten wurden? Sollte hier das Ziel zu finden sein, auf das sie Jahrhunderte geharrt? Wir hören dies vielleicht aus ihren Reden. Sie redeten mit ihm von dem Ausgang, den er erfüllen sollte zu Jerusalem.

Sie sehen vor sich einen reinen, sündlosen Menschen, auf dem Gottes Herrlichkeit ruht, einen Menschen, der den Bund Gottes gehalten, der schuldlos dasteht, eine neue Erscheinung auf der Erde. Moses konnte sein Volk nicht erlösen, weil er vor Gott schuldig war; dieser ist es, der erlösen k a n n, weil er schuldlos ist; und noch mehr, der Erlöser ist da, sie schauen seinen Tag. Dieser ist es aber auch, der erlösen, der den Bann der Sünde von der Menschheit nehmen w i l l, der in den Tod eingehen w i l l, den er für sich nicht zu leiden brauchte. Der Erlöser ist da, aber die Erlösung wird erst erfüllt auf Golgatha. Drum ist der Gegenstand, von dem den verklärten Moses und Elias verlangt zu reden, derselbe, in den auch die Engel gelüstet zu schauen, sein Entschluss für seine Brüder in den Tod zu gehn. Sie hören: Die Erlösung ist nah.

So hat denn für Moses und Elias die Verklärung des Menschensohnes thatsächlich dieselbe Bedeutung, die für die drei Jünger nachher die Stimme Gottes über Jesu hatte, die göttliche Bestätigung seines Erlöserberufes, die vollendete Gewissheit, dass das Ende ihres Sehnens, die Erlösung vorhanden sei. Für die beiden zerreisst hier schon der Vorhang, der Israel von dem Allerheiligsten trennte; hier ist vorgreifend eine Erweisung der Herrlichkeit, zu der Christus zurückkehrte nach Tod und Auferstehung. Die beiden, deren irdisches Leben längst vollendet war, sind hier um ihn, wie später bei seinem Tode nach Matth. Erzählung (Matth. 27, 52.) die Gräber sich aufthaten und standen auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen, und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen. In das Reich der Verklärten dringt jetzt die Kunde nach geschehener Erlösung.

So ist dieser erste Theil unserer Erzählung derjenige, der es mit dem alten Testamente zu thun hat, das Antlitz

derselben, das in die Vergangenheit schaut, und wenn wir eine Ueberschrift hierzu suchen, so ist es das Wort, das Christus gleich anfangs ausgesprochen hat Matth. 5, 17: Ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. So erhält der Alte Bund einen Abschluss hier, wo beisammen sind der Gründer, der Erneuerer und der Erfüller des Gesetzes, wo der Erlöser erschienen, ist und die Erlösung nahet, wo der Erlöser sich erweiset als der, der allein erlösen kann und will.

Hier, wo der Alte Bund sich abschliesst, sind aber auch zugegen die Vertreter des neuen; es sind diese noch in der Kindheit ihres gläubigen Bewusstseins. Wie eines Kindes Stimme klingt jenen Vorgängern gegenüber das Wort des Petrus: Herr, hier ist gut sein, willst du, so wollen wir drei Hütten machen, dir eine, Mosi eine und Elias eine. Doch wir wollen der Erzählung nicht vorgreifen, sondern den einzelnen Zügen derselben nachgehen. Es heisst zuvor bei Lc.: Petrus aber und die mit ihm waren, waren voll Schlafs *ὕπνῳ βεβαρημένοι.* Wer sollte hier nicht an Gethsemane denken, wo Christus in der Entfernung betet und wo von denselben drei Jüngern gesagt ist (Mt. 26, 43): *ἦσαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι.* Wir lassen dahingestellt, ob allein die Nähe der göttlichen Erscheinung einen die Sinne der Menschen überwältigenden Einfluss übte, oder, ob ausserdem die Ermüdung von der Reise und vom Besteigen des Berges ihre Kräfte lähmte, so dass sie einschliefen während des Gebetes Jesu, gerade wie bei jener eben angeführten Stelle. Als ob aber alle die Glaubwürdigkeit der Sache beeinträchtigende Deutung ausgeschlossen werden sollte, fügt derselbe Evangelist hinzu: Als sie aber erwachten, sahen sie seine Klarheit und die zween Männer bei ihm stehen.

Es ist ferner zu beachten, dass gesagt ist (Lc.): Und es begab sich, da die von ihnen wichen, sprach Petrus zu Jesu: Meister, hier ist gut sein, *ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτούς.* Das ist die Veranlassung seiner Worte, die verklärten Gestalten wollen von dannen gehen. Bis dahin hatten die Apostel geschwiegen, hatten empfunden, was Petri Worte nachher ausdrücken, hatten's aber nicht ausgesprochen. Wenn einst Mosis Antlitz auf dem Sinai von dem Glanze der göttlichen Herrlichkeit strahlte, so wird auch hier in die Seele der Jünger ein Strahl jener Wonne, jener Seligkeit, jenes Friedens gedrungen sein, wie er die beiden Himmelsbewohner umgab, wie er die Gestalt Christi durchdrang. Drum will Petrus jene beiden zurückhalten, will noch länger bleiben in

ihrer Gemeinschaft. — Es hatte dieser Apostel in der Gemeinschaft seines Meisters schon viele herrliche Dinge gesehn, die Thaten und Wunder des Menschensohnes waren alle an ihm vorübergegangen und wir hören nirgends, dass es ihn fesselte an die Stätte, wo solche geschehn; hier aber will er noch länger verweilen, in solcher Gemeinschaft, fern von der unseligen, verfolgenden, unreinen Welt. Gewiss sein Verlangen ist ein edles.

Und doch sind seine Worte thörichte Worte. Er will Hütten bauen Jesu, Mose und Elia; er denkt nicht an sich, sondern nur an die drei Genannten, er will es den Himmelsbewohnern, die von dannen gehen wollen, wohnlich machen auf der armen Erde. Aber er weiss ja doch wer sie sind, Bewohner einer höhern Welt, die des irdischen Schutzes nicht bedürfen; er kennt ja ihre Namen, er erkennt sie wohl nicht erst an äusseren Zeichen, sondern mit der innern, unmittelbarsten Gewissheit, in ähnlicher Weise, wie Johannes Jesum kannte im Mutterleibe, wie, nachdem die Nebel irdischer Unwissenheit geschwunden sind, die Seligen des Himmels einander kennen werden, ohne dass es ihnen jemand sage, also dass sie auch in dieser Beziehung *θεοδίδακτοι* zu nennen sind. Darum eben ist des Petrus Rede wie eines Kindes Rede, das dem Verlangen seines Innern Worte giebt ohne viel zu überlegen, so dass der Evangelist zu des Apostels Entschuldigung hinzufügt: „er wusste nicht, was er redete, denn sie waren bestürzt.“ Aus seinen Worten erkennt man, dass er als Zweck dieses Vorgangs in diesem Augenblicke noch ihren vorübergehenden Genuss, ihre Theilnahme an der Seligkeit der Anwesenden ansieht, während sie für die Person der Jünger doch höchstens ein Vorschmack einstiger himmlischer Seligkeit sein sollte. Er will Jesum hier zurückhalten und schützen, während er eben von Moses und Elias vernimmt, dass dieser hinaufziehen müsse gen Jerusalem, leiden, sterben und auferstehen von den Todten. So mischt er Irdisches und Himmlisches zusammen, und die einzige Antwort, die ihm wird, ist: Moses und Elias treten zurück in die Wolke, Gott nimmt sie, nachdem sie ihr Werk gethan, wieder dahin in die ewigen Hütten, die nicht von Menschenhänden gemacht sind.

Bis hierher der mehr alttestamentliche Theil der Erzählung, wir wenden uns nun zu dem, der seinem Inhalt nach mehr dem neuen Testamente zugewandt ist.

III. Die Stimme aus der Wolke.

Da er noch also redete, siehe da überschat-

tete sie eine lichte Wolke, und siehe eine Stimme aus der Wolke sprach: Das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören. Und da das die Jünger hörten, fielen sie auf ihr Angesicht, und erschraken sehr. Da sie aber ihre Augen aufhoben, sahen sie niemand denn Jesum allein. Der aber trat zu ihnen, rührete sie an und sprach: stehet auf und fürchtet euch nicht.

In unmittelbarer Folge knüpft dieser Theil der Geschichte an das Vorige an. Als Moses und Elias hinweggingen, sprach Petrus seine Worte, und indem er noch also redete, überschattete sie eine lichte Wolke, *νέφος φωτεινη* oder *φωτὸς*, überschatten, *ἐπισκιάζειν* (dasselbe Wort Lc. 1, 3: *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σου* bei der Maria) ist wohl darum gebraucht, weil das höchste Licht für das Menschenauge in der Wirkung der Dunkelheit gleichkommt.

Was ist diese *νέφος φωτεινη* anders als die Schechina alten Testaments, von der schon Gott zu Mose redet 2 Mos. 19, 9: Siehe, ich will zu dir kommen in einer dichten Wolke, auf dass dies Volk meine Worte höre, die ich mit dir rede, und glaube dir ewiglich. Es ist hier nicht der Ort, um die Erscheinungen Gottes in der Wolke insbesondere bei den Wendepunkten der Geschichte seines Volkee durchzugehen, es ist aber wohl darauf aufmerksam zu machen, dass dies das letzte Mal ist, wo Gott in dieser Weise der Menscheit gegenüber tritt und vernehmlich zu ihnen redet (denn die ähnlichen Erscheinungen bei Stephanus und Paulus sind anderer Art und haben einen privaten Zweck.). So wie die Prophetie, nachdem sie lange geschwiegen, in der Person des Johannes beim Schlusse der Geschichte alten Testaments noch einmal auftaucht, um mit dem Finger hinzuzeigen auf das Ziel aller Prophetie, auf die Person des erschienenen Erlösers, so erscheint auch die Schechina abermals um dem engsten Jüngerkreise mit göttlicher Gewissheit das Ziel aller Offenbarungen und Veranstaltungen Gottes in der Person des Menschensohnes zu erweisen.

Doch es wäre einzuwenden: mehrmals erscheint diese selbe lichte Wolke über dem Haupte Christi und die Stimme Gottes giebt Zeugniss von seiner Gottessohnschaft. Ja zu dreien Malen, aber kein Mal so feierlich, kein Mal mit so ausführlicher, Alles umfassender Rede, als eben hier. Das erste Mal ist es bei der Taufe Christi im Jordan, als derselbe eben die Versicherung gegeben alle Gerechtigkeit erfüllen zu wollen, alles, was seinem Erlöseramte oblag, in freiem Ge-

horsam hinausführen zu wollen, als er eben für diesen seinen Beruf feierlich geweiht ward, da that sich der Himmel auf und eine Stimme sprach: Dieser ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Das andere Mal ist es Joh. 12., wo auf den Ruf Christi: Vater verkläre deinen Namen, die Antwort erschallt: Ich habe ihn verkläret und werde ihn verklären. Es ist aber diese Bezeugung Gottes eine solche, die alsbald durch Christi Erklärung ihre Deutung empfängt: Diese Stimme ist nicht um meinetwillen geschehen, sondern um euretwillen; — es ist endlich eine solche, die in ihrer Stellung zwischen der Verklärung auf dem Berge und der Auferstehung sich als untergeordneter Art erweiset und nicht undeutlich auf beide genannten Begebenheiten hinweist. Hier bei unsrer Begebenheit, als eben Christus den letzten und schwersten Theil seines Erlösungsberufes, sein Leiden, in freiem Gehorsam zu übernehmen sich bereit erklärt hat, hier ist die Stimme Gottes die umfassendste: Dieser ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören. Scheint es doch, als ob diese Rede unwillkürlich aus den Gipfelpunkten prophetischer Hinweisung auf den Erlöser im alten Testamente zusammengefügt sei, denn Ps. 2, 7 heisst es: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget, und 2 Sam. 7, 14., wo ausdrücklich zu David vom Messias geredet wird: Ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein. Jes. 42, 1. heisst es: Siehe, das ist mein Knecht, ich erhalte ihn, und mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat, und endlich 5 Mos. 18, 18. 19: Ich will ihnen einen Propheten wie du bist erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde, und wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen reden wird, von dem will ich's fordern. Ich sage es scheint, als ob die Worte der Stimme aus diesen Gipfelpunkten alttestamentlicher Prophetie bei Mose, David, Jesaia zusammengefügt wären, aber es ist wohl natürlich, dass hier, wo die letzte Erklärung Gottes über des Menschen Sohn, vor der thatsächlichen der Auferweckung von den Todten geschieht, dass hier die Hauptzüge des ganzen Wesens Christi in einen Ausspruch sich zusammenfassen, dass hier alle Momente der Weissagung sich von selbst in Eins zusammenschliessen, um so dasselbe noch einmal den Vertretern des neuen Bundes, den Aposteln gegenüber in menschlichen Worten kund zu thun. Es ist ein Wort, worin wir unschwer das dreifache Amt des Erlösers, seinen prophetischen, seinen hohenpriesterlichen, seinen königlichen Beruf ausgesprochen finden.

Offenbar liegt bei den unter den obwaltenden Umständen gesprochenen Worten auf dem letzten Theile derselben ein Nachdruck: den sollt ihr hören. Moses und Elias treten zurück. Die Stimme Gottes verhallt, aber an das Wort Christi werden sie von ihr gewiesen, an seine Belehrungen, seine Weissagungen und Verheissungen für die nun folgende Zeit der Leiden, wo seine Person von ihnen genommen werden sollte für alle Zeiten, und dazu erhalten sie die Verheissung, dass der heilige Geist kommen werde, der sie erinnern sollte an alle das, was sie von ihm vernommen. An sein Wort sind sie gewiesen und sind wir gewiesen, denn in und mit diesem haben wir den ganzen Christus.

Für den Augenblick zwar haben ihn die Jünger noch in ihrer Mitte und zwar in der Knechtsgestalt, wie sie ihn zuvor gesehn, er tritt zu ihnen, da sie in ihrem Schrecken auf ihr Angesicht gefallen, rühret sie an und spricht: stehet auf und fürchtet euch nicht. Nun alles vor ihren Augen verschwunden war, was sie zuvor gesehn und vernommen, nun sahen sie niemand als Jesum allein. Aber eben, dass sie sich genügen lassen an ihm alleine, dass sie lernen auf ihn bauen und auf den Ausgang, den er nehmen sollte zu Jerusalem, dass sie zu der Gewissheit kommen sollten, er werde sich trotz der Leiden und des Todes erweisen als der, wofür er hier in Herrlichkeit erkläret war, das ist das Ziel dieser Begebenheit, soweit sie die Apostel betrifft, und das ist es, was ihnen daraus soll bleiben.

Darauf scheint dann auch hinzudeuten das letzte Stück, das uns zu besprechen übrig bleibt: das Verbot.

IV. Das Verbot.

Und da sie vom Berge herabgingen, gebot ihnen Jesus und sprach: Ihr sollt dies Gesicht niemand sagen, bis des Menschen Sohn von den Todten auferstanden ist, und, fügt Lucas hinzu, sie verschwiegen und verkündigten niemand nichts in denselbigen Tagen, was sie gesehen hatten.

Wir finden mannigfach ein solches Verbot davon zu reden, nach den wichtigsten Thaten und Reden Jesu, und mannigfach sind die Gründe, die wir für solch ein Verfahren anführen können. Bei unserer Begebenheit ist es wohl vor Allem die Erwägung, die solches Gebot veranlasst, dass eine solche besondere, hochheilige Thatsache nicht jetzt vor die Ohren des Volkes kommen dürfe, das in seiner jetzigen Stimmung nichts davon verstand, das vielleicht gar, wie die Pha-

risäer bei ihren verstockten Herzen, die höchsten Erweisungen der göttlichen Gnade und Herrlichkeit dagu nützte, um neue Anklage gegen Jesum zu begründen, um sich immer mehr gegen sein Wort zu verhärten. Es konnte noch eine andere Erwägung sein, die das Gebot veranlasste, die deu Dreien auch nicht einmal gestattete zu den übrigen Jüngern davon zu reden. Wie konnten die, die solche Dinge nie geschaut, wie hier geschehn, dieselben begreifen oder sich erklären; ehe denn sie Aehnliches, ehe denn sie Grösseres, wie es die Auferstehung Christi war, geschaut! Die Verklärung auf dem Berge und die Auferstehung von den Todten gehören auf's innigste zusammen. Durch die Verklärung erhält Christus das Angeld, das Unterpfand zur Auferstehung. Ganz natürlich konnte der nicht im Tode bleiben, an dem Gott sein Wohlgefallen hat. Wenn die Auferstehung geschehen war, so kam solche Erzählung aus dem Munde der Drei noch eben recht um einen neuen Beitrag zu liefern von der Gottessohnschaft des Erlösers, von der Herrlichkeit, die schon in seiner Knechtsgestalt ihm eigen war und die dort auf dem Berge für einen Augenblick auf ihm ruhete. Es ist endlich noch ein Drittes möglich, was vielleicht der letzte Zusatz, den Marcus zu dieser Erzählung hat, hier als wirklich anzunehmen uns berechtigt. Es heisst dort nämlich: Und sie behielten das Wort bei sich und befragten einander: Was ist doch die Auferstehung von den Todten. Eben das Verbot war es, das die Kunde von dieser Begebenheit in dem Innern der Jünger verschloss, damit sie desto mehr in ihrem Innern forschten und sich selbst befragten, was die ganze Bedeutung und Gottes Absicht sei bei all den hohen Dingen, die sie gewürdigt waren zu schauen.

Wir können aber von dieser Erzählung nicht scheiden, ohne noch eine Frage erwogen zu haben, die sich uns unabweislich aufdrängt. Die Person Christi ist der Mittelpunkt des ganzen Vorganges in allen seinen Theilen; wir haben gefragt, was wohl die göttliche Absicht in dieser Begebenheit sei in Bezug auf die Vertreter des alten Testaments, die dort erscheinen; wir haben die Bedeutung zu erkennen gesucht, die dieselbe für die Vertreter des neuen, für die Apostel hatte. Es bleibt uns die wichtige aber schwere Frage: Sollte nicht diese Begebenheit im irdischen Leben Jesu selber von besonderer Bedeutung sein, sollte nicht hier ein Wendepunkt sein in der evangelischen Geschichte, so dass Jesus selbst vorzugsweise dabei empfangend betheiligt war?

Diese Frage weist uns allerdings auf ein Gebiet, das wir nur mit Zagen betreten dürfen, weil alsbald an diese

oder jene Lösung dieser Frage vielfache Consequenzen für die gesammte Christologie sich knüpfen. Drum mögen es eben nur einige Andeutungen, nicht Ergebnisse sein, die wir zur Antwort auf diese Frage hier noch anfügen. Um mit dem Aeusserlichsten anzufangen, wir sehen, diese Begebenheit bildet den Eingang zur Leidensgeschichte, steht auf der Scheide zwischen der mehr prophetischen Thätigkeit Christi und dem Beginn der Zeit, wo sein Leiden in dem hohenpriesterlichen Opfertode gipfelt, zwischen der Zeit, wo er, der Erlöser, vorzüglich im thätigen, und jener, wo er besonders im leidenden Gehorsam gegen Gottes Rathschluss sich bewähren sollte. So wie dort beim ersten Beginn der amtlichen Wirksamkeit Jesu eine besondere Weihehandlung steht, die Taufe, an die sich eine Versuchung anknüpft, so steht hier an der Pforte der Leiden eine Weihehandlung jener ersten ähnlich und eine Versuchung geht ihr voran, ähnlich jener ersten.

Mit dieser Begebenheit zeigt sich eine Veränderung im Reden und Handeln Christi: Seine Reden werden dringlicher, sein Anschluss an die gläubigen Herzen der Jünger enger, sein heiliger Widerwille gegen die verstockten Pharisäer stärker, seine Klagen um die, die sein Wort nicht hören wollten, tiefer. Man kann sich dies wohl aus dem Bewusstsein seines nahenden Leidens und Endes natürlich erklären, aber eben dies Wissen um sein Leiden, das bricht, nachdem es lange schon in unbestimmteren Umrissen angeklungen ist, nun mit einem Male in ganzer Bestimmtheit hervor und es scheint, als ob das Bekenntniss des Apostels Petrus: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, hierzu die Losung gäbe. So werden wir denn hingewiesen auf einen Gedanken, der wohl schon mehrfach ausgesprochen ist, der aber insbesondere vor aller falschen Ausdeutung sicher zu stellen ist, nämlich: Wie das irdische Leben Christi für ihn ein Zustand vollkommener Entäusserung seiner göttlichen Herrlichkeit war, wie er ganz in die irdische Lebensordnung einging, wie er sich seiner Allwissenheit entäussert so gut wie seiner Allmacht, wie sein menschliches Selbstbewusstsein sich entwickeln musste vom ersten Kindesalter herauf in ächt menschlicher Weise, so ist auch sein Bewusstsein über seine Person und sein Erlöseramt ein sich entwickelndes, wobei von vornherein die Gewissheit einer heiligen, hohen Aufgabe der Grundzug mag gewesen sein, dessen einzelne Züge sich aber erst nach und nach anknüpfend an Begebenheiten entfalteten, so dass sich ihm also das Bewusstsein seiner messianischen Bestimmung allmählig immer deutlicher ge-

staltete. Wie in solcher Beziehung die einzelne Begebenheit, die uns aus seiner Jugendzeit bekannt ist, die Reise des 12jährigen Jesus nach dem Tempel, uns einen Blick thun lässt in dieses werdende Bewusstsein, so sehn wir es um die Zeit der Taufe im Jordan zur Zeit seines ersten Auftretens zur vollendeten Gewissheit geworden, so möchten wir hier bei der Verklärung das letzte Stadium in dem innern Geistesleben des Mensch gewordenen Erlösers eintreten sehn.

Wie aber diese Erzählung bestimmt zurückweist auf frühere Punkte im Leben Christi, insbesondere auf den Beginn seiner amtlichen Thätigkeit, so weis't sie uns auch mit Bestimmtheit hin auf die Vollendung desselben, auf die Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w. Die Verklärung auf dem Berge und die Auferweckung von den Todten gehören auf's innigste zusammen. Durch die Verklärung erhält Christus das Angeld, Unterpfand zur Auferstehung. Ganz natürlich konnte der nicht im Tode bleiben, an dem Gott sein Wohlgefallen hat. An dem Tode aber hat Gott kein Wohlgefallen. Die Verklärung seiner irdischen Menschennatur, die in der Auferstehung sich vollendet, scheint hier sich anzubahnen, wie in den verschiedensten Zeiten der Geschichte des Reiches Gottes vor entscheidenden Begebenheiten Anbahnungen derselben vorangehen, die das schwächere Abbild von dem sind, was nachher in vollendeterem Masse sich erfüllen soll. — Seine Menschennatur, die vor dem Leiden erbebte, wie die unsrige erbebt, die Leiden tiefer fühlte, als die unsrige, weil sie rein und heilig war, sie ruhet einen Augenblick in dem Vollgenuss der Herrlichkeit, die er hatte ehe denn die Welt war, kurz nachdem ihm das Mass der Leiden zur Gewissheit geworden ist, die über ihn kommen sollten, eben indem er sich zur freien Uebernahme derselben feierlich bereit erklärt hat.

Als Rückblick und Zusammenfassung des bisher Entwickelten möge hier nachfolgende Stelle aus Löhe's Postille eine Stätte finden (S. 118 u. 119): „Bei dem ersten Wunder, welches unser Herr verrichtet hat, nämlich bei dem zu Cana geschehenen, heisst es: Er offenbarte seine Herrlichkeit. Wir haben nun schon öfter Anlass gehabt, zu bemerken, dass von jedem Wunder Christi ein Gleiches gelte, dass jedes eine Offenbarung seiner Herrlichkeit ist. Doch hat der Herr bei keinem seiner Wunder seine Herrlichkeit in dem Masse geoffenbaret, wie bei dieser Begebenheit. Als der Sohn Gottes sich im Mutterleibe Mariens mit der Menschheit auf ewig verband, beschloss er, seine menschliche Natur nicht alsbald bei der Geburt in der Glorie erscheinen

zu lassen, welche derselben vermöge der Verbindung mit der Gottheit gebührte. Die Verbindung der Menschheit mit der Gottheit war eine vollständige, aber die herrlichen Folgen und Wirkungen derselben waren aufgehalten; die Fülle der Gottheit wohnte in Christo leibhaftig, aber bis nach der Auferstehung waren Leib und Seele Christi mehr Hüllen über dem allerheiligsten Geheimniss, das in ihnen thronte, als Mittel der Offenbarung desselben. Niemand sah es dem Leibe Christi für gewöhnlich an, dass er ein Tempel des grossen Gottes war. Dies demüthige Erscheinen des Sohnes Gottes im Fleische nennt die Kirche auf Grund jener berühmten Stelle Philipp. 2 den Stand seiner Erniedrigung. Diese Erniedrigung musste aber als eine solche erkannt und offenbaret werden, damit sie nicht mit der natürlichen Niedrigkeit verwechselt würde, in welcher wir alle geboren sind. Wer niedrig ist, war nie hoch und kann nicht denken, dass ihm ein anderes gebühre; wer aber erniedrigt ist, der war hoch und ist von seiner Höhe heruntergestiegen. Der Herr musste drum auch im Stande seiner Erniedrigung zuweilen die ihm gebührende Höhe und Herrlichkeit zeigen, damit seine Demuth, sein Gehorsam, seine Knechtschaft recht erkannt und gewürdigt würden. Das that er denn auch mit jedem Wunder, das that er insonderheit auf Tabor durch seine Verklärung. Da sah man mit Augen, wer er war. Die verborgenen Brunnen seiner Herrlichkeit öffneten sich, und sein Licht und Leben brach hervor wie ein Strom. Zwar ist Verklärung des Leibes an und für sich selbst noch kein Beweis göttlicher Herrlichkeit; aber alles Licht, worin die seligen Seelen schon jetzt und dereinst auch ihre Leiber glänzen, ist von Jesu her; es ist ein Meer, das aus ihm gequollen und entsprungen ist; in seinem Lichte wandeln Zions Kinder ewiglich. Sollte aber jemand Lust haben, das Licht, welches aus Jesu strömte, nicht für sein eigenes, göttliches, sondern für ein fremdes zu halten, ihn und die beiden himmlischen Propheten Mose und Elia in eine Reihe zu stellen; der achte auf das was auf Tabor um Jesum her vorgeht. Da wird er sehen, wie der Menschensohn ein Mittelpunkt aller Wesen ist, und die Ehre, die ihm von Himmel und Erde geschieht, wird ihn dann geneigt machen, den Sohn des Vaters zu erkennen, ihn zu ehren, wie man den Vater ehrt, und zu begreifen, wie sich St. Petrus und seine beiden Genossen „Augenzeugen“ der göttlichen Grösse und Würde Jesu nennen können.

Sieh hin! Zu Jesu Rechten und Linken stehen die Fürsten des alten Testaments, zu seinen Füssen liegen, hingerissen in das Anschauen seiner Herrlichkeit, die Fürsten des neuen Testaments, und er selbst ist der Mittel- und Sammelpunkt beider. Beide Testamente, die alte und die neue Zeit berühren sich in ihm, dem König der Zeiten und Testamente Gottes. Vor ihm neigt sich der Gesetzgeber Moses, denn hier ist des Gesetzes Ende. Vor ihm betet der Eiferer für das Gesetz des Herrn, der Prophet Elias, denn hier ist der, welcher alle Gebote erfüllt, von welchem zugleich das stille, sanfte Sausen kommt, welches das Eis der Seelen schmilzt, und in ihnen den Frühling eines neuen Lebens und himmlischer Gerechtigkeit hervorbringt. Vor ihm beugen mit Mose und Elia alle andern Propheten das Knie, denn er ist Amen und alle Gottesverheissungen sind ja und amen in ihm. Vor ihm verschwindet der gesammte Glanz des alten Testamentes; durch ihn werden alle Kinder Mosis und der Propheten zu Kindern des neuen Bundes verklärt; in ihm wird Eins aus zweien, aus dem alten und dem neuen Bunde; zu ihm sammeln sich die erwählten Seelen aller Zungen und Völker. Schon siehst du hier die drei Zeugen Petrus, Jacobus, Johannes: sie werden bereits des Trostes voll, des Friedens und der Freude, welche über alle Völker kommen sollen. In ihnen beten freudenvoll die Erstlinge der Millionen an, welche von ihnen und durch ihr Wort seit achtzehn hundert Jahren zu dem seligen Anschauen im Himmel gekommen sind und bis ans Ende der Welt noch kommen werden."

So stehen wir vor dieser Begebenheit als vor einem Wendepunkte in der evangelischen Geschichte, dessen ganze Bedeutung wir ahnen, aber in vollendetem Masse nicht erweisen können, dessen vielverschlungene Fäden uns aber in den grossen Organismus der heiligen Geschichte hineinzeigen, dessen Erforschung eine heilige Freude gewährt, wenn wir auch vor manchem, was uns verschlossen ist und bleibt, anbetend stehen bleiben müssen, wie der Erforscher des irdischen Weltorganismus vor manchem Geheimniss bewundernd stehen bleiben muss, in das sein erschaffener Geist nicht eindringt.

Genug, wir wissen, wir habens hier nicht zu thun mit einer klugen Fabel (1 Petri 1, 16—18.) oder einem Gebilde des Traumes, der menschlichen Phantasie, sondern mit einer hochwichtigen Begebenheit mitten aus dem Erlöserleben Christi. Und wenn wir auch das, was darin unserm

Verstande unerfassbar ist, bei Seite lassen, wenn wir auch nur die herrlichen Dinge beachten, die uns darin klar und deutlich vor Augen gestellt sind, so mögen wir wohl mit dem Ausspruch des Johannes Damascenus übereinstimmen, der in Bezug auf diese Begebenheit ausruft:

O sublimem hanc et divinam politiam, in qua Deus Deorum et dominus dominantium adstitit in medio deorum. O dulcem, o admirabilem eorum, qui se nunquam antea conspexerunt, conjunctionem doctrinaeque consensionem. Fac o aeterne Deus, ut quemadmodum doctrinae consensum cum Prophetis et Apostolis alimus, sic olim coelestis illius synedrii assessores quoque fiamus.

Der Fall der Engel.

Eine exegetische Untersuchung über Judä V. 6. und 2 Petr. 2, 4.

Von

Prof. Dr. C. F. Keil.

In meiner Abhandlung über die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen, im 16. Jahrg. 2. H. dieser Zeitschrift, suchte ich nachzuweisen, dass die von mehrern offenbarungsgläubigen Theologen der Gegenwart vertheidigte Ansicht von einem geschlechtlichen Umgange gefallener Engel mit Menschentöchtern aus dem pseudepigraphischen Buche Henoch stamme, ein Produkt des ethnisirenden Judenthums sei und in der biblischen Erzählung Gen. 6, 1—4 keine exegetische Begründung finde. Dabei gab ich als möglich, sogar als wahrscheinlich zu, dass diese Henochsage über die πορνεία der Engel und die Strafe, die sie dafür getroffen, im Br. Judä V. 6 als bekannt vorausgesetzt und neben anderen göttlichen Strafgerichten angeführt sei als ein warnendes Vorbild, dass auch die hochgestellten Sünder dem gerechten Gerichte Gottes nicht entgehen werden.

Da Judas in seinem kurzen Briefe nicht nur eine Weissagung Henochs anführt (V. 14), die sich in dem pseudepigraphischen Buche Henoch findet, also jedenfalls mit diesem Buche oder doch mit dem in demselben niedergelegten Sagenkreise bekannt war, sondern auch in V. 9. eine Tradition mittheilt, welche gleichfalls nur in apokryphischen Sagen zu

finden: so ist die Vermuthung nahe gelegt, dass er auch mit der Henochsage von dem Falle der Engel und ihrer Begattung mit Menschentöchtern bekannt gewesen, und von dieser Sage, weil sie vermuthlich in dem Kreise der ersten Leser seines Briefs als ausgemachte Wahrheit gegolten, paränetischen Gebrauch gemacht habe zur Warnung vor Unzuchtsünden. Allein bei näherer Erwägung des Briefes Judä muss ich dieser Hypothese über die Engel auch die Stütze, welche sie in diesem apostolischen Zeugnisse sucht und findet, noch entziehen. Denn so naheliegend jene Vermuthung auch von vornherein erscheinen mag, so kann sie doch auf Wahrscheinlichkeit und Gewissheit erst dann Anspruch machen, wenn die Worte, mit welchen Judas die Versündigung der Engel beschreibt, eine bestimmte Hindeutung auf jene Henochsage darbieten. Lässt sich dagegen in seinen Worten eine solche Bezugnahme nicht nachweisen, so dürfen wir sie auch nicht in dieselben hineinlegen, ohne uns der Verwandlung der Exegese in Eisegese schuldig zu machen. Denn sollte auch die Bekanntschaft des Judas mit jener Henochsage keinem Zweifel unterliegen, so ist doch noch sehr fraglich, ob er sie als wahr und schriftgemäss angenommen, oder auch nur *per accommodationem* sie als ein *argumentum ex concessis* zu paränetisch-didaktischem Zwecke gebraucht hat. Diese Frage aber lässt sich nur durch eine, von vorgefasster Meinung freie, exegetische Erörterung der bezüglichen Stelle des Judas und der ihr verwandten Aussage in 2 Petri 2, 4. zur Entscheidung bringen.

Beide Stellen lauten also: „Denn wenn Gott der Engel, die gesündigt haben, nicht verschonte, sondern sie mit Ketten des Dunkels der Hölle übergeben hat, zum Gericht sie behaltend“ 2 Petr. 2, 4, „Und die Engel, die ihr Fürstenthum nicht bewahrten, sondern die (ihnen) eigene Behausung verliessen, hat er zum Gericht des grossen Tages mit ewigen Ketten unter dem Dunkel behalten“ Jud. V. 6. — Dass beide Stellen von demselben Falle der Engel handeln, bedarf als allgemein zugestanden keines weiteren Beweises. Beide Stellen hat die christliche Kirche von jeher fast einhellig von dem Sündenfalle der Engel überhaupt oder von dem Abfall Satans und seiner Engel von Gott verstanden. Hugo Grotius war der erste, welcher die aus dem Henochbuche bekannt gewordenen Fragmente als Parallelen anzog, und die Deutung unserer Verse von der in der Henochsage erwähnten Versündigung gewisser Engel, welche den Himmel verliessen und auf die Erde herabstiegen, um bei Menschentöchtern zu liegen, aufbrachte. Doch erst in neuester Zeit

hat diese Deutung sich mehr Beifall erworben, indem besonders Hofmann[1]) u. A. sie als gewisse Wahrheit vorgetragen und mit grosser Zuversicht behauptet haben, dass die Aussagen des Petrus und Judas sowohl über die Versündigung als auch über die Bestrafung der Engel ganz und gar nicht auf den Satan und seine Engel passten. — Beide Punkte wollen wir nun beleuchten.

1. Ueber die Versündigung sagt das *ἀγγέλων ἁμαρτησάντων* des Petr. gar nichts aus, was an eine so specielle Sünde, wie die im Henochbuch erwähnte, zu denken veranlassen könnte; vielmehr nöthigt die ganz allgemeine Ausdrucksweise entschieden anzunehmen, dass Petrus von dem Gesündigthaben der Engel überhaupt rede, und eine besondere Art der Versündigung einer kleinen Zahl von Engeln gar nicht kenne[2]). Deutlicher erklärt sich Judas über die Versündigung in den Worten: *μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον,* in welchen der zweite positive Satz den ersten negativen näher bestimmt. Unter *ἀρχὴ* verstehen wir nicht „den ursprünglichen Zustand," sondern das „Fürstenthum," den Principat oder die Herscherstellung im Himmel, die ihnen vom Schöpfer angewiesen war. Indem sie die ihnen eigene, bei ihrer Erschaffung angewiesene Herrscherstellung nicht bewahrten, verliessen sie zugleich ihr *ἴδιον οἰκητήριον*[3]). Gleicherweise verlor der

1) Der Schriftbeweis. I, S. 374 ff.

2) Selbst Dietlein bemerkt zu 2 Petr. 2, 4 (S. 149): „Petrus spricht nicht so als gedächte er nur einiger, am Ende des *ἀρχαῖος κόσμος* gefallener Engel, sondern so, als kenne er ausser den damals Gesündigthabenden keine sonstigen Gefallenen. Der fehlende Artikel beweist nichts hiegegen. Wollte man wegen des fehlenden Artikels übersetzen „gefallener Engel" — dann müsste man ja auch übersetzen „einer alten Welt." Vielmehr kann man sagen: gerade der fehlende Artikel zeigt, dass Petrus die damals gefallenen Engel als den Inbegriff der gefallenen Engel überhaupt, vor sich hat". Wenn aber dieser Gelehrte a. a. O. dennoch behauptet, „dass Petrus das Verhaftungsgericht gegen die Engel mit der noachischen Fluth als ein und dasselbe Ereigniss zusammenbringt," so hebt er diese — aus V. 9 mit Unrecht gefolgerte Behauptung hernach selbst wieder auf, indem er S. 155 erklärt: „über das Verhältniss der V. 4 und 5 angegebenen Gerichte, ob sie zusammengehören oder ob das erstere einer noch uranfänglicheren Welt angehöre, spricht sich Petrus nicht aus."

3) „Nach 2 Petr. 2, 4 Jud. 6 haben Engel gesündigt, in-

Mensch, als er seine Herrscherstellung auf Erden durch Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht bewahrt oder innegehalten hatte, auch sein *ἴδιον οἰκητήριον* d. h. nicht blos das Paradies, sondern auch den heiligen Leib der Unschuld, so dass er einer Bedeckung seines Leibes bedürftig wurde und derselben so lange bedürftig bleibt, bis er dereinst mit *οἰκητήριον ἡμῶν ἐξ οὐρανοῦ* wird überkleidet werden (2 Cor. 5, 2). — Da uns über den Sündenfall der Engel anderweitige Schriftaussagen nicht zu Gebote stehen, auch der Abfall Satans von Gott nirgends in der Schrift erzählt sondern nur vorausgesetzt wird (1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44): so lässt sich freilich auch über die *ἀρχή* und das *ἴδιον οἰκητήριον* der Engel nichts Gewisses bestimmen; aber so viel ist doch klar, dass das *ἀπολιπεῖν τὸ ἴδιον οἰκητήριον* nicht dazu berechtigt, nach den Sagen des Henochbuchs an ein Herabsteigen auf die Erde, um sich mit Weibern zu beflecken, zu denken. Wenn daher Hofmann (a. a. O. S. 377) bemerkt: „es passt wohl von jenen Engeln zu sagen, dass sie den ihnen eignenden Bereich aufgegeben, die ihnen als Geistern natürliche Art des Daseins mit einer andern vertauscht haben; keineswegs aber wäre diess eben so passende Bezeichnung für den Fall Satans“: so müssen wir diese Deutung als willkührliche Eisegese zurückweisen. Denn das Verlassen des *ἴδιον οἰκητήριον* schliesst noch kein „sich Verlieren an eine andere Art von Geschöpflichkeit“ in sich — wie Hofmann sofort die angeff. Worte umdeutet.

Die Berechtigung zu solcher Eisegese glaubt man freilich in V. 7 des Judas zu finden: „wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, die gleicherweise wie diese (*τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις*) gehuret und fremdem Fleische nachgegangen, da liegen als Exempel, des ewigen Feuers Strafe leidend.“ Hier — meint Hofmann (S. 376 f.) — sage Judas „von den Sodomiten, dass sie gleich ihnen in Unzucht ausgeschweift und anderm Fleische nachgegangen sind. — — Was aber die Vergleichung der Sodomiten mit jenen Engeln betrifft, so besteht eine solche freilich nur dann, wenn *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις* nicht auf die entar-

---

dem sie (in aufgeblasener Selbsterhebung und unruhigem Ehrgeiz vgl. 1 Tim. 3, 6. Jak. 4, 6 f. Matth. 4, 9 f.) die Würde ihrer ursprünglichen Lebensstellung treulos verscherzend, aus ihrer eigenthümlichen Lebens-Sphäre und Berufs-Stätte heraustraten.“ J. T. Beck, Die christl. Lehr-Wissenschaft. Th. I (1841.) S, 252.

teten Christen geht, welche Judas nachher schildert, sondern auf die vorher genannten Engel. Aber es wird kaum noch Jemand zweifeln, dass dies die natürliche, ja, da der Verfasser fortfährt ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι, die einzig thunliche Beziehung von τούτοις ist. Die Sodomiten haben das geschlechtliche Verhältniss mit widernatürlichem Brauche vertauscht, gleich jenen Engeln, welche das Verhältniss zwischen Geistern und Menschen in eine unnatürliche Gemeinschaft verkehrten, und mit dem Fleische sich zu thun machten, für welches sie nicht geschaffen waren." Allein daraus, dass τούτοις nicht füglich auf die entarteten Christen bezogen werden kann, folgt durchaus nicht, dass dieses *pronomen* nur auf die V. 6 erwähnten Engel bezogen werden müsse, als ob eine andere Beziehung nicht denkbar wäre. Aber schon Calvin erklärt: *quum dicit, vicinas urbes in similem cum illis modum scortatos esse, hoc non ad Israelitas et angelos, sed mutuo ad Sodomam et Gomorrham refero. Nec obstat, quod pronomen τούτοις masculinum: nam ad incolas potius quam ad loca Judas respexit* [1]). Auch Huther bemerkt ganz unbefangen: τούτοις kann grammatisch auf Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα (oder *per synesin* auf die Einwohner jener Städte; so: Krebs, Calv. Hornej. Vorst. u. A.) bezogen werden." Aber „bei dieser Construction — fügt er hinzu — würde die Sünde von Sodom und Gomorrha nur auf indirecte Weise angegeben sein." Ein völlig nichtiges Bedenken, das sich mit viel grösserem Rechte gegen die Beziehung des τούτοις auf die Engel erheben lässt. Denn bei dieser Construction würde ja die Sünde der Engel nur auf indirecte Weise angegeben sein. Fragt man aber, was wahrscheinlicher sei, dass Judas die Sünde von Sodom und Gomorrha, oder dass er die Versündigung der Engel blos indirect angedeutet habe: so kann die Entscheidung für die erste und gegen die letztere Meinung schwerlich zweifelhaft bleiben für den, welcher erwägt, dass die Versündigung der Engel in der ganzen Schrift A. u. N. Test's. nirgends beschrieben ist, dagegen die Sünde Sodoms in Gen. 19, 4 ff. so klar für alle Zeiten geschrieben steht, dass diese Art Fleischessünden daher den Namen Sodomie erhalten hat, und von den übrigen Städten des Siddimthales (Gomorrha, Adama und Zeboim, Deut. 29, 22.) nicht blos deshalb, weil sie durch dasselbe Strafgericht vertilgt wurden, dieselbe Versündigung vorausgesetzt werden

1) Vgl. die ganz ähnliche Construction Luc. 10, 13 u. Winer, Grammat. des neutestl. Sprachidioms. §. 47. S. 416. der 5. Aufl.

kann, sondern auch von Gomorrha in Gen. 18, 20 f. vorausgesetzt wird, und von den beiden andern nach Lev. 18, 22. 24. gleichfalls vorausgesetzt werden muss. Hätte Judas die in den Henochsagen erwähnte *πορνεία* der Engel im Sinne gehabt, so würde er sich deutlicher ausgesprochen haben, so wie er es V. 9. mit der Sage über den Kampf Michaels mit dem Teufel, und V. 11. mit der Weissagung Henochs gethan hat.

Schon aus diesem Grunde müssen wir *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις* auf *Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα* beziehen, und dafür halten, dass Judas von sodomitischer Unzucht der Engel nichts wissen will, sondern nur sagt, dass die umliegenden Städte (nämlich Adama und Zeboim) auf dieselbe Weise wie Sodom und Gomorrha gehuret haben u. s. w. — Diese Auffassung der fraglichen Stelle wird aber auch durch den Context gefordert, und dadurch als die allein zulässige erwiesen. — Drei Fälle von Versündigung, welche Verderben nach sich zogen, werden den Christen vorgehalten: *a*) der Unglaube Israels, welcher demselben das Gericht des Hinsterbens in der Wüste zuzog, *b*) die Versündigung der Engel, wofür sie mit ewigen Banden der Finsterniss auf den Tag des Gerichts bewahrt werden, *c*) die Sünde Sodoms, Gomorrhas und der umliegenden Städte, die mit Vernichtung durch Feuer vom Himmel gestraft worden. Diese drei Fälle hat Judas weder nach der Zeitfolge zusammengestellt, noch auch einfach einander coordinirt, sondern den zweiten Fall (die Sünde der Engel) hat er dem ersten (dem Unglauben Israels) durch die dem lateinischen *que* entsprechende Partikel *τε* als etwas noch hinzukommendes [1]) beigefügt, dagegen die Sünde Sodoms u. s. w. durch Einführung derselben mit der dem *ὅτι* (V. 5) correspondirenden Partikel *ὡς* (V. 7) als ein zweites Hauptexempel der Versündigung Israels und der Engel als erstem Hauptexempel coordinirt [2]). Aus dieser logischen Verbindung der drei Fälle erhellt klar, dass Judas seine Beispiele mit Rücksicht auf die Sünden der zu bekämpfenden Irrlehrer gewählt und so zusammengestellt hat, dass damit die beiden Hauptsünden der Irrlehrer, einerseits das

1) Vgl. Winer, Grammat. S. 516 f.

2) Huther zu V. 7: „*ὡς* ist hier weder mit Semler, Arnaud u. A. durch *similiter* (oder mit Luther durch „wie auch") zu erklären, noch mit *ὁμοίως* V. 8 zu verbinden; es ist vielmehr von *ὑπομνῆσαι — βούλομαι* (V. 5.) abhängig und dem darauf folgenden *ὅτι* coordinirt; es entspricht dem Deutschen: wie in seiner Synonymität mit dass."

τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνεῖσθαι (V. 4) oder das κυριότητα ἀθετεῖν δόξας δὲ βλασφημεῖν (V. 8), andrerseits das τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν μετατιθέναι εἰς ἀσέλγειαν (V. 4) und das σάρκα μιαίνειν (V. 8) gezeichnet und für beiderlei Sünden die göttlichen Strafgerichte vorgehalten werden. Dass der Verf. aber zur Schilderung der ersten Art der Versündigung zwei Beispiele — das Volk Israel und die Engel — nennt, mag seinen Grund darin haben, dass die Irrlehrer sowohl Gott als μόνον δεσπότην als auch Christum als κύριον verleugneten und in dieser Verleugnung sich eines zwiefachen Vergehens schuldig machten, indem sie gleich Israel gegen τὸν κύριον (vgl ὁ Κύριος = יְהוָה V. 5.) und gleich den Engeln gegen τὸν μόνον δεσπότην Gott den Vater sich verschuldeten. — Verhält es sich aber mit diesen Exempeln des göttlichen Gerichts in der eben entwickelten Weise, so kann τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις unmöglich auf die Engel zurückbezogen, und den Engeln nimmermehr sodomitische Unzucht aufgebürdet werden.

2. Auch die Aussagen unserer Briefe über die Bestrafung der in Sünde gefallenen Engel nöthigen zu einer solchen Annahme durchaus nicht. Die Vertheidiger derselben machen zwar geltend „die Verschiedenheit zwischen den Aussagen über den Zustand Satans und seiner Engel und denen über den Zustand jener von Petrus und Judas gemeinten Geister." Von den Engeln, die gesündigt haben, heisse es, „dass Gott ihrer nicht verschont, sondern sie mit Banden der Finsterniss in den tiefsten Abgrund drunten gethan habe, wo sie auf eine letzte Entscheidung ihres Geschicks behalten werden." Dies laute „gar viel anders, als was vom Satan gesagt wird, welcher die Finsterniss liebt und zu seinem Machtgebiete hat (Kol. 1, 13), oder von den πνευματικοῖς τῆς πονηρίας, dass sie ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sind (Eph. 6, 12)." [1]) Eine Verschiedenheit in diesen Aussagen liegt allerdings vor Augen, da die vom Satan und den bösen Geistern angeführten Stellen von der Stellung derselben zur Menschenwelt handeln, von der Herrschaft, die sie auf die Erde ausüben; wogegen Petrus und Judas von der Versündigung der Engel reden und von dem Strafzustande, in welchen dieselben dadurch verfallen sind. Aber die Beweiskraft, welche man ihr zuschreibt, würde diese Verschiedenheit doch nur dann haben, wenn die über die sündigen Engel verhängte Strafe einen Zustand oder eine Daseinsform derselben involvirte, welche eine Einwirkung auf die Menschenwelt schlechterdings

---

1) Hofmann, Schriftbeweis I, S. 376 u. 375.

ausschlösse, wenn die Versicherung Hofmanns: „die Geschichte begiebt sich hier oben auf Erden, wer drunten in Banden ist, hat keinen Theil an ihr, ist von ihr abgeschieden“ — unbestreitbare Wahrheit wäre. Allein dagegen erheben sich sehr gewichtige Zweifel. Dass die Ketten der Finsterniss (*σειραὶ ζόφου*) und das mit ewigen Ketten unter der Finsterniss gehalten werden (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τηρεῖσθαι*) nicht so materiell und räumlich zu verstehen sind, lässt sich schon aus Sap. 17, 2. 17. erkennen. Selbst Dietlein, welcher die Ketten des Dunkels räumlich, körperlich fassen zu müssen glaubt, und von Ketten erklärt, „die in jenem Raume (dem Tartarus) bereit lagen und dessen Natur entsprechen,“ hält es doch für nöthig hinzuzusetzen: „nur nicht von einer solchen Räumlichkeit und von einer solchen Festmachung in diesem Raume, dass dadurch eine Ausschliessung von unserm Raume oder eine Unfähigkeit der Bewegung durch unsern Raum gefordert wäre.“ Indess schon diese Beschränkung, welche die räumliche und körperliche Fassung dieser Worte fordert, wenn man nicht in schrift- und sachwidrige Annahmen gerathen will, zeigt zur Genüge, dass diese Dinge und Zustände sich nicht unter unsere irdischen Begriffe von Raum und Materie subsumiren lassen, sondern unter den Ketten der Finsterniss nur Ketten oder Bande zu verstehen sind, welche die Finsterniss (*ὁ ζόφος*) den ihr Anheimgegebenen anlegt. Auch das von Petrus gebrauchte *verb. ταρταρώσας* führt keineswegs auf eine Versetzung in einen Raum, welche jede Einwirkung auf die Erde ausschliesst. *Ταρταρόω* kann zwar heissen: in den Tartarus werfen, oder „zu einem Bewohner des Tartarus machen,“ aber auch blos: in den Zustand des Tartarus versetzen. Die Schrift redet zwar häufig von Himmel und Hölle (*ᾅδης*, *ἄβυσσος* — denn *τάρταρος* kommt im N. T. nicht vor, sondern nur Job. 41, 24) *localiter*, so dass der Himmel über der Erde, die Hölle unter derselben befindlich vorgestellt wird, aber nicht selten braucht sie auch beide Begriffe uneigentlich zur Bezeichnung zweier Daseinsgebiete oder Lebenssphären, zwischen welchen das irdische Dasein und Leben die Mitte bildet, so dass unter Himmel das Gebiet des göttlichen und gottähnlichen, herrlichen und seligen Lebens (z. B. Ephes. 2, 6. Phil. 3, 20), unter Hölle der Zustand der Gott entfremdeten, von göttlichen Lebenskräften entblössten Existenz (1 Sam. 2, 6. Ps. 18, 6. Matth. 18, 9 u. ö.) ausgedrückt wird. Der Himmel ist nicht nur das Reich des Lichts, sondern auch die Sphäre des göttlichen Lebens und der Seligkeit; die Hölle nicht nur das Reich der Finsterniss,

sondern auch der Zustand der Unseligkeit und Verdammniss. Durch diesen zwiefachen Sprachgebrauch wird eben so sehr dem einseitigen, alle wahre Realität verflüchtigenden Idealismus, als dem nicht minder einseitigen Materialismus und groben Realismus vorgebeugt. Durch den localen Gebrauch von Himmel und Hölle wird die Räumlichkeit als eine Realität gesetzt, die nicht blos für unsere Erde, oder gar nur für unser mit den Schranken der Leiblichkeit behaftetes Denken, sondern für die ganze Welt, für alle Creaturen Himmels und der Erde, ja — sofern mit der Welt der Raum als ihr wesentlich geschaffen worden, auch für Gott als Schöpfer und Regierer der Welt besteht. Durch den metaphorischen Gebrauch beider Begriffe wird hingegen dem Missverständnisse begegnet, als ob die materiellen Schranken des Raums, welche für die Erde und ihre Geschöpfe bestehen, auch für die Geisterwelt beständen, als ob Himmel und Hölle körperliche Räume wären, welche die Geisterwelt so umschliessen und einschliessen, wie die irdischen Geschöpfe von dem irdischen Raume umschlossen und eingeschlossen werden. — Wer daher nicht die Vorstellung einer an ihre Scholle fesselnden Materie, die blos für diese Erde gilt, auf das ganze Universum ausdehnen will, wer mit Hofmann (a. a. O. S. 402. 404.) unter dem Himmel den Zustand des überweltlichen Lebens und der überweltlichen Bethätigung, oder richtiger ausgedrückt, ein über die irdisch-räumlichen und zeitlichen Schranken hinüberragendes Leben und Wirken versteht, der macht sich einer logischen Inconsequenz schuldig, wenn er die Hölle als ein „drunten" fasst, von wo aus keine Verbindung mit der Erde und keine Einwirkung der drunten befindlichen Geister auf die Geschöpfe unserer Erde möglich wäre. Zwar sagt Hofmann auch nicht: „wer drunten ist," sondern „wer drunten in Banden ist," hat keinen Theil an der Geschichte, die sich hier oben auf Erden begiebt. Allein da schon materielle Ketten und irdische Bande an und für sich nicht jede Bewegung und Thätigkeit ausschliessen, sondern nur eine Hemmung der unbedingt freien Bewegung und Beschränkung des selbstbeliebigen Wirkens bilden, was berechtigt denn zu einer so materialistischen Vorstellung, wie sie jenem Urtheile von der Hölle zu Grunde liegt, als wäre dieselbe eine von steinernen Mauern und eisernen Thoren und Riegeln umschlossene Burg mit Gefängnissketten, an welche die sündigen Engel für ewige Zeit angeschmiedet wären? Die Schrift gewiss nicht. Denn wenn sie auch von Pforten der Hölle (πύλαι τοῦ ᾅδου) redet, so meint sie doch nur diabolische Mächte, welche die Gemeinde Christi anfein-

den aber nicht überwältigen werden (Matth. 16, 18). Wird doch in den Gesichten der Apokalypse dem Satan als einem bereits vom Himmel auf die Erde gefallenen Stern noch der Schlüssel zum Brunnen des Abgrunds gegeben, und der Abgrund geöffnet, dass das höllische Heer mit seinem Könige, dem *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου*, der auf hebräisch Abaddon, auf griechisch Apollyon d. i. Verderber heisst, auf die Erde heraufsteigt, um die Menschen, die nicht das Siegel Gottes an ihrer Stirn haben, zu peinigen (Apoc. 9, 1—11). — Schon diese Zeugnisse lehren zur Genüge, dass die Geister der Hölle auf die Geschichte des Reiches Gottes, die sich auf Erden begiebt, grossen Einfluss haben.

Ueberhaupt sollte man den localen Gegensatz von Himmel und Hölle für die bösen Engel nicht zu einer unübersteiglichen Kluft machen, so lange noch darüber gestritten wird, wo nach der Schrift der Wohnort derselben anzunehmen sei, indem noch in der neuesten Zeit die Einen sie in der die Erde unmittelbar umgebenden Luftregion, die Anderen in der Hölle, und noch Andere im Himmel wohnen lassen [1]). Und in der That lässt sich jede dieser Meinungen mit Schriftstellen belegen; die erste mit Ephes. 2, 2, wo das Machtgebiet des Satan *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* genannt wird, und die Deutung Hahns (a. a. O. S. 328): „die luftige, d. h. luftartige Macht," wodurch die einzelnen bösen Geister als nicht rein geistige, sondern luftartige d. h. geistähnliche Wesen bezeichnet wären, schwerlich Beifall finden wird; die zweite weniger mit Luc. 8, 31 u. Matth. 8, 29, weil diese Stellen nur beweisen, dass der Abyssus der für die bösen Engel bestimmte Strafort sei, vielmehr mit Apok. 9, 11, wornach der König der höllischen Mächte Abaddon im Abyssus hauset; die dritte endlich mit Hiob 1, 6 ff., und besonders mit Apok. 12, 7 ff., wornach der Satan mit seinen Engeln erst in Folge eines Kampfes mit dem Erzengel Michael aus dem Himmel ausgeschlossen wird. — Hiernach muss jede dieser Ansichten ein Moment der Wahrheit enthalten, nur in ihrer Exclusivität lässt sich keine derselben als Schriftlehre rechtfertigen. Die Schriftlehre wird erst aus der Vereinigung dieser verschiedenen, einander nicht ausschliessenden, sondern ergänzenden Aussagen zu einem organisch gegliederten Ganzen gewonnen.

Wie die Schrift den Sündenfall der bösen Geister nur voraussetzt, und zwar den Fall Satans als *ἀπ' ἀρχῆς* von

---

1) Vgl. G. L. Hahn. Die Theologie des N. Test. 1854. I, S. 332 ff.

uran geschehen (1 Joh. 3, 8), so giebt sie auch über die unmittelbaren Folgen ihrer Auflehnung gegen Gott und den Strafzustand, in welchen sie dadurch gerathen sind, keine näheren Aufschlüsse, sondern redet meist nur von den Einwirkungen des Teufels auf die Menschenwelt. Aber auch hierüber giebt das A. Testament, dem pädagogischen Charakter der vorbereitenden Offenbarungsökononmie gemäss, nur einzelne Andeutungen. Beim Sündenfall der ersten Menschen wird nur die Schlange erwähnt, nicht aber der Satan als der geistige Verführer, der sich der Schlange nur als Werkzeug zur Erreichung seiner Zwecke bediente. Der Satan selbst tritt zuerst in dem aus der Salomonischen Zeit stammenden Buche Hiob (1, 6 ff. 2, 1 ff.) als Verkläger der Frommen vor Gott auf, und später bei Zacharja (3, 1 ff.) als Ankläger des Hohenpriesters Josua dem Engel des Herrn gegenüber, wo er sich den Fluch Gottes zuzieht. — Erst mit der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden wird uns das Reich und die Macht des Satan deutlicher enthüllt. Nachdem er Christum erfolglos versucht und zu verführen getrachtet hat, ergeht beim Tode Christi, als dem Siege über die Sünde, Tod und Hölle, das Gericht über die Welt, mit welchem die Ausstossung Satans ihren Anfang nimmt [1]). Nach der siegreichen Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters erhebt sich im Himmel ein Krieg Michaels und seiner Engel gegen den Drachen und seine Engel, in welchem diese nicht siegen, sondern der grosse Drache, die alte Schlange, die da heisst der Teufel und Satanas, mit seinen Engeln auf die Erde geworfen und ihre Stätte im Himmel nicht mehr gefunden wird (Apok. 12, 7—9). Aber aus dem Himmel verdrängt, kommt Satan mit grossem Zorn auf die Erde herab und verfolgt die Gemeinde Christi mit allen Kräften und Mächten der Finsterniss, weil er weiss, dass ihm nur noch wenig Zeit gestattet ist (Apok. 12, 12 ff.). Denn bei

1) Vgl. Joh. 12, 31: *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, wo das Futurum zu beachten. Hiemit vgl. Joh. 16, 11 u. Luc. 10, 18, wo Jesus, während die 70 Jünger Dämonen austreiben, den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen sah, d. h. den schnellen Sturz Satans von seiner hohen Macht im Geiste schaute. Die abweichende Deutung Hahns (a. a. O. S. 342): „ich sah den Satan in Blitzesschnelle aus dem Himmel herniederfahren auf die Erde um euer Werk zu fördern“ findet für diese Deutung des *πίπτειν* in Apok. 9. 1 keine Begründung, und hat ausserdem den Context offenbar gegen sich.

der Erscheinung des Herrn in seiner Herrlichkeit zur Vollendung seiner Kirche auf Erden wird der Drache, die alte Schlange, durch einen Engel gebunden und auf tausend Jahre in den Abgrund verschlossen und versiegelt; und erst nach Ablauf dieser Frist wird er nochmals auf kurze Zeit aus seinem Gefängniss entlassen, um durch Verführung aller Heiden, Gogs und Magogs, zu einem letzten Kampfe gegen die Heiligen das Maass seiner Sünden vollzumachen und seinen Sturz in den Feuer- und Schwefelpfuhl zu ewiger Pein herbeizuführen (Apok. 20, 1—3. 7—10).

Aus dieser kurzen Zusammenstellung der Schriftaussagen erhellt zunächst, dass der Tod Christi als die Vollendung seines Erlösungswerkes auf Erden einen Wendepunkt in der Stellung der bösen Geister zu Gott und zum göttlichen Reiche bildet. Bis auf Christum ist Satans Herrschaft siegreich, nach Christi Tod und Auferstehung wird dieselbe mit Erfolg bekämpft und immermehr beschränkt bis zur endlichen völligen Vernichtung. Diese Bekämpfung aber, welche Johannes als einen Krieg des Michael mit dem Drachen schaut, ist nicht auf einen besonderen Zeitmoment beschränkt zu denken, sondern währet so lange als die Vollziehung der Erlösung in der *ecclesia militans* währet. Sie hebt an in dem Momente, wo Christus am Kreuze das *τετέλεσται* „es ist vollbracht" ausrief, und endet mit der sichtbaren Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels, bei welcher seine Gemeinde ihre Erlösung vollzogen, den Kampf ihres Herrn durchgekämpft haben (Kol. 1, 24) und mit ihrem Haupte in das Reich der Herrlichkeit versetzt werden wird. Alsdann wird der Satan mit seinen höllischen Helfershelfern in den Abgrund (*ἄβυσσος*) verschlossen, und seine Stätte nicht mehr im Himmel gefunden; dann hat seine Herrschaft und Gewalt im Himmel und auf Erden ihr Ende erreicht bis auf die Zeit des Endgerichts, wo er noch einen letzten Kampf gegen die triumphirende Gemeinde Christi unternehmen, aber ganz unterliegen und dem Gericht der ewigen Verdammniss im höllischen Feuer übergeben werden wird. — Hieraus ergiebt sich ferner, dass der Teufel mit seinen Engeln bis kurz vor dem Anfange des tausendjährigen Reiches im Himmel sich befindet; daher auch die Christen *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Eph. 6, 12) [1]) zu kämpfen haben. Trotzdem aber, dass der Him-

1) *Τὰ ἐπουράνια* kann hier nur den Himmel bezeichnen wie Eph. 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10, nicht blos die Luftregion;

mel das Machtgebiet ist, von wo aus sie ihre Herrschaft über die Erde ausüben, gehören sie dennoch schon der Hölle an, und trotz ihrer Herrschaft sind sie schon mit ewigen Ketten der Finsterniss gebunden, so dass ein Widerspruch zwischen 2 Petr. 2, 4. Jud. 6 und den vom Satan und seinen Engeln handelnden Stellen nicht besteht. Denn das Reich Satans und seiner Genossen ist das Gebiet der Finsterniss, *ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* (Kol. 1, 13), und die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* sind nur *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* (Ephes. 6, 12); die Finsterniss aber hat keine Gemeinschaft mit dem Lichte (2 Cor. 6, 14). Das Reich Gottes als Reich des Lichts steht in exclusivem Gegensatz zum Reiche des Teufels als Reich der Finsterniss. Dieser Finsterniss sind die bösen Geister seit ihrem Abfalle von Gott, der Quelle des Lichts, anheimgegeben, und darin mit ewigen Banden gefesselt, weil sie in ihrer Feindschaft gegen Gott und das Gute beharren. Dass ihre Ausschliessung aus dem Reiche des Lichts, aus der Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht erst am Ende der Weltentwicklung erfolgt, sondern sogleich nach ihrer Empörung gegen Gott begonnen hat, das ergiebt sich nicht allein aus den schriftgemässen Begriffen von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern lässt sich aus den in der Schrift uns geoffenbarten Folgen, welche der Sündenfall Adams nach sich zog, *per analogiam* erschliessen.

Wie die ersten Menschen gleich nach ihrer Auflehnung gegen Gottes Gebot der Strafe des Todes anheimfielen und alle Menschen von den Banden des Todes immerdar festgehalten werden, wenn sie nicht durch Christum sich davon erlösen lassen: so sind auch die sündigen Engel mit ihrem Fürsten sogleich nach ihrem Sündenfalle der Finsterniss (*τὸ σκότος, ὁ ζόφος*) und damit der Hölle (*ἡ ἄβυσσος, ὁ τάρταρος*) verfallen, nur mit dem Unterschiede, dass sie keine Erlösung zu erwarten haben, sondern nur das Gericht der ewigen Verdammniss [1]). Aber wie die Menschen nach

---

aber bei der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Begriffs Himmel lässt sich damit C. 2, 2, wo das Böse *ἡ ἐξουσία τοῦ ἀέρος* „die in der Luft herrschende Macht" genannt wird, leicht vereinigen.

1) „Nirgend deutet die Schrift auch nur von fern an, dass Gott sich wie der Menschen so auch der gefallenen Engel erbarmt oder eine Gnadenanstalt für sie gegründet hätte; nicht der Engel nimmt Christus sich an, sondern der Nachkommen Abra-

dem Sündenfall nicht sogleich starben und in den Scheol begraben wurden, sondern nur aus der Lebensgemeinschaft mit Gott im Paradiese verbannt, auf der Erde fortlebten, um Zeit zur Busse zu haben: so wurde auch der Satan mit seinen Engeln nicht sogleich aus dem Himmel gestossen und in den Abyssus verschlossen, sondern ihnen Zeit und Raum gelassen, das Maass ihrer Sünde vollzumachen und für die Verdammniss reif zu werden. Das Gericht über den Bösen beginnt mit Christo, mit welchem überhaupt die *κρίσις* der ganzen Weltentwicklung, die vollständige Scheidung zwischen Licht und Finsterniss beginnt, und zieht sich durch die ganze Periode zwischen der ersten und zweiten Erscheinung Christi hindurch, bis es am grossen Tage des Gerichts in der *κατάκρισις* für alle Ewigkeit vollendet und abgeschlossen wird. Je mehr aber in der allmälig sich vollziehenden *κρίσις* das Licht über die Finsterniss Macht gewinnt, je mehr durch das Blut des Lammes der Verkläger der Menschen vor Gott überwunden wird, je mehr das Heil und die Kraft und das Reich unsers Gottes und die Macht seines Christus werden wird (Apok. 12, 10): desto mehr wird die Kraft und Macht Satans beschränkt, desto mehr wird er aus dem Himmel ausgestossen, so dass er zuletzt nur noch die auf Erden befindliche Gemeinde Christi anfeinden und verfolgen, aber nicht verderben kann, weil sie vor seiner Verfolgung in die Wüste (d. i. die Heidenwelt) geborgen und dort „vor dem Angesicht der Schlange ernährt" wird, ohne dass diese gegen diejenigen, die Gottes Wort und Zeugniss festhalten, etwas auszurichten vermag (Apok. 12, 12—17). Wenn daher der Satan erst bei der Wiederkunft des Herrn (Apok. 20) gebunden wird, so steht diese Angabe nicht im geringsten Widerspruch mit den „ewigen Ketten" der bösen Engel, aus dem einfachen Grunde, weil hier nicht blos von seiner Bindung und Verstossung in den Abgrund die Rede ist, sondern von einer solchen Einschliessung im Abgrunde, welche ihm für die Dauer seiner Haft jede Verführung der Menschen unmöglich macht. Denn der Engel beschränkt sich nicht darauf, ihn zu binden und in den Abyssus zu werfen, sondern es heisst auch: „und er verschloss ihn und versiegelte oben darauf" (Apok. 20, 3). Diese seine Macht völlig aufhebende Verschliessung ist nur die Vollendung seiner Einschliessung in die Finsterniss, deren Ketten er seit seinem Abfall von Gott getragen hat, nur die grösste Verschärfung

---

hams (Hebr. 2, 16)." Twesten, Vorlesungen üb. die Dogmatik II, 1, S. 336.

des Detentions-Zustandes, dem er von jeher verhaftet ist und bis zum Endgericht verhaftet bleibt.

Sehr bündig hat schon J. T. Beck (a. a. O. S. 253 ff.) die Folgen des Sündenfalls der Engel so zusammengefasst: „Eben in Folge ihres freiwilligen Abfalls von Gott sind sie preisgegeben in die bannende Gewalt abgrundsmässiger Finsterniss, in den unauflösbaren Bann einer immer tiefer sinkenden Gott-Entfremdung, wo die Lebenspendende, heilige Gotteskraft in ferner Zurückgezogenheit bleibt, eben daher Wüste und Unsauberkeit einheimisch ist, so dass sie, nimmer im Lichtreich heimathlich werdend, der abgründlichen Verdunklung in ihrem Wesen, des immer tiefer versenkenden Schwergewichts der Sünde nimmer los werden, und nur im Gebiete der Finsterniss wie ihre Heimath, so Einfluss und Wirkungskreis haben, also namentlich auch in der Sündenfinsterniss der Welt und einzelner Menschen (1 Petr. 5, 8), bis das entscheidende Endgericht in einem Meere brennender Schmerzen sie versenkt (Apok. 20, 10. 14. Matth. 8, 29. 25, 41). Wie daher das Herrschen und Wirken der geistig bösen Mächte innerhalb der sündigen Welt, als eines Theils der Region der Finsterniss, consequent sich anreiht eben daran, dass dieselben in Folge ihres selbstischen Abfalls von der ursprünglichen Höhe ihres Lebens mit Naturnothwendigkeit in die Finsterniss als ihr eigentliches, bis zum Gericht ihnen übrig bleibendes Lebens-Element und Wirkungs-Revier hineingebannt sind; eben so consequent ist es, dass ihre Thätigkeit im Streite zwischen Licht und Finsterniss auf der sündigen Erde, bei dem es die Dauer ihrer eigenen Existenz und die Grenzen ihres eigenen Territoriums gilt, sich concentrirt, und eben so consequent endlich, dass auf Erden, analog der ganzen Wüste und Unreinigkeit ihres Lebens, namentlich die wüsten und unreinen Räume ihnen zum Aufenthaltsort eignen, Matth. 12, 43. 45. 8, 28. 31 f. Luc. 8, 27. Apok. 18, 2. vgl. Jes. 13, 21. 34, 14. Jer. 50, 39." — Klar und treffend hat auch Twesten den Zustand der Verfinsterung und Unseligkeit, in welchen die bösen Engel durch ihren Abfall von Gott gerathen sind, a. a. O. S. 338—40 entwickelt, und dazu bemerkt: „Von diesem Zustande der schon eingetretenen Verfinsterung und Unseligkeit, verbunden mit einer solchen Einschränkung ihrer Macht, dass sie die göttlichen Absichten zu vereiteln und der ihnen bevorstehenden gänzlichen Ausschliessung von aller Berührung mit dem Reiche des Lichts und der Gnade zu entfliehen ausser Stand gesetzt werden, verstehen die evangelischen Theologen auch,

was 2 Petr. 2, 4 und Jud. 6 von den Banden der Finsterniss und dem Verstossen in die Hölle (den Tartarus) gesagt wird, worin sie zum Gericht behalten werden" [1]).

Ganz unmotivirt ist aber der Vorwurf der Künstlichkeit, welchen Huther gegen diese Erklärungen erhebt, mit der weiteren Bemerkung: „auch genügen sie um so weniger, als nicht erklärt wird, woher es kommt, dass ausser in diesen beiden Briefen, die nur ein deuterokanonisches Ansehen in Anspruch nehmen können, in keiner andern Schrift des N. T. auf eine solche Bestrafung der Engel hingedeutet ist" [2]). Denn der Grund zur Erklärung dieser Thatsache liegt einfach darin, dass die Schrift überhaupt nicht beabsichtigt, uns über die Geisterwelt mehr Aufschlüsse zu ge-

---

1) Wie die älteren Theologen die Ketten der Finsterniss richtig deuteten, zeigt am besten die Erläuterung bei *Ode, commentar. de Angelis. Traj. ad Rhen.* 1755. *p.* 668: *„Sunt itaque* 1. *catenae peccatorum, quibus ita ligati sunt, ut, cum ab initio peccaverint et in congenita veritate non perstiterint, postea, quoniam in iis non est veritas, cupiditate cujuslibet malitiae, desiderio perdendi homines, amore loquendi mendacium et peccato operam dandi, veluti vinculis captivi teneautur constricti: vid. Joh.* 8, 44. 1 *Petr.* 5, 8. *et* 1 *Joh.* 3, 8; 2. *catenae pravae conscientiae, quae, vicem Dei Judicis scelerumque Vindicis sustinens atque agens, eos ob peccata jugiter accusat, crimina exprobrat et poenas minatur graviores. Ad eas autem accusationes, exprobrationes minasque horrescunt, et ab iis sese cogitationibus veluti vinculis exsolvere sese atque liberare nequeunt Jac.* 2, 19. *coll. cum Jud. vs.* 6; 3. *catenae divinae potentiae, quae ab una parte daemonas velut captivos in tenebroso carcere detinet servatque ad supplicium aeternae condemnationis* 2 *Petr.* 2, 4. *et ab altera parte eos ita ad obsequium adstrictos habet, ut pro arbitrio et desiderio suo, absque Dei permissione, nil quidpiam in terris moliri et in homines aut animalia efficere valeant: vid. Job.* 1 *et* 2. 1 *Reg.* 22, 21. 22. *et Mat.* 8, 31. 32.; 4. *catenae judicii divini, quibus constricti a beata Dei communione sunt seclusi, separati a consortio bonorum angelorum, traditi propriae malitiae, nec unquam restituendi in gratiam Domini sui, a quo turpiter et malitiose defecerunt: ut adeo condemnati nil nisi amarissimos cruciatus saevissimosque animi dolores habeant exspectandos in illo aeterno, in quod in fine seculorum conjicientur, ignis atque sulphuris stagno sec. Apoc.* 20, 10. *coll. cum Mat.* 25, 41." —

2) Kritisch exeget. Kommentar z. den Briefen Petri u. Judä. Gött. 1852. S. 206 f.

ben, als wir zum Schaffen unserer Seligkeit nöthig haben. Hiezu genügt aber die Aussage, dass die Bösen im Himmel und auf Erden dem Gerichte Gottes verfallen sind, dass auch für den Teufel und seine Engel das ewige Feuer bereitet ist (Matth. 25, 41). Aber die angezogenen Stellen stehen keineswegs vereinzelt in der Schrift, so dass man berechtigt wäre, ihres Inhalts durch Hinweisung auf das deuterokanonische Ansehen der beiden Briefe sich zu entledigen; sie haben vielmehr ihre feste kanonische Grundlage schon im A. Testamente, in der grossen, das Gericht und die Erlösung in umfassendster Allgemeinheit verkündigenden, Weissagung des Propheten Jesaja C. 24, wo es V. 21 f. wörtlich heisst: „und es geschieht an jenem Tage wird der Herr heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe (d. h. die geistigen Mächte des Himmels) und die Könige der Erde auf der Erde, und sie werden versammelt zusammen gebunden zur Grube und verschlossen im Verschluss, und nach vielen Tagen werden sie gestraft werden.“ Hier finden wir die Grundzüge für die Bindung und Bestrafung der bösen Engel, welche Petrus und Judas im Lichte des neuen Bundes klarer und bestimmter ausgesprochen haben. Zur Erklärung dieser apostolischen Aussprüche bedarf es also nicht der Herbeiziehung ähnlich lautender Aussprüche im Henochbuche; da diese selbst aus jener Weissagung des Jesaja geflossen sind, und das Verständniss der apostolischen Aussprüche nicht aufhellen, sondern weil durch Vermischung von Wahrheit und Irrthum getrübt, nur den Blick von der richtigen Erkenntniss der einfachen, lauteren Schriftwahrheit abziehen können.

Das Sytsem des Gnostikers Basilides,

mit Rücksicht auf die neu entdeckte Schrift φιλοσοφούμενα dargestellt

von

E. Gundert.

Zweiter Artikel.

Das System des Basilides nach den bisher bekannten Quellen.

A. Nach Clem. Al., Orig. und *disputat. Archel. et Manetis.*

a) Der Vorzug, welchen die Mittheilungen des alexandrinischen Clemens über Bas. vor denen des Iren. und Epiph.

verdienen, ist von allen Kirchenhistorikern anerkannt mit Ausnahme Matters, welcher den Unterschied zwischen den beiderseitigen Nachrichten nicht damit erklärt wissen will, dass Clemens die Ansichten des Bas., Iren. und Epiph. dagegen, wo sie abweichen, die seiner Schüler darstellen, sondern daraus, dass Irenäus von dem Systeme dieses Gnostikers *ex professo* handle, während Clemens nur einige seiner Ansichten bekämpfe. Indessen hätte Niemand so sehr Ursache gehabt, die Vorzüglichkeit des clementinischen Berichtes hervorzuheben, als gerade der letztgenannte Gelehrte. Nicht nur richtet er sich in der Folge doch thatsächlich nach dem von ihm verworfenen Grundsatze, wie diess Gieseler in seiner Recension nachgewiesen hat, sondern er entnimmt auch eben jenem alexandrinischen Kirchenvater, um nur zu einem pathetischen Schlusse zu kommen, mit völliger Willkühr einige Stellen, die er ohne Weiteres von Bas. auslegt, obgleich dieses Gnostikers in dem ganzen vorangehenden Theile des betreffenden (siebenten) Buchs der Stromata auch nicht mit einer Sylbe Erwähnung geschieht [1]). Man lese *Clem. strom. VII. p.* 708 u. *p.* 742 nach und man wird auch nicht

[1]) Matter äussert sich folgendermassen (vergl. S. 64 in der Uebersetzung): „Ein solches Ende nahm eine Secte von Theosophen, über welche die eigenen Worte des *Clemens v. Alex.* also lauten: „„Der Cult dieser Gnostiker besteht in einer unablässigen Achtsamkeit auf ihre Secte und im Nachdenken über die Gottheit als die unerschöpfliche Liebe. Ihre Wissenschaft hat 2 Theile: der erstere beschäftigt sich mit den göttlichen Dingen, betrachtet die Grundursache, durch welche Alles geworden ist und ohne welche Nichts ist von Allem, was ist; erforscht das Wesen der Dinge, die sich gegenseitig durchdringen und verbinden, befragt die Kräfte der Natur und untersucht, zu welchem Ziele sie führen. Der 2te Theil handelt von den menschlichen Dingen und von den Verhältnissen des Menschen, was er ist von Natur und was er nicht ist und was er thun und leiden soll. Hier untersuchen sie das Laster und die Tugend, das Gute und das Böse und das Gleichgültige, oder die Mitteldinge.““ „Dieser Schilderung fügt Clemens noch bei:“ „„Bas. sagt, man müsse den höchsten Gott nicht blos an gewissen Tagen, sondern sein ganzes Leben hindurch auf alle mögliche Weise verehren. Der Gnostiker betet, weil er weiss, dass man überall beten kann und dass das Gebet immerdar erhört wird.““ Diese Citate sind zusammen geworfen aus: 1) Strom. VII. *p.* 700: „Der Gottesdienst des Gnostikers besteht in einer beständigen Pflege seiner Seele und im Nachdenken über das göttliche Wesen als die unerschöpf-

den geringsten Anhaltspunkt finden, durch welchen man veranlasst seyn könnte, an Bas. zu denken. Nur Ein Umstand macht es begreiflich, wie Matter in dem Bestreben, eine weitere Quelle zu erschliessen, seine Aufmerksamkeit gerade auf die genannten Stellen richten konnte. Sowohl *p.* 708 nämlich als *p.* 743 kommt ein an *Βασιλείδης* erinnerndes Wort vor, indem das einemal Gott als *βασιλεὺς* und *παμβασιλεὺς*, das anderemal das Leben des wahren Gnostikers als *ὁδὸς βασιλικὴ, ἣν τὸ βασιλικὸν ὁδεϑεῖ γένος* (vgl. 1 Petr. 2, 9) bezeichnet wird. Dass beidemal kein unmittelbarer Zusammenhang mit der citirten Stelle statt findet, war natürlich kein Grund, auf sie zu verzichten. Jetzt erst ist klar, was die vor die Entwickelung des basilidianischen Systems gestellte Bemerkung soll, dass der griechische Name Bas. wahrscheinlich nur eine Uebersetzung aus dem Syrischen sei, wie später der Name Prophyrius. Das Wort tritt dadurch der Appellativbedeutung näher und kann zur Begründung jener erwähnten Auffassungsweise dienen. Doch wusste sich dieser Franzose noch auf weit einfacherem Wege vor etwaigen Angriffen zu sichern, indem er nämlich mit Verschweigung der Seitenzahl, welche er sonst anzugeben pflegt, nur die Bemerkung hinwarf, dass alle diese einzelnen Züge aus dem siebenten Buche der Stromata genommen seien. Es kann nicht unsere Absicht seyn, durch dergleichen Mittel uns mit neuen Urkunden zu bereichern, wohl aber werden die schon vorhandenen und bekannten einer näheren Prüfung unterzogen

---

liche Liebe." 2) Strom. VII. *p.* 708: „Das sichere Erkennen und Verstehen der Begriffe verdient den Namen Wissenschaft, deren erster von den göttlichen Dingen handelnder Theil die Grundursache, ferner die Kraft zu erforschen hat, durch welche Alles, und ohne welche Nichts geworden ist, sodann das, was die Dinge durchdringt, was sie umschliesst, was verbunden, was getrennt ist, welche Ordnung jedem dieser Dinge zukommt und welchen Beitrag an Kraft und Dienstleistung sie geben; der zweite von den menschlichen Dingen handelnde Theil dagegen das Wesen des Menschen, was für ihn naturgemäss, was naturwidrig ist, wie er handeln oder leiden soll, seine Tugenden und Laster, Güter, Uebel und das in der Mitte Liegende." 3) S. 742: „Sein (des Gnostikers) ganzes Leben ist Gebet und Umgang mit Gott; und wenn er rein von Sünden ist, wird ihm durchaus zu Theil werden, was er nur will." Es braucht nicht erst erwähnt zu werden, dass jedesmal unter dem *γνωστικὸς* das Ideal des Gnostikers zu verstehen ist, dessen Beschreibung sich der Kirchenvater eben *p.* 700 ausdrücklich zu seiner Aufgabe gemacht hat.

werden müssen. Ueber die Lebensumstände des Bas. erfahren wir durch Clem. Al. nur Weniges; er wird *p.* 764 unmittelbar nach den Aposteln unter denen genannt, welche die Häresen ersonnen[1]) und um die Zeit Hadrians und des älteren Antoninus gelebt haben[2]); Iren. führt ihn neben Saturnin als Schüler Menanders an; ebenso *Eus. h. e. IV,* 7. *Epiph. haer.* 23. und Theodoret *fab. haer.* 2., und während Firmilian sagt, Valentin und Bas. haben nach den Aposteln und zwar lange nachher gegen die Kirche gekämpft, wird er von *Hier. adv. Luciferianos* geradezu unter die Häretiker des apostolischen Zeitalters gerechnet. Nach *Epiph. haer.* 31. folgte Valentin der Zeit nach auf Bas., Saturnilus, Ebion, Cerinth und Merinth, „denn alle diese haben gleichzeitig und nicht lange vorher gelebt, nur dass Cerinth, Merinth und Ebion mit Simon in etwas frühere Zeit fallen." Da bei dieser Aufzählung die ältesten Häretiker zuletzt genannt werden und Epiph. wie Iren., Eus., Theodoret und Philastrius den Bas. nach Saturnin anführt[3]), so glaubte Tillemont daraus folgern zu müssen, dass letzterer der ältere sei. Dieser Schluss hat jedoch nichts Zwingendes, da die erwähnte Erscheinung auch nur Folge der Darstellung seyn kann, welche sich von dem Samaritaner Menander zuerst dem gleichfalls in Syrien lebenden Saturnil zuwandte, ehe sie dem Bas. in den entlegenen Nomos Alexandriens folgte, wohin er aus Syrien gezogen zu seyn scheint. Gesteht ja doch Epiph. selbst ausdrücklich zu, dass er nicht wisse, welcher von beiden dem andern das Gift seiner Lehre mitgetheilt habe. Sein Aufenthalt in Syrien konnte ihm Gelegenheit bieten, sich mit der persischen Religionslehre bekannt zu machen; doch ist die Annahme Routh's, *rel. sacr. IV. p.* 275 u. Foucher's[4]), dass er auch nach Persien gekommen sei, nicht nothwendig, da Archelaus auch blos durch den Character seiner Lehre bestimmt worden seyn kann, ihn in geographische Verbindung mit Persien zu bringen, gerade wie Matter zu der Vermuthung, er habe Alexandrien nicht mehr verlassen, keinen andern Grund hat, als den, „dass sich seine Lehren vollkommen durch die von ihm dort vorgefundenen erklären lassen." Wenn *Stromata p.* 539 statt *Βασιλείδης*, *ὑποστατὰς* der Randglosse gemäss *ἀποστατήσας* (besser wohl: *ὁ ἀποστάτης*) zu lesen wäre, so würde ihn gar der Vorwurf des Abfalls

1) Philastrius nennt ihn *haersiarcha.*

2) In dieselbe Zeit setzt ihn *Hier. de vir. ill. XXI*, *p.* 87.

3) In den apost. Const. wird er vor Saturn. genannt.

4) Vgl. Matter S. 24.

treffen; aber am einfachsten und besten ist es wohl jenes ὑποστατὰς in ὑποστατήσας zu verändern; jedenfalls könnte auch bei jener Conjectur nur an seine Heterodoxie gedacht werden; denn eine wirkliche Verläugnung des Christenthums wäre ihm nicht nur an einer so vereinzelten Stelle vorgeworfen worden. *P.* 506 wird eine Stelle „aus dem 23. Buche seiner Exegetika" citirt; nun hatte er nach Agrippa Castor (bei *Eus. h. e. IV,* 7,) 24 Bücher εἰς τὸ εὐαγγέλιον geschrieben, wozu Valesius bemerkt, dieses Evangelium sei vielleicht sein eigenes gewesen, denn nach *Orig. hom. I. in Lucam, Ambrosius in prooem. b. Lucae, Hier. praef. in Matth.* habe er selbst ein Evangelium geschrieben und mit seinem eigenen Namen bezeichnet. Fabricius (zu *Hier. de vir. ill. c.* 21.) meint dagegen, Origenes, Ambrosius und Hieronymus verstehen unter dem Evangelium des Bas. eben seine Exegetika. Letztere Ansicht ist entschieden unrichtig; schon Routh führt, um sie zu widerlegen, die Worte des *Or. in Macarii orationibus in Lucam* an: „dieses ist gesagt gegen die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten, denn auch sie lesen so in ihrem Evangelium (ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ)." Dieser Gelehrte erwähnt nun in seiner äusserst verdienstvollen Untersuchung *rel. sacr. IV. p.* 35. auch der *odae Basilidis* neben den Psalmen Valentins und hält jenes gemeinsame Evangelium für identisch mit einem Psalmbuche, welches die genannten Secten gehabt haben, da doch das marcionitische Evangelium nicht darunter verstanden seyn könne, und das Fragment des murat. Canons mit den Worten schliesse: „von Arsinous aber oder Valentin oder Miltiades nehmen wir gar Nichts an, welche auch ein neues Psalmbuch für Marcion zusammenschrieben *una cum Basilide Assianum Cataphrygum constitutorem*" (vielleicht: *Asianorum Cataphrygum constitutore*). Aber hiegegen scheint bemerkt werden zu müssen, dass Psalmen kein Evangelium sind. Will man daher dem Verf. des murat. Canons, der doch seine Ignoranz mit den letzt angeführten Worten zur Schau trägt, in diesem Stücke überhaupt Glauben schenken, so muss man ausser dem gemeinsamen Psalmbuch doch noch ein gemeinsames Evangelium annehmen, und dieses wird wohl kein anderes seyn, als die παραδόσεις des Matthias, aus welchen Clemens *p.* 380 den Spruch citirt: „verwundere dich über das Daseiende" [1]). Gesehen hat Clemens diese Schrift nicht, sie scheint vielmehr ausschliess-

1) „Der Anfang der Philosophie ist die Verwunderung, wie Plato im Theätet sagt und Matthias in den „„Ueberlieferungen,"" indem er ermahnt: verwundere dich über das Daseiende." Man

liches Eigenthum einer Secte gewesen zu seyn; denn *p.* 748 sagt er: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι*, und *p.* 765 heisst es ganz allgemein: „die Basilidianer, Valentinianer und Marcioniten rühmen sich, die Meinung des Matthias anzuführen." Nimmt man vollends die Worte des Hippolytus Capitel 230. (worüber unten) hinzu, so erscheint als das Sicherste anzunehmen, dass es zwar eine Schrift unter dem Namen *παραδόσεις Ματθίου* gab, dass sie aber nicht dem Matthias selbst in dieser schriftlichen Form beigelegt wurde, sondern dem Bas., welcher die von ihm geltend gemachte mündliche Geheimlehre des Matthias in einem bald nach dem vorgegebenen *autor primarius*, bald nach dem *autor secundarius* benannten Evangelium fingirte. Also sind die *παραδόσεις Ματθίου*, das *εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην* und jenes Evangelium, zu welchem er nach Agrippa 24 Bücher geschrieben haben soll, ein und dieselbe Schrift, welche auch von den Valentinianern und Marcioniten, jedoch mit characteristischen Aenderungen (daher z. B. von einem wohl mit dem *evangelium veritatis Ir. p.* 224 identischen *ev. Valentini* die Rede ist) benutzt worden seyn könnte. Doch dürfte es gewagt seyn, über den Gebrauch gemeinsamer Schriften bei verschiedenen häretischen Secten irgend etwas Positives behaupten zu wollen. Bei ihrer Vertheidigung gegen orthodoxe Christen konnten sie sich leicht auf Werke berufen, denen sie sonst keine Autorität zuerkannten. Dass er sich auch um eine Psalmensammlung bemühte, ist nicht unwahrscheinlich, und die von Routh erwähnten *odae Basilidis* nebst jener Bemerkung des muratorischen Canons beweisen wenigstens, dass die Secte ein eigenes Liederbuch besass, wie diess ja ein unumgänglich nothwendiges Bedürfniss jeder christlichen Genossenschaft ist (so theilt uns Hippolytus z. B. auch von den Naassenern einen Hymnus mit, in welchem alle Mysterien enthalten seyn sollten). Sein Sohn Isidor trat in die Fussstapfen des Vaters ein, dessen System er gegen die innere Auflösung wie gegen Angriffe von aussen zu schützen suchte.

Diese wenigen Notizen über Leben und Schriften des Bas. können doch als Grundlage zur Beurtheilung seines formellen Standpunktes dienen, über welchen wir zuerst ins Reine kommen müssen, ehe wir seine Lehre in materieller Hinsicht betrachten.

---

darf daraus nicht auf eine platonische Anschauung dieser Paradoseis schliessen, so wenig als bei dem Hebräerevangelium, aus welchem für dieselbe Proposition ein Spruch citirt ist.

aa) **Formeller Standpunkt des Bas., Verhältniss zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum.**

Wie schon in der inneren Consequenz des Systems ein Beweis für den Zusammenhang der vorchristlichen und christlichen Welt liegt, kann erst in dem zweiten, materiellen Theile dieses Abschnittes gezeigt werden. Je mehr der Unterschied zwischen dem Zustand des in der Welt befindlichen Hyperkosmischen vor und nach der Erlösung über dem Kampfe des Kosmischen und Hyperkosmischen verschwindet, um so mehr tritt auch der Gegensatz zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum vor dem absoluten Dualismus der in allen diesen 3 Religionsformen enthaltenen göttlichen Elemente in der Welt in den Hintergrund zurück. Die unterste Stufe nimmt natürlich das Heidenthum ein; aber schon hier findet eine doppelte Entwickelungsreihe statt, eine weltliche und eine überweltliche, so jedoch, dass letztere in gleicher Weise nur den niedrigsten Grad des Hyperkosmischen bezeichnet, wie jene des Kosmischen. Wichtig ist in dieser Hinsicht die Stelle *Clem. strom. VI. p.* 641 f., über welche Neander, genet. Entwickl. der gnostischen Syst. S. 64 f. und Baur, Gnosis S. 227—230 zu vergleichen sind. Zwar ist hier nur von Isidor die Rede als einem, der wie Valentin die Wahrheit zum Gemeingut der Menschheit mache, aber der ausdrückliche Zusatz ὁ *Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητής* berechtigt uns zu einem Schluss von dem Sohn auf den Vater. In der nun angeführten Stelle aus den Exegetika zu der Prophetie Parchocs beruft sich Isidor auf Behauptungen der Attiker und des Aristoteles in Betreff der Dämonen, setzt jedoch hinzu, diese Lehre habe er (Arist.) ohne es zu gestehen von den Propheten genommen; überhaupt haben, heisst es im Folgenden, die Philosophen aus den Propheten geschöpft; sie sollten aber zuvor lernen, was die geflügelte Eiche und der über sie ausgebreitete bunte Mantel sei und was Pherecydes in seiner allegorisirenden Theologie sonst auf Grund der Prophetie Hams behauptet habe. Hieraus ergibt sich Folgendes: 1) Bas. erkennt der Prophetie den Vorzug vor der hellenischen Philosophie zu, ganz wie in Platos Timäus jener alte Aegyptier sagt: Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες, vgl. auch Neander Kirchengesch. S. 690. 2) Diese Prophetie ist, wie Baur gegen Neander nachgewiesen hat, nicht die jüdische Prophetie allein, ja Isidor scheint an diese hier gar nicht gedacht zu haben, denn er schreibt, wie der Augenschein zeigt, Exegetika zu der Prophetie Parchocs, ohne Zweifel eines der Propheten, von denen Agrippa Castor bei Eus. sagt, Bas.

habe sich den Barkabbas[1]) und Barkoph zu Propheten ernannt und dazu noch einige Andere, welche nie existirten, genommen und ihnen barbarische Benennungen beigelegt, um denen, welche vor dergleichen in Staunen gerathen, Respect einzuflössen. Aehnlich lautet die Parallelstelle bei Theodoret: „Bas. hatte auch Propheten, Barkabas und Barkoph *καὶ ἑτέρους τινὰς παραπλησίως βαρβάρους*,“ womit zu vergleichen sind die Worte aus dem 13ten Buch seiner *Tractatus* (wohl der Exegetika) *in Arch. et Man. disp.*; „Stehe ab von der eitlen, vorwitzigen Zerfahrenheit und lass uns vielmehr auch die Untersuchungen der Barbaren über das Gute und Böse und ihre Ansichten über alle diese Gegenstände ins Auge fassen. Denn Einige von diesen sagten, es gebe 2 Principien des Alls u. s. w.“ Das Dritte, was aus obiger Stelle des Clem. zu folgern ist, bezieht sich auf die positive Frage, welches die Religionslehre sei, auf die Bas. die Grundgedanken seines Systems zurückgeführt wissen wolle. Jener Pherecydes ist ohne Zweifel einer der *βάρβαροι*, auf deren Prophetie sich Bas. berufen haben soll. Diess gewinnt um so grössere Wahrscheinlichkeit, wenn Syrien, welches er in den Katalogen der 7 Weisen vertrat, vergl. *p.* 299, die gemeinsame Heimath beider war. Einige Proben von seinen Allegorien finden sich *p.* 567 f. Dort werden die Aegyptier und Scythen nebst Pherecydes (vielleicht = Barkoph?) unter dem Namen *βάρβαροι* begriffen und dadurch einerseits den Juden, von welchen *p.* 566 die Rede war, andrerseits den Hellenen *p.* 568 gegenübergestellt. *Orig. contra Cels. I*, 16. wird er neben dem Perser Zoroaster genannt, und Celsus schliesst ihn mit in die Zahl der Weisen ein, deren Lehren in Bücher niedergelegt seien, und bis heute beobachtet werden. Seine Schrift hatte auch nach Orig. einen durchaus tropologischen und allegorischen Character, *c. Cels.* I, 18. Zur Erklärung der „geflügelten Eiche“ und „des bunten Mantels“ erinnert Neander an *Cl. str. VI. p.* 621. *Or. c. Cels. VI*, 42. *Pherecydis fragm.* von Sturz S. 51. Jene sei Symbol der Natur[2]), dieser des Sternenhimmels; vgl. auch Baur a. a. O. S. 228. Entsprechend der Behauptung Isidors, dass Pherecydes aus der Prophetie Hams geschöpft habe, heisst es in dem Citat aus Celsus nach der Erwähnung des von Pherecydes geschilderten Kampfs zwischen Kronos und Ophioneus: „Dasselbe bedeuten auch die Mysterien von den Titanen und

1) Die Etymologie bei *Epiph. haer.* 27, *p.* 83 *num.* 2.

2) Vgl. auch Philo *de plant. Noe.*: *τὸ δὲ παμμέγεθες καὶ παμφορώτατον ἔρνος ὁ κόσμος οὗτος.*

Giganten, von welchen erzählt wird, dass sie mit den Göttern gekämpft haben, und die ägyptischen (Mysterien) über Typhon, Horos und Osiris.“ Dadurch dürfte die Andeutung Baurs, dass in Ham vielleicht eine nähere Beziehung auf Aegypten liege, bestätigt werden. Zwar bemerkt Philo *ex Sanchun. apud Eus. praep. ev.* 1, 10., dass Pherecydes *παρὰ Φοινίκων λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε*, aber sollte auch ja damit etwas Anderes gesagt seyn, als dass Phönicien sein Vaterland gewesen sei, so könnte er dessen ungeachtet ägyptische Mythen zur Grundlage seiner allegorisirenden Theologie gemacht haben. Die Phönicier hatten zwar eine Schlangengottheit neben den Sterngöttern, aber von einem Kampf dieser beiden Mächte wissen sie Nichts [1]). Jedenfalls, und auf diesen Umstand kommt es hier allein an, leitet Isidor die Theologie des Pherecydes von der Prophetie Hams ab. Ham (Chemmis) aber war Vater Mizraims, und dass er von Noah verflucht wurde, war für Bas. nicht nothwendig ein Hinderniss, sich auf ihn zu berufen. Zur Noth liess sich jene Erzählung allegorisch erklären von dem Unterschiede des in die Geheimnisse der Gottheit eingedrungenen Stammvaters der Mysterientheologie und der Uneingeweihten. Sodann ruhte ja der Fluch zunächst nur auf Canaan, wesshalb Philo den Ham von der habituellen, den Canaan von der actuellen Sünde deutet I, 399. Dass die Häretiker jener Zeit in Ham nur den uralten Stammvater einer Völkerfamilie, nicht aber den mit Fluch beladenen Bösewicht sahen, erhellt unter Anderem auch aus Hippol. *p.* 143, wo die Sethianer, um zu beweisen, dass es 3 Grundprincipien gebe vergl. *p.* 138, sich auf die Dreitheilung von Sem, Ham und Japhet neben der von Abraham, Isaak und Jacob berufen. Nach Aegypten weist uns schon der Name Isidor, ferner die Idee einer im Kosmos zurückgelassenen, gleichsam verlornen und wiedergefundenen *υἱότης*, die kastenartige Abstufung der Menschen, die Seelenwanderung und die Lehre von 365 Himmeln, welche nicht wohl mit dem Weltjahr der Perser (denn dieses dauert 12000 Jahre), auch nicht mit dem Sonnenjahre in Verbindung gebracht werden kann, da auch hier gerade der Hauptpunkt in der Parallele, die Zahl 365 wegfiele, sondern nur mit den 365 Tagen des gewöhnlichen Jahrs, dessen Erfinder die Aegypter waren (Herod. II, 4.), und mit ihren 360 der letzten Emanation angehörigen Göttern, welche auf die erste Reihe von 8 und

1) So spricht Philo auch von einem phönicischen Gotte Taaut, „den er nirgends her haben kann, als aus Aegypten;“ vgl. Stuhr, allgem. Gesch. d. Rel. d. h. Völker 1. Th. S. 442.

die zweite von 12 Gottheiten (II, 43. 46.) folgten (vgl. Matter a. a. O. S. 17, welcher das Fehlen der letzten Fünfzahl aus der ursprünglichen Eintheilung des Jahrs in 360 Tage erklärt, wozu dann 5 Ergänzungstage mit eigenen Gottheiten gekommen seien). Die ägyptische Religion bewegt sich in dem grossen Gegensatze von Tod und Leben, und nichts ist natürlicher, als dass Bas. bei seinem Aufenthalte in Aegypten an die religiösen Vorstellungen dieses Landes anknüpfte, wenn auch bei ihm der Dualismus aus dem Physischen in's Ethische erhoben ist. Die Ideen, welche er aus Syrien mitbrachte, hüllte er in Aegypten in das Gewand der dortigen Volksreligion, und zwar nicht wohl aus Accommodation, sondern weil er selbst eine hohe Meinung von der altägyptischen Weisheit hatte. Hieraus geht zugleich hervor, dass es immerhin frei steht, eine Beziehung seines Systems zu dem in Syrien verbreiteten Parsismus anzunehmen. Ausserdem besass er gewiss hellenische Bildung, wie sie in Alexandrien zu Hause war, aber wenn sie auch nicht ohne Einfluss auf seine Lehre bleiben konnte, so machte er es sich doch zur Aufgabe, der Prophetie der *βάρβαροι* überall den Vorzug zuzuerkennen. Es darf demnach als gewiss angenommen werden, dass er auch in den heidnischen Religionen einen göttlichen Saamen erblickte. Eine höhere Bedeutung hat ihm schon das Judenthum (sofern sich der Judengott zu den heidnischen Göttermächten als *primus inter pares* verhält [1])). Durch diese Annahme eines ebenmässigen Fortschrittes in der göttlichen Offenbarung unterscheidet er sich von Marcion; und wenn Letzterer (wie auch Valentin [2])) sich für seine Ansichten auf den Apostel Paulus berief, so wollte Bas. einen Dollmetscher des Petrus Namens Glaukias zum Lehrer gehabt haben, *p.* 164. Was an diesen Nachrichten Wahres ist, muss dahin gestellt bleiben; sie sind nur in sofern bemerkenswerth, als Bas. sich damit selbst in engere Verbindung mit dem für judenchristlich geltenden Petrus setzt. Noch ist die Mittelsperson, Glaukias, in's Auge zu fassen. War dieser ein *ἑρμηνεύς*, also Kenner verschiedener Sprachen, die er im persönlichen Verkehr mit Fremden erlernt haben musste (denn die theoretische Erlernung durch Bücher hätte ihn nicht zu jenem Amte befähigt), so darf bei ihm wohl eine Kennt-

1) Nach Iren., Epiph. u. s. w. Da die Nachrichten des Clem. Al. hier nicht ausreichen, musste dieser Satz des Verständnisses halber aus den andern Quellen hereingezogen werden.

2) Welcher einen Vertrauten des Paulus, Theodotus, als Lehrer angab.

niss verschiedener Völker, und da er Dollmetscher eines Apostels war, der eine neue Religion zu verkündigen hatte, eine Kenntniss der jenen Völkern eigenen religiösen Vorstellungen vorausgesetzt werden. Insofern würde er sich, falls überhaupt jenen Notizen zu trauen ist, sehr gut zum Lehrer eines Gnostikers eignen, der so mannigfaltige Elemente in sein System verschmolz. Ausserdem rühmte er sich, wie wir sahen, des Besitzes einer durch den Apostel Matthias überlieferten geheimen Tradition, und hierin liegt ein deutlicher Beweis dafür, dass er sich der Differenz zwischen seiner und der offenkundigen apostolischen Lehre (die des Petrus mit eingeschlossen) wohl bewusst war, dass wir also auch nicht berechtigt sind, ihn mit Neander geradezu unter die an das Judenthum sich anschliessenden Gnostiker zu zählen.

bb) Materieller Inhalt seines Systems.

1) Theologie und Kosmogonie. „Indem Moses," sagt Clemens *p.* 583., „verbot, an vielen Orten Altäre und Haine zu errichten und dagegen Einen Tempel Gottes auferbaute, verkündete er, dass die Welt *μονογενὴς* sei, wie sich Bas. ausdrückt, und dass es, was dem Bas. nicht mehr beliebt, nur Einen Gott gebe." Diess erinnert zunächst an Philo *de mundi opif.* §. 61., wo es heisst, man könne aus der Schöpfungsgeschichte des Moses hauptsächlich fünferlei lernen: 1) dass ein Gott existire, 2) dass es nur Einen Gott gebe, 3) dass die Welt geschaffen, 4) dass nur Eine Welt geschaffen sei, und 5) dass Gottes Vorsehung immer über sie wache; und an Plato's Timäus, welcher mit den Worten schliesst: So mit Allem in Fülle versehen ward diese Welt vollkommen, Ein Himmel, *μονογενὴς ὤν* (letzteres, sofern die Welt kein Gattungsbegriff, sondern so zu sagen nur in Einem Exemplar vorhanden ist, wie der Phönix bei *Clem. rom.*, der dort auch *μονογενὴς* heisst). Dieser Ausspruch des Bas. könnte im Widerspruch mit seiner Lehre von 365 Himmeln zu stehen scheinen, aber offenbar will er damit nur sagen, dass überall die gleiche Ordnung gelte. Was hat nun die Errichtung von Altären an verschiedenen Orten mit der Annahme mehrerer Welten zu thun? Antw. Indem Jemand an einem anderen Orte wieder einen Altar errichtet, nachdem er diess schon an einem ersten gethan hat, zeigt er damit seine Besorgniss an, dieser zweite Ort möchte nicht mehr unter denselben Gesetzen stehen, wie jener erste, er möchte für sich ein abgeschlossenes Ganze bilden, das einen besonderen Herrscher habe. Ob also ein Raum eine besondere Welt bilde, hängt davon ab, ob er einen besonderen Herrscher hat; ist dagegen überall, man mag kommen, wohin

man will, dasselbe Weltgesetz, dieselbe Weltregierung, so bedarf es für besondere Orte keiner besonderen Altäre. So behauptete nun auch Bas. die Einheit der Welt, nicht nur der Erde, sondern aller 365 Himmel, welche der Eine Abrasax regiere. Man sieht demnach, dass die Lehre von der Einheit der Welt vollkommen zusammenfällt mit der Lehre von der Einheit des Weltherrschers. Um so auffallender ist der Zusatz, durch jenes Verbot sei auch angezeigt, dass es nur Einen Gott gebe, was Bas. nicht mehr gelten lasse. Der Sinn kann nur folgender seyn: 1) Bas. lehrt die Einheit der Welt und die Einheit des Weltherrschers; diese beiden Thesen stehen fest und sind mit den Worten *μονογενῆ κόσμον* ausgedrückt; aber 2) er lehrt ausser dem Weltherrscher noch einen andern Gott, der nicht wie jener mit der Welt in Berührung steht und auch nicht eine eigene Welt hat — sonst gäbe es ja 2 Welten —, sondern über Mächte verfügt, welche für weltliche Begriffe ganz incommensurabel und völlig heterogen sind, mit andern Worten: Die Welt hat ihren Gott und das Ausserweltliche, oder, um proleptisch zu reden, Ueberweltliche hat auch seinen Gott. Hierher gehört die *p.* 508 erwähnte Behauptung des Bas., es sei der Wille Gottes 1) dass wir Alles lieben, da Alles mit Allem im Verhältniss stehe, 2) dass wir Nichts begehren und 3) dass wir Nichts hassen. In Allem vollzieht sich der Rathschluss des überweltlichen Gottes und seinen Zwecken muss zuletzt selbst das Böse und das Uebel dienen; desshalb sollen wir Alles lieben; aber 2) der überweltliche Gott hat mit der Welt Nichts gemein; wer ihm angehören will, darf sich nicht mit Weltlichem beflecken, daher das 2. Gebot; das 3. Gebot fällt im Grunde mit dem ersten zusammen; der Hass wäre selbst etwas Weltliches; wir würden also auch durch den Hass gegen Dinge dieser Welt nur unsern kosmischen Character an den Tag legen; „die Seele der Weisen hat eine der Welt fremde Erwählung empfangen, sagt Bas., denn sie ist hyperkosmisch,“ wo nun Clm. entgegnet, dieses verhalte sich nicht so, „*ἑνὸς γὰρ τὰ πάντα θεοῦ* [1])“. Es giebt nicht etwa einen Gott für das Weltliche und einen Gott für das Ueberweltliche, sondern Einer ist Herrscher über Alles. Sehr gut passt hiezu die gegen Bas. *p.* 507. erhobene Beschuldigung, dass er den Teufel vergöttere. Wäre der Sinn, er lade auf Gott die Schuld der Verfolgungen, welche die Christen dem Teufel zuschrieben, so hätte der Vorwurf eher lauten müssen, er habe Gott verteufelt. Aber Clm. will vielmehr sagen, er

---

1) *P.* 540.

mache den Urheber jener Verfolgungen zu einem Gott, indem er ihn als den ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου selbst bei den Verfolgungen nur den Willen des höchsten Gottes ausführen lasse; nun sehen alle Christen jenen Urheber für den Teufel an, und bei Bas. selbst hat er eine ähnliche Bedeutung, folglich vergöttert er den Teufel. Glauben wir unserem Kirchenvater auf's Wort, so lehrte Bas. mehr als Einen Gott, er lehrte einen Gott dieser Welt und einen überweltlichen, und denjenigen Geist, welchen man sonst für den Teufel hielt, machte er zu einem Gott, nämlich eben zu jenem Weltgotte, denn zum Beherrscher der hyperkosmischen Region konnte er ihn natürlich nicht machen. *P.* 509. heisst es ausdrücklich, er leite die Verfolgungen von dem Archon ab und Clm. sucht ihm nachzuweisen, dass damit doch auch auf die πρόνοια, auf den Allherrscher (ὁ τῶν ὅλων θεός) ein Makel falle, da ja der Archon nur den Anstoss gebe; es ist also klar, dass der Archon bei Bas. insofern die Stelle des Teufels vertritt, als er zum Urheber des Uebels gemacht wird, welches die rechtgläubigen Christen vom Teufel ableiten; vgl. Baur, Gn. S. 219. Jetzt erscheint auch die prägnante Bedeutung jenes αὐτὸς *p.* 375 in ihrem eigenthümlichen Lichte, wenn es dort nach dem Spruche: der Weisheit Anfang sei die Furcht Gottes, weiter heisst: Die Basilidianer sagen in der Erklärung dieses Spruchs, αὐτὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος, ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θεάματι παρ' ἐλπίδα εὐηγγελισμένον, καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελειωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει. Die Furcht setzt offenbar ein böses Gewissen, somit Sünde voraus, und das εὐαγγελίζεσθαι einen Zustand des Leidens, von dem der Archon jetzt erlöst wird. Dass er sich darüber freute, wie Neander erklärend hinzufügte und auch Hipp. berichtet, folgt aus den angegebenen Prämissen. Als Herr dieser Welt suchte er auch das Hyperkosmische, das sich im Kosmos befand, in seinem Bereich zu behalten, aber da diese Bestandtheile ein von dem seinigen völlig verschiedenes Wesen hatten, war es ihm nicht möglich, sie sich zu assimiliren, sie waren ihm, so zu sagen, eine unverdauliche Speise, daher er froh ist, ihrer los zu werden. Das Folgende, wo von der ausscheidenden, sondernden, vollendenden und wiederherstellenden Weisheit gehandelt wird, ist nicht so zu verstehen, als wäre jetzt diese Weisheit vom Archon selbst ausgegangen, sondern der φόβος wurde die ἀρχὴ σοφίας, weil durch ihn das Hin-

derniss, welches ihrer Thätigkeit im Wege stand, nämlich der Widerstand des Archon, weggeräumt wurde. Doch wäre immerhin Neanders Conjectur τῷ ἐπὶ πᾶσι annehmbar, sofern nur nicht unter dem προπέμπειν eine selbstthätige mit innerer Betheiligung zu vollziehende Handlung verstanden werden soll, sondern vielmehr das Aufhören einer Thätigkeit, indem der Archon die ἐκλογή nicht länger im Verschluss behält. Man vgl. hierüber Neand., Kircheng. I. S. 694. Anm. Von einem Niederlegen des lästigen Weltregiments ist zwar beim Archon weder nach den Nachrichten der älteren noch der neuaufgefundenen Urkunden die Rede, wohl aber von einem Freigeben der auserwählten Naturen, mit deren Eingehen in das Reich der Herrlichkeit all der Kampf, die Mühseligkeit, das erfolglose Ringen der Creatur nach dem, was über ihre Kräfte und ihr Wesen hinausgeht, und damit auch das Leiden des Weltherrschers ein Ende nimmt. Wirkt daher der Archon zu jener φυλοκρίνησις mit, so thut er diess, weil es in seinem eigenen Interesse ist, und nicht, weil er etwa hyperkosmische Keime in sich hat; er verfolgt die Auserwählten, und indem nun diese durch die vom Archon über sie verhängten Leiden der kosmischen Elemente, welche sich ihnen angehängt haben, ledig werden, hört auch die Herrschaft des Archon über sie auf, der sie eben damit τῷ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει. Bei der Lesart ὁ ἐπὶ π. ist der Sinn der gleiche, denn sofern die dem Archon widerfahrende Offenbarung des höchsten Gottes den Eintritt der Sonderungsperiode bewirkt, ist in letzter Instanz der ὁ ἐπὶ πᾶσι die Ursache des προπέμπειν; er gibt die Schaar der Auserwählten frei und entlässt sie aus der Hand des Archon. Unklar ist die Bemerkung, welche Jacobi a. a. O. S. 35. zu unserer Stelle macht, es handle sich hier nicht um eine Art der Freilassung des Hyperkosmischen aus der Macht des Demiurgen und der Zurückgabe desselben an den ϑεὸς ἄῤῥητος, *sed potius de magno Archonte exceptas facultates divinas ad inferas regiones deducente*, und darum sei auch Neanders Conjectur verwerflich. Wenn irgend etwas, so steht das fest, dass ὁ ἐπὶ πᾶσι nun und nimmermehr der Archon seyn kann; ist ja doch kurz zuvor und in dem gleichen Zusammenhange von Einem die Rede, der höher ist als der Archon, nämlich „dem dienstbaren Geist," ein Ausdruck, welcher von selbst in sich schliesst, dass auch über diesem noch ein Anderer steht; wie kann also der Archon hier der dem Alles untergeben ist genannt werden? Sollte ja noch ein Beweis nöthig seyn, so lese man *p.* 509. nach, wo ὁ τῶν ὅλων ϑεὸς geradezu dem

Archon gegenübergestellt wird [1]). Jedenfalls ist weder im Clm. Al. noch im Hipp. irgend eine Stelle nachweisbar, derzufolge die Ausgiessung göttlicher Kräfte über die in niedereren Regionen sich bewegenden Creaturen durch den Archon vermittelt wäre, und noch weniger eine solche, nach welcher jene Mittheilung sich auch auf andere als überweltliche Naturen erstrecken würde. Clm. sieht also in der Lehre des Bas. den Principienkampf zweier Mächte, welcher zugleich mit der durch den h. Geist vermittelten Offenbarung in sein entscheidendes Stadium tritt; er hätte ihm nicht vorwerfen können, dass er mehr als Einen Gott lehre, wenn er diese zweite Gottheit nur als eine Emanation oder ein untergeordnetes Organ des höchsten Gottes, nicht als ein reagirendes feindliches Wesen von durchaus heterogener Natur aufgefasst hätte; sonst liesse sich ja nicht begreifen, warum es ein unterscheidendes Merkmal gerade des Bas. seyn sollte, dass er die Einheit Gottes aufhebe, da doch das Gleiche von allen Gnostikern behauptet werden konnte. Aber noch ein weiteres, drittes Princip kam im Bisherigen zur Sprache; es ist diess das *πνεῦμα διακονούμενον*, welches den gegenseitigen Verkehr der beiden Reiche vermittelt. Da von einer *φάσις* und einem *θέαμα* gesprochen wird, lag es nahe, jenen Vorgang, wie man bisher gewohnt war, mit der Taufe in Verbindung zu setzen; in der That ist auch nach *didasc. anat.* *p.* 792. *διάκονος* der eigentliche Name für die bei der Taufe Jesu erschienene Taube und nach Clm *p.* 340. feierten die Basilidianer „auch den Tag seiner Taufe.“ Darauf dürfte nun zwar kein Gewicht zu legen seyn, dass an allen 3 Stellen nur von den Anhängern des Bas. die Rede ist; aber um die Vereinigung mit den andern Quellen uns offen zu halten, müssen wir schon hier bemerken, dass diese Auffassung durchaus nicht die einzig mögliche ist, und noch weniger ist man zu dem weiteren Schlusse genöthigt, Bas. habe das höhere Princip in Jesu erst von seiner Taufe an datirt. —

Indem der überweltliche Gott die in ihm verschlossenen Eigenschaften zur Verwirklichung bringt, werden sie eben damit zu Hypostasen, deren jede sich in einer besonderen Weltperiode, die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη* wohl in der letzten realisirt. Alle zusammen bilden die Ogdoas. Das grösste Gewicht legte Bas. auf Gottes Gerechtigkeit; lieber nahm er

1) Dass hier von dem über die ganze Welt herrschenden Archon (nicht von der sogen. Hebdomas) die Rede ist, ergibt sich aus dem Zusammenhange; denn nur jener konnte das bewegende Princip der Weltentwicklung genannt werden.

verborgene Sünden der Märtyrer, ja selbst eine latente Sündhaftigkeit des Menschen Jesus an, ehe er zugab, dass Jemand ungerecht leide. Er hatte es bei Allem darauf abgesehen, von der Vorsehung jeden, auch den geringsten Makel fern zu halten [1]). Wenn er jedoch sogar den Erlöser für einen *ἄνθρωπος ἁμαρτητικὸς* erklärt, so ist der Grund hievon nicht nur in seinem Gerechtigkeitsbegriffe, sondern auch in seinem Dualismus zu suchen. „Bas. behauptet, dass die Seelen für die in einem früheren Leben begangenen Sünden in diesem die Strafe tragen, und zwar so, dass die auserwählten ehrenvoll durch den Märtyrertod, die andern durch eine angemessene Züchtigung gereinigt werden.“ Für die überweltlichen Naturen besteht die Sünde eben in ihrer Berührung mit der Welt. Da nun Jesus, der doch als auserwählt jenem höheren Reiche angehörte, nichts destoweniger, sofern er Mensch war, in Berührung mit der Welt stand, so musste auch eine sündhafte Neigung bei ihm angenommen werden; „denn Keiner ist rein vom Schmutze,“ und auch wer von hyperkosmischem Saamen stammt, hat doch, weil er einmal als Mensch auf Erden lebt, kosmische Elemente an sich, von denen er durch einen Läuterungsprozess erst gereinigt werden muss. Zu diesem Zwecke besteht eine *οἰκονομία τῶν καθαρσίων*, welche zunächst auf den Archon, in letzter Instanz aber auf die *πρόνοια* zurückgeführt wird. „Denn wenn auch die den Gang der Weltentwicklung leitende Vorsehung von dem Archon so zu sagen den ersten Anstoss erhält, so ist sie doch den Wesenheiten zugleich mit ihrer Entstehung von dem über das All gebietenden Gotte eingepflanzt.“ *P.* 509. „Sind,“ wendet Cl. ein, „die Läuterungsanstalten von der Vorsehung, so sind es auch die Strafen, *ὅπερ ἀσεβὲς ἐννοεῖν*.“ Bas. leitete also die Verfolgungen von dem Archon ab, um dem Vorwurfe, er mache Gott zum Urheber des Uebels, zu entgehen; da aber nach seiner Anschauung das Böse nicht den endlichen Sieg behalten darf, sondern selbst wider Willen zur Realisirung des Guten beitragen muss, so handelte auch der Archon nur nach dem Willen der Vorsehung, die den Wesenheiten eingepflanzt ist, so dass jede derselben das Gepräge ihrer Bestimmung von Anfang an in sich trägt. Das Wesen und die Bedeutung der Pronoia besteht hienach darin, dass jede Stufe des Seienden und jedes einzelne Ding mitten durch den die Weltentwicklung bedingenden Vermischungsprozess hindurch trotz aller Veränderungen, welche mit ihm vorgehen mögen, zuletzt ver-

---

1) Vgl. *p.* 506 f.

mittelst der nun erfolgenden φυλοκρίνησις sicher und mit unabwendbarer Nothwendigkeit die ihm immanente Bestimmung erreicht (φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται). Es fragt sich jetzt nur, wie die Ableitung der Verfolgungen von dem Archon sich damit reimen lässt, dass er doch schon längst die Kunde von dem höchsten Gott erhalten hat. Man könnte darauf die Antwort geben, dass jener Vorgang eben nicht als eine Bekehrung des Archon zu fassen sei. Aber dem Bericht des Hipp. zufolge bekannte er seine Sündhaftigkeit, worin wenigstens soviel liegt, dass er den Kampf gegen das Hyperkosmische nicht weiter fortzusetzen wagte. Am meisten dürfte wohl die Erklärung mit dem Character des Systems in Einklang stehen, dass die Schilderung jenes Vorganges als eines einmaligen Actes nur Folge der Darstellungsweise ist, welcher gemäss die Bekehrung der dem Fürsten dieser Welt untergebenen Menschheit eine Umwandlung des letzteren nothwendig voraussetzte. So lange der Archon nicht bekehrt war, konnte auch kein seinem Reiche angehöriger Mensch bekehrt werden; in soweit also der Widerstand der Welt gegen das Evangelium aufhörte, musste eine Bekehrung ihres Fürsten angenommen, insoweit er fortdauerte, geläugnet werden, mit andern Worten: dem Princip nach war sie gleichzeitig mit dem Eintritt des Evangeliums, aber zur vollständigen Realisirung gelangt sie erst mit der Apokatastasis, wenn das Licht des Evangeliums sich über die ganze Welt verbreitet hat, und inzwischen rührt das Böse und das Uebel, so lange es noch solches gibt, von Niemand anders als seinem ersten Urheber, dem Archon her. Wenn Clm. im Folgenden die Behauptung der Basilidianer, dass sich die Mühe und Furcht den Dingen anhänge wie der Rost dem Eisen, zu widerlegen sucht, so gibt er selbst zu diesen Worten den besten Commentar, indem er ihnen den Satz entgegenstellt, dass sie vielmehr ἐκ βουλήσεως ἰδίας προςέρχεται τῇ ψυχῇ. Das Böse, will er sagen, kommt nicht von aussen an den Menschen heran, sondern geht aus seinem Willen, aus dem innersten Kern seiner Persönlichkeit hervor und durchdringt von da aus seine ganze Seele. Bas. dagegen behauptete: nicht aus dem in den Menschen gelegten göttlichen Principe, welches, wo es sich findet, eben das Personbildende ist, sondern nur aus den kosmischen Bestandtheilen, die sich wie Rost an dasselbe anhängen, kann das Böse entstehen, daher „die Basilidianer die Leidenschaften προςαρτήματα zu nennen pflegen; sie seien ihrem Wesen nach Geister, die sich bei einer ursprünglichen Verwirrung und Vermischung an die vernünftige Seele (ψυχὴ λο-

γικὴ) angehängt haben; diesen haben sich wiederum andere falsche und fremdartige Geisternaturen beigesellt, wie die des Wolfs, Affen, Löwen, Bockes u. s. w., aber auch der Pflanzen Bewegungen und Schönheiten ahmen sie nach, da ihnen auch der Pflanzen Eigenschaften ankleben, ja selbst die der unorganischen Natur, wie die Härte des Diamanten." Kurz, die Seele gleicht „dem hölzernen Pferde der Dichter, da sie in dem Einen Leibe ein solches Heer verschiedener Geister beherbergt;" *p*. 408 f. Bei der ursprünglichen Vermischung der Dinge setzten sich dieser Stelle zufolge an die göttlichen Lichtkeime ausser den kosmischen Geistermächten auch solche Naturen an, die nicht *κατ' οὐσίαν* Geister waren, sondern nur uneigentlich so genannt werden konnten, Thier- und Pflanzen-Seelen und Eigenschaften der unorganischen Naturen, welche dem Gnostiker unmittelbar zu hypostatischen Mächten wurden. Sie sind es, die das Hyperkosmische im Menschen beflecken, denn dieses selbst erleidet keine Veränderung, so wenig als das Gold, wenn es in den Koth geworfen wird, seinen Werth verliert. Damit verträgt sich die Lehre von einem vorzeitlichen Falle der Seelen in der That nicht, und die Differenz von dem platonischen Standpunkte, der die Negation in die Ideenwelt selbst versetzt, zeigt sich hier aufs deutlichste. Um so mehr ist es zu verwundern, wenn Jacobi gerade in dem Umstande, dass der Bericht des Hipp. Nichts von jener Lehre enthält, einen Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung finden will. Aus der Ursprünglichkeit des Mischzustandes und aus der Continuität des Fortschritts vom Unvollkommenen zum Vollkommnen soll nach ihm S. 14. a. a. O. auf's Klarste hervorgehen, dass Bas. in jenem Dogma nicht mit Zoroaster übereinstimme, welcher die Vermischung erst in Folge des ahrimanischen Angriffs entstehen lasse. Aber jene *σύγχυσις* ist durchaus nicht blos ein unvollkommener Zustand, sondern gerade Dasjenige, was die verkehrte, sündhafte Weltentwicklung verursacht [1]). Ruht doch, wie Epiph. zeigt, das ganze System auf der Frage *πόθεν τὸ κακόν*; wie sollte es da die Weltentwicklung blos unter dem Gesichtspunkt des Vollkommnen und Unvollkommnen und nicht vielmehr des Guten und Bösen betrachten? Nur so kann eine klare Einsicht in den Zusammenhang des Basilid. Systems ermöglicht

---

1) Auch nach Hipp. entstand die jetzige concrete Welt erst durch die selbstbewusste Thätigkeit des Archon, welcher sich der höchste Gott zu seyn dünkte und desshalb das Hyperkosmische im Kosmischen gebunden hielt.

werden, wenn Alles unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt, und in erster Reihe über die Frage verhandelt wird: wo kommt das Böse her? Clm. hat uns hierauf eine doppelte Antwort gegeben: 1) negativ, es entsteht nicht aus dem Hyperkosmischen, 2) positiv, es entsteht durch die *προςαρτήματα*, welche sich bei der ursprünglichen Vermischung angehängt haben, mit andern Worten, aus dem Kosmischen. Die Berufung auf Matth. 8, 31., durch welche Jacobi den ihm durch die *προςαρτ.* entstehenden Einwand beseitigen zu können hofft, genügt doch in keiner Weise. Wäre diese Vorstellung so in das Volksleben übergegangen, wie hienach angenommen werden müsste, so hätte sie nicht gerade an Bas. auffallen können; sodann befinden sich die Besessenen, von welchen das neue Test. redet, in einem abnormen Zustand, während nach Bas., dessen ganze Psychologie auf dieser Lehre beruht, jeder Mensch ein Heer von Geistern in sich hat. Valentin aber, von welchem Clm. ähnliche Aeusserungen mittheilt, schloss sich hierin ohne Zweifel an Bas. an, und seine Uebereinstimmung mit dem Letzteren in diesem Punkte kann nur soviel beweisen, dass auch er theilweise von den Ideen influenzirt war, welche die Grundlage des Basil. Systems bildeten. Indessen so entschieden auch Bas. von dem höchsten Gotte alles Böse fern zu halten suchte, so war er doch weit entfernt, diess auf Kosten seiner Allmacht durch die Annahme einer ewigen Materie zu thun; er redet von einer *γένεσις* der Wesenheiten, denen durch die *πρόνοια* ihre Bestimmung eingepflanzt wurde, und da das Böse selbst eine *οὐσία* ist, die sich an die hyperkosmischen Wesenheiten in fortschreitendem Wachsthum ansetzte [1]), so wird wohl anzunehmen seyn, dass gleich anfangs Alles, was später erst zur Entfaltung kam, potentiell vorhanden und die Welt demnach nicht, wie nach der h. Schrift, gottgeschaffen war, sondern so, dass Böses und Gutes keimartig in einander lag. Aus diesem Chaos ging, wie der Bericht des Hipp, zeigt, einerseits die dreifache *υἱότης*, andererseits der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* hervor, und über dieser doppelten Entwicklungsreihe steht die allwaltende Pronoia, die zuletzt Alles zum Guten lenkt. Es wird nun wohl erlaubt seyn, hier an die persischen Vorstellungen kurz zu erinnern. Man vergleiche z. B. Stuhr a. a. O. S. 359 ff. (dessen Darstellung des Feuerdienstes überhaupt sehr viele Parallelen enthält). Unter Anderem heisst es dort: „Was das Verhältniss dieser beiden Wesen (Ormuzd und Ahriman) zum in sich einfachen

1) Isidor schrieb *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*.

göttlichen Urwesen, zu Zerwane Akerene, der ungeschaffenen Zeit, dem Schicksale betrifft, so werden beide keineswegs als unmittelbare Ausflüsse aus demselben gedacht, sondern eben nur als geschaffen, als hervorgerufen. In der in den dunkeln Hintergrund ihres Bewusstseyns sich zurückziehenden Vorstellung von Zerwane Akerene hielten die Perser in dem Gefühl der inneren Zerrissenheit ihrer in den Kämpfen des Lebens bewegten Seele die Ahnung von der Einheit des Lebens fest."

Fassen wir das Bisherige zusammen, so haben wir 1) die über dem Dualismus der kämpfenden Mächte stehende Pronoia (oder *τὸ προνοοῦν, ὁ ἐπὶ πᾶσι, ὁ τῶν ὅλων θεός*), 2) *a.* auf der einen Seite die Ogdoas, das Hyperkosmische, sofern es in die Wirklichkeit heraustritt und an dem Kampfe thätigen Antheil nimmt, *b.* auf. der andern Seite das Reich des Fürsten dieser Welt mit seinem zahllosen Heer von Geistern und falschen (*νόθα*) Geisternaturen, und endlich *c.* das *πνεῦμα διακονούμενον* (oder *διάκονος*), welches den Verkehr des Hyperkosmischen und Kosmischen vermittelt.

Ueber die Christologie unseres Gnostikers enthalten die Schriften des Clm. Al. nur die einzige Mittheilung, dass ihm Jesus, weil er gelitten habe, ein mit Sünden behafteter Mensch gewesen sei; daraus erhellt zugleich, dass er seinem Leiden keine stellvertretende Bedeutung zuschrieb. Um so wichtiger ist, was Bas.

2) über Anthropologie und die Aneignung des Heils von Seiten der Einzelnen lehrte. Die Seele gleicht, wie wir schon gesehen haben, dem hölzernen Pferde der Dichter, da sie ein solches Heer von Geistern in sich beherbergt. Alle zusammen begreift Isidor unter dem gemeinsamen Namen der *ἐλάττων κτίσις*, über welche mit dem *λογιστικὸν* sich zu erheben Pflicht des Menschen sei. Die Bemerkung Jacobi's, dass die bisher gewöhnliche Meinung der Gelehrten, es handle sich nur um 2 Schöpfungen, eine gute und eine böse, irrthümlich sei, da es nach Bas. vielmehr eben so viele Schöpfungen, als Reiche und Grade in der Aeonenwelt gebe, hat in der That, wenn man den Bericht des Clm. betrachtet, keine Bedeutung. Denn alle jene Schöpfungen, welche von dem *λογιστικὸν* unterschieden werden, fallen, so vielfach sie auch abgestuft seyn mögen, unter Einen Gesichtspunkt; so fasst es Isidor auf und so auch der Berichterstatter, wenn er den Worten des ersteren, obgleich er kurz zuvor von einem in der Seele befindlichen Geisterheer gesprochen hat, erklärend beifügt: *δύο γὰρ δὴ ψυχὰς ὑποτίθεται καὶ οὗτος ἐν ἡμῖν καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι p.* 409. Das höhere Princip des Menschen wird durch die kosmischen

Mächte, welche zugleich mit ihm in den Körper eindrangen, in seinem Fluge gehemmt, so dass es sich nicht frei über das Niedere hinweg zu seinem Urquell erheben kann. Der Mensch stellt so, wenn er am Hyperkosmischen Theil hat, das Universum als Mikrokosmus in sich dar und kann daher ohne Sünde nicht seyn, wenn es auch nicht nothwendig ist, dass sich das in ihm vorhandene *ἁμαρτητικὸν* schon zur actuellen Sünde, zum *ἡμαρτηκέναι* fortgebildet habe. Gelangt Jemand, was freilich selten ist, ohne thatsächliche Sünde zum Märtyrertod, so geht es ihm doch wie den Kindern, die scheinbar auch nicht gesündigt, aber doch die sündhafte Natur in sich haben, und nur der Mangel an Veranlassung war es, wodurch er vor dem wirklichen Ausbruch bewahrt blieb, so dass er durchaus kein Verdienst dabei hat; *p.* 506. Von diesen Schlacken wird der Mensch durch das Feuer der Trübsal gereinigt; je schwerer die Last des Kosmischen ist, die das Höhere in ihm niederdrückt, um so längerer Reinigung durch verschiedene Körper hindurch bedarf er; völlig rein ist der Mensch nie, so lange er in dieser Welt lebt, und wohl muss er oft durch 3 oder 4 Körper wandern, bis er seine Schuld gebüsst hat; denn die Vergeltung, die Gott bis in's dritte und vierte Glied übe, bezogen die Basilidianer auf die Seelenwanderung, *cf. p.* 794. *did. anat.* Dadurch erhält der Satz, dass nur die unfreiwilligen Sünden der *ἄγνοια* vergeben werden [1]), seine tiefere Begründung; nur sie haben sich nicht fester an das Logistikon angesetzt und können daher ohne Leiden wieder abgelöst werden, die vorsätzlichen Sünden dagegen kleben dem höheren Principe selbst als Makel an, wie der Rost dem Eisen. — Ist das ganze All in unzählige *διαστήματα* gespalten, welche jetzt zwar noch vermischt sind, aber am Ende klar und deutlich in ihren festen, unüberschreitbaren Umgränzungen hervortreten, so erfordert es schon die Consequenz, dass jedem dieser Schöpfungsgrade auch eine bestimmte Glaubensstufe entspricht. Die *πίστις* wird so etwas Physisches, sie ist durchaus abhängig von der *ἐκλογῄ*; der überweltlichen Erwählung folgt der kosmische Glaube (welcher somit völlig aus dem Bereiche des menschlichen Willens gerückt wird). Da nun aber der Mensch doch einmal Gewissheit über sein Verhältniss zu Gott haben will, so sucht Bas. dieses natürliche Bedürfniss dadurch zu befriedigen, dass er ihn auf die Hoffnung als auf ein untrügliches Erkennungszeichen seiner Glaubensstufe verweist *p.* 363. Diejenigen, deren Hoffnung nur auf dieses Leben

1) *P.* 536.; vgl. damit *Philo II, p.* 651. *ed. M.*

gerichtet ist, sind die elendesten unter allen Menschen, sie bleiben in Ewigkeit auf dieser Stufe und vermögen sich nie zu etwas Höherem aufzuschwingen; am höchsten stehen dagegen die auf das Ueberweltliche Hoffenden, denn sie erkennen daraus, dass sie zum auserwählten Geschlecht (*κατ' ἐξοχὴν*) gehören. Darum erscheint unserem Kirchenvater die Art und Weise, wie die Bas. die Naturen ausgetheilt seyn lassen, als etwas so Verkehrtes und Gottloses, das nicht auf dem Grunde des Heils beruhe, weil der Glaube dadurch gänzlich aufhört, Sache des freien Willens zu sein. „Der Glaube ist," so lautet *p.* 371. die Begriffsbestimmung der Basilidianer, „die Zustimmung der Seele zu Dingen, welche die Sinne nicht rühren, weil sie nicht gegenwärtig sind. Die Hoffnung aber ist die Erwartung, in den Besitz von einem Gut zu gelangen." Dem Glaubigen ist daher diese Erde etwas Gleichgültiges, von dem er sich nur loszumachen strebt. Da nun die Hoffnung nichts Anderes ist, als die Erwartung eines Guts, so kommt Alles darauf an, was Einer für das höchste Gut hält. Die Ideale des Sinnenmenschen erheben sich nicht über das Niedere; soll die Hoffnung von lohnendem Erfolg seyn, so muss sie das Uebersinnliche zu ihrem Gegenstand haben, sie muss *πιστὴ* seyn. Während die andern Gnostiker die Gnosis geradezu über die Pistis stellten, verlegte Bas. den Unterschied zwischen der höheren und niedereren Stufe christlichen Lebens und christlicher Anschauung in die Pistis selbst, indem er eben so viele Grade derselben annahm, als die Schöpfung Abstufungen enthält; da sich indessen die Höhe des Grads nach der Abstraction von dem Kosmischen bemass, musste der Glaube der Auserwählten dennoch die Gnosis nothwendig zu seiner Voraussetzung haben. In ihm hat Derjenige Alles, in dessen Natur es einmal liegt, Gott zu erkennen (*φύσει τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται*); er ist nicht nur eine *νόησις ἐξαίρετος*, die den Auserwählten allein zu Theil wird, nicht eine blosse, wenn auch noch so herrliche Anschauung, sondern ein Besitz, ein Königreich, eine Wesenheit, eine Naturkraft (Physis), eine zwar geschöpfliche, aber unübertreffliche Hypostase, vgl. Hebr. 11, 3., ein Urbild von Schönheit. Aber so erhaben auch Bas. das Ziel schildern mochte, das dem Christen vor Augen schweben soll, so wird es ja doch nur von den *φύσει πιστοὶ* und den *φύσει ἐκλεκτοὶ p.* 546. erreicht. Ist der Glaube eine *φύσις*, ist er zwar eine *οὐσία*, aber keine *ἐξουσία*, keine *λογικὴ συγκατάθεσις ψυχῆς αὐτεξουσίου*, worauf Clm. dringt, so konnte Isidor (*p.* 409.) immerhin zur Bewältigung der niedereren Schöpfung durch das höhere Princip in uns auffordern, wer

eben einmal nur aus der ἐλάττων κτίσις, wenn auch ihren relativ höchsten Elementen bestand, und von jenem hyperkosmischen Keime Nichts in sich verspürte, dem war mit einer derartigen Zumuthung wenig geholfen. Denn Neanders Ansicht (gen. Entw. S. 57 f.), Bas. habe allen Menschen die Fähigkeit zugeschrieben, an der Erlösung Theil zu nehmen und zu einem unvergänglichen und seligen Leben zu gelangen, hat dem Bisherigen zufolge den Bericht des Clm. Al. gegen sich; nicht Alle sind hyperkosmisch, sondern nur die vorzugsweise sogenannte ἐκλογή, die Schaar der Auserwählten, d. h. (nach Iren. und Epiph.) Einer unter Tausenden und 2 von Zehntausenden. Dass auch Hipp. ein Gleiches berichtet, wird sich im Folgenden zeigen. Die Ermahnungen Isidors hatten also nur für seine Anhänger Gewicht; an sie konnte er, da er bei ihnen ein höheres Princip voraussetzte, allerdings jene Forderung stellen, und ihnen wird sie wohl auch allein gegolten haben; dagegen fasst Clm. seine Worte falsch auf, indem er durch den Zusatz διὸ γὰρ ψυχὰς ὑποτίθεται ἐν ἡμῖν zu verstehen zu geben scheint, dass Isidor bei allen Menschen ein hyperkosmisches Element annehme; wohl konnte Isidor sagen: δύο εἰσὶν ἐν ἡμῖν ψυχαί, aber wenn Clm. diesen Satz auf die angegebene Art in die indirecte Rede übersetzt, läuft er Gefahr, den Sinn zu alteriren. — So fällt Alles unter den Gegensatz des Kosmischen und Hyperkosmischen und auch die auf der höchsten Stufe der Welt stehenden Mächte reichen nicht in's Ueberweltliche hinüber, denn zwischen Beidem ist eine ewige Kluft befestigt; auch das verhältnissmässig Reinste in der Welt ist eben nur eine ἐλάττων κτίσις, und wenn es mit hyperkosmischen Bestandtheilen in Contact kommt, und sie gewaltsam zu sich herabziehen will, so kann diess nur dazu dienen, seine sündhafte Natur um so deutlicher in ihrer Blösse darzustellen.

Nur anhangsweise ist noch das practische Leben der Basilidianer zu berühren. Unser alex. Kirchenvater schildert es als ein ausgeartetes und es lässt sich in der That leicht begreifen, wie jene Auffassung des Glaubens und der Erwählung zu einer fleischlichen Sicherheit führte. Wohl war der Character des Stifters ein ernster und sittlicher, seine Grundsätze z. B. in Betreff des Heirathens ächt christlich und auch seine Polemik gegen die Ueberschätzung des Märtyrerthums in mancher Hinsicht nicht unbegründet, indem er der einseitigen Richtung auf das äussere Handeln mit Recht den inneren Werth des Menschen, den Glauben und die Hoffnung gegenüberstellte; aber wenn Jeder die ihm durch den Erwählungsact der Pronoia angewiesene Bestim-

mung mit unabänderlicher Nothwendigkeit erreichte, wenn das Weltliche nie und nimmermehr einer organischen Verbindung mit dem Ueberweltlichen fähig, sondern für ewig verurtheilt war, auf der Stufe zu bleiben, auf der es nun einmal stand, wenn nicht Christi Verdienst, sondern der einem Jeden immanente Glaube die Gerechtigkeit bewirken sollte, die vor Gott gilt, wenn nicht Einer für Alle litt, sondern Jeder für sich selbst: wo war da noch ein Zaum für den Uebermuth der ihrer vermeintlichen Erwählung gewissen Sectenglieder? wo ein Trost für bekümmerte Seelen, deren Gewissen wachte? wo noch ein Raum für die allumfassende Liebe Gottes, da dieser sein Wesen nur einer eng umgränzten Classe von Menschen erschliessen durfte, welche sich eben dadurch über ihre Mitmenschen so hoch erhoben, als er selbst über der Welt steht?

Was Origenes, *comm. in ep. ad Rom.*, über die Basil. Auslegung der Worte *Rom.* 7, 9. berichtet, stimmt mit den Mittheilungen des Clm. Al. gut zusammen [1]). Es befinden sich hienach nicht nur in der Geisterwelt, sondern auch im Thierleben Lichttheile aus den überweltlichen Regionen, welche sich von den niedrigsten Daseynsformen durch einen fortwährenden Läuterungsprozess hindurch, während dessen sie in die verschiedensten Körper wandern müssen, allmählig zum Ueberweltlichen emporringen.

In dieselbe Reihe mit Clem. Al. und Or. kommt, wenn wir die Quellen nach dem oben angegebenen Gesichtspunkte in 2 Classen theilen,

b) der Bericht des Archelaus in der *disq. Arch. et Man.* zu stehen. Auch hier haben wir es nicht mit den von Neander sogenannten „Pseudobasilidianern," sondern dem Stifter der Secte selbst zu thun; denn dass von diesem und keinem andern Bas. die Rede ist, wurde schon oben S. 55 f. zu beweisen versucht. Man müsste, wenn man ja in die Identität der Person Zweifel setzen wollte, doch irgend einen erheblichen Widerspruch mit den Nachrichten des Clem. Al. aufzeigen können, statt dessen aber reimt sich Alles auf's Beste. Bas. heisst hier ein *praedicator* (κήρυξ), ganz wie es sich für den Apostel einer neuen Religionslehre schickt; die Zeit seines Auftretens wird, übereinstimmend mit den sonstigen Mittheilungen der Kirchenväter, in die unmittelbar auf das Aussterben des Apostelcollegiums folgende Periode ver-

---

1) *Dixit enim, inquit, apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, h. e. antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.*

legt, und das ihm beigelegte Prädicat *versutus* lässt sich leicht erklären, wenn man die Geisteskraft und Klugheit ermisst, welche sein System, wie seine praktischen Vorschriften verrathen; ebenso ist die weitere Bemerkung, dass er gesehen habe, *quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata*, sehr geeignet, nicht nur die weite Verbreitung, sondern auch den Character seiner Lehre begreiflich zu machen. Auch er wollte nun, sagt Archel. geradezu, *dualitatem istam affirmare, quae etiam apud Scythianum erat.* Wer dieser Scythianus war, erzählt Archel. *p.* 267 ff. [1]). Für unsern Zweck ist nur die Notiz von Interesse, dass er in Aegypten gelebt und während seines dortigen Aufenthalts die Weisheit der Aegypter gelernt und in 4 Büchern, welche er durch seinen Schüler Terebinthus schreiben liess, niedergelegt habe *p.* 268. Von diesem aus Aegypten stammenden Werke soll *p.* 270. Manes seine ganze Weisheit entlehnt haben. Die Lehre des Scythianus wird kurz dahin angegeben: *inimicitias inter duos ingenitos introduxit*, und die seines sich gleichfalls mit Aegyptens Weisheit brüstenden Schülers Terebinthus folgendermassen bestimmt: „Um für einen Propheten gehalten zu werden, gab er ihnen Nachricht von dem, was vor dem Aeon war, von der Himmelskugel und den beiden (Himmels)lichtern, aber auch wohin und wie die Seelen (aus dem Körper) scheiden und wieder in Körper zurückkehren, und von vielem Anderem der Art und von noch Schlimmerem, nämlich von einem Kriege, der am Anfange gegen Gott erregt worden sei." Gewiss liegt hierin mittelbar ein Beweis für die Berechtigung der oben S. 44 ff. ausgesprochenen Vermuthung, dass Bas. aus der alten ägyptischen Weisheit geschöpft und seinen Dualismus an die dort vorgefundenen Lehren angeknüpft habe (nicht als ob Scythianus wirklich sein Lehrer gewesen wäre, sondern weil dieser Stelle zufolge der Dualismus auch sonst auf die ägyptische Weisheit zurückgeführt wurde und zwar ohne Zweifel von den Sectenstiftern selbst, die ihre Lehre dadurch mit dem Nimbus des Alterthümlichen zu umgeben suchten). „Alle seine Bücher (er musste also eine ziemliche Anzahl geschrieben haben, wie es ja auch der Fall ist) enthalten schwierige und sehr harte Punkte" (Arch. fand, wie es scheint, in denselben nicht jenen nackten Dualismus, welcher den andern von ihm bekämpften Sectenhäuptern eignete, sondern ein kunstvolles System). „Es ist jedoch das 13. Buch seiner *tractatus* vorhanden, dessen Anfang also lautet:" „„als wir das 13. Buch unseres Tractatus schrie-

1) In *Routh, rel. sacr., IV.*

ben, verlieh uns das heilbringende Wort die nöthige reichhaltige Rede."" Nun fährt Arch. fort: *per parvulam divitis et pauperis naturam, sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat.* Neander erklärt die *natura pauperis sine rad. et s. l. r. s.* von einem ursprungslosen Reich der Finsterniss, das in seiner Armseligkeit von Sehnsucht nach dem Reichthum des Lichtreichs ergriffen wird und diesen in das Licht eindringend an sich reissen möchte. Allein so gut auch der Sinn im Allgemeinen passte, so gestattet die Stellung der Worte doch nicht, das *parvulam* nur auf *pauperis* zu beziehen. Desshalb hat wohl Bunsen mit seiner Conjectur: *per parabolam* Recht. Indessen ist auch damit erst der Anfang zu einem Sinn gemacht. Wir müssen uns die Worte rückwärts ins Griechische übersetzen: *διὰ παραβολῆς τοῦ πλουσίου τε καὶ πτωχοῦ τὴν φύσιν, ἥπερ ἄνευ ῥίζης καὶ ἄνευ τόπου τοῖς πράγμασιν ἐπισυμβαίνει, ὅθεν ἀνέθαλε δηλοῖ.* Sind diese Worte im Sinne des Basilides gesprochen, so müssen wir in ihnen bei genauerer Betrachtung einen Widerspruch entdecken. Der Satz: er zeigt woher jene Natur aufgesprosst sei, bedeutet doch gewiss nichts Anderes, als: er zeigt die Wurzel jener Natur; wie reimt sich nun das mit der eben zuvor aufgestellten Behauptung, sie habe keine Wurzel? Es geht sprachlich nicht an, sich etwa dadurch zu helfen, dass man *unde pullulaverit* mit *radice et loco* verbände = *non habet vel radicem vel locum, unde pullulaverit.* Folglich bleibt nur noch Eine Auslegung übrig, nämlich den Zwischensatz als Bemerkung des Archelaus zu nehmen; dann lautet der Hauptsatz: er zeigt durch die Parabel von dem Armen und Reichen, woher das Böse entstanden sei [1]), und der Zwischensatz: welches doch ohne Wurzel und ohne Ort den Handlungen (wohl eher als: den Dingen) sich anhängt. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich aus *Epiph. κατὰ αἱρέσ. I, 24.*, wenn dieser dort sagt, der Entstehungsgrund seiner schlimmen Scheinlehre sei zu suchen in dem *ζητεῖν καὶ λέγειν· πόθεν τὸ κακόν*; (*cf. unde pullulaverit, indicat*), wenn er dann nach der eingeschalteten Zwischenbemerkung *ὅτι ζητοῦντας κακὰ καταλήψεται κακὰ* die Widerlegung der Bas. Lehre von dem Ursprung des Bösen aus sich selbst (*ὅτι ἦν ποτὲ τὸ κακὸν*), von einer *ῥίζα κακίας*, einem *ἐνυπόστατον κακὸν* folgen lässt, wenn er sich darauf beruft, dass Gott gesagt habe: siehe Alles ist sehr gut, um damit

1) Denn dass unter *natura* die Natur des Bösen zu verstehen sei, muss bei jeder andern Auslegung gleichermassen angenommen werden; vielleicht ist auch ein Wort ausgefallen.

anzudeuten, dass das Böse nicht uranfänglich und ursprünglich für sich da gewesen sei, ehe der Mensch ihm seinen Ursprung verliehen habe, und wenn er dann zuletzt am Schlusse dieser Polemik ausruft: *ποῦ τοίνυν τοῦ κακοῦ ἡ ῥίζα, ἡ ὑπόστασις τῆς πονηρίας;* (gerade wie Archel. *sine radice et sine loco rebus supervenientem*). Die beiden Kirchenschriftsteller wenden sich gegen dieselben Punkte und setzen dabei dieselbe Lehre des Gegners voraus, während es zur Verwirrung führen müsste, wenn von dem Letzteren das einemal anzunehmen wäre, er lehre eine *ῥίζα κακοῦ*, das anderemal, er lehre keine. Mit dieser Wurzel, aus welcher das Böse hervorsprosste, ist das *σπέρμα κοσμικὸν* des Hipp. zu vergleichen, in welchem Alles, was später zur Entfaltung kam, bereits keimartig verschlossen war[1]). Der nun folgende merkwürdige Passus wird von Bas. mit der Aufforderung eingeleitet, man solle sein Augenmerk auch auf die Lehren der Barbaren über das Gute und Böse richten. Man darf also die hier auseinandergesetzten Vorstellungen nicht kurzweg für identisch mit denen des Bas. nehmen, sie bildeten nur den Stoff, aus welchem er das kunstvolle Gebilde seiner Lehre verfertigte, welche immerhin eine christliche war und seyn wollte und schon desshalb nicht mit jenem nackten Dualismus identificirt werden darf. *Quidam enim horum (barbarorum) dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona ac mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, i. e. in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semetipsis erant, non quae esse dicebantur.* Mit Recht findet Jacobi a. a. O. S. 15. die bisherige Deutung der letzten Worte ungenügend, so z. B. wenn Neander erklärt: welche aus sich selbst das Daseyn haben, dahingegen alles aus denselben Abgeleitete nur durch sie und in ihnen begründet ist, kein in sich selbst begründetes und daher kein eigenthümliches Seyn hat. Allein auch die neue von Jacobi gegebene Auslegung: *ἃ ἐξ ἑαυτῶν ἦν, οὐκ εἶναι λεγόμενα = quae non esse dicebantur, „Basilide Zoroastris dogmata pro ipsius sententia interpretato de deo, qui non esset, et de amorphia, quae non vere esset“* hat Manches gegen sich: 1) Bas. führt nicht seine, sondern der Bar-

---

1) Vielleicht war diese Parabel die Luc. 16, 19 ff. erzählte oder ihr doch nachgebildet; der an weltlichen Gütern Reiche quält sich im Jenseits vergeblich nach dem Ueberweltlichen ab, denn zwischen Beidem ist eine ewige Kluft befestigt. *Iren. adv. haer. II*, 62. benutzt gerade dieses Gleichniss als Beweis gegen die Seelenwanderung, die ja auch im Bas. System eine Rolle spielt; ebenso Clem. Al. *p.* 792. u. *Tert. de an. c.* 7.

baren Lehre an, und der Versuch, sie mit der Hippolytianischen Darstellung in wörtlichen Einklang zu bringen, ist doch vergeblich; denn hier an unserer Stelle ist von 2 anfangslosen Principien die Rede, während Bas. nach Hipp. einen Anfang der *ἀμορφία* lehrte; 2) Gott und die Amorphia können nicht in gleicher Weise als *οὐκ ὄντα* bezeichnet werden; von Gott wird das *οὐκ εἶναι* als ein Vorzug ausgesagt, sofern er als der über allem Seienden Stehende nicht zugleich unter dem Seienden mit befasst werden zu können schien; die *ἀμορφία* ist dagegen gerade das Massenhafte, Concrete, Stoffliche und von Bas. nie mit dem Prädicat *οὐκ ὄν* belegt, überdiess sind damit gar nicht die beiden Hauptgegensätze angegeben; denn diese sind vielmehr das Hyperkosmische und das Kosmische, von welchem die Amorphia nur die niederste Stufe bildete; 3) mit dem Ausdruck *λεγόμενα* wäre gerade hier, wo es sich lediglich um eine Privatansicht des Bas. handelte, die Andeutung gegeben, dass bei den Barbaren *οὐκ εἶναι* das stehende Prädicat für die beiden Urprincipien sei, was doch gewiss nicht angeht. — Der natürlichste Gegensatz zu *quae ex semetipsis erant,* wäre: *quae non ex semetipsis erant, sed aliunde, sc. e verbo divino.* Wie nun, wenn wir eben hierin den Sinn der Worte: *non quae esse dicebantur* zu suchen hätten? so dass *esse* statt *ut essent,* oder, wenn man will, *dicebantur* statt *jubebantur* stünde [1]), weil die Beziehung zum göttlichen Schöpferwort (*λόγος*) wie im Griechischen beibehalten werden sollte = *οὐχ ἃ εἶναι ἐλέχθη* (*λόγῳ θεοῦ ἐκελεύσθη*), d. h. nicht solches, in Beziehung auf welches gesagt wurde, dass es seyn solle? „So lange diese,“ fährt Bas. fort, „für sich selbst waren, führte jedes derselben sein eigenthümliches Leben, wie es ihm beliebte und zusagte; denn Allem ist das Eigene lieb und Nichts scheint sich selbst schlecht [2]). Nachdem aber Beides zur Kenntniss des Andern

1) Das schlechte Latein dieser Wendung wäre wohl kein Grund gegen sie.

2) Dieser eigene Zusatz des Bas. stimmt vollkommen mit den bei Hipp. *p.* 242. ausgesprochenen Grundsätzen überein. Das Böse ist nur bös, sofern man es vom Standpunkte des Guten aus betrachtet, oder sofern es in Berührung mit dem Guten geräth; sich selbst überlassen und nur von seinem eigenen Standpunkt aus angesehen ist es kein *malum,* so wenig als der Rost etwas Fehlerhaftes oder Ungehöriges heissen kann, wenn man dabei vom Eisen abstrahirt; diese Stelle ist hauptsächlich geeignet, das Verständniss der hippol. Darstellung zu erschliessen.

gelangt war, und die Finsterniss das Licht erblickt hatte, ergriff sie die Begierde darnach als nach einem höheren Gute und so begann sie sich damit zu vermischen." Auch nach Hipp. wird erst durch die ἄγνοια, d. h. die Negation der *concupiscentia,* jener σύγχυσις ein Ziel gesteckt, so dass hier ebenso, wie nach jenen *acta disp. Arch. etc.*, die Begierde der Weltmächte, das Licht zu ergreifen, als Princip der Vermischung erscheint.

B. Der Bericht des Irenäus, von welchem der des Eusebius, Epiphanius, Theodoret und Philastrius abhängig ist.

a) Nach der einleitenden Bemerkung, dass sich Bas., um den Schein tiefer Speculation auf sich zu ziehen, mit seiner Lehre in's Unermessliche verstiegen habe [1]), beginnt Irenäus die Darstellung seines Systems mit dem ungebornen und unnennbaren Vater, von welchem der *nus, logos, phronesis* (Tert.: *providentia,* vielleicht Uebersetzung von πρόνοια?), *sophia et dynamis, virtutes, principes, angeli* in der Weise abstammen, dass immer das Spätere vom Früheren erzeugt wurde. Von den letztgenannten Mächten (*virtutes, principes, angeli*) wurde der erste Himmel geschaffen, und von den folgenden Emanationen der zweite, dritte, vierte u. s. f., bis 365 Himmel je einer nach dem Bilde des andern in's Daseyn gerufen waren. Ist daher der letzte mangelhaft, so muss es auch der erste seyn, und es fällt so schon auf jene *virtutes, principes, angeli* ein Makel. Da sie nun der δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη, welche nach Clm. Al. in die Ogdoas gehören, nur den Weg versperren und von Bas. nach des Iren. eigenen Worten „die Ersten" genannt wurden, während sie in der Ogdoas gerade die letzte Stelle einnehmen würden, da endlich nach Hippolytus zwar von einer hyperkos-

1) *In immensum extendit sententiam doctrinae suae. Eus. h. e. IV,* 7.: ὁ Εἰρηναῖος δηλοῖ προσχήματι ἀποῤῥοτέρων τὸν Βασιλείδην εἰς τὸ ἄπειρον τεῖναι τὰς ἐπινοίας. Hätte Brucker und Heinichen mit der Erklärung Recht: *ad infiniti naturam accuratius attendendum esse censuit,* so müsste der alte Uebersetzer statt *extendit* eher *intendit* geschrieben haben. Bas. verachtete die Mythen Saturnins ὡς εὐτελεῖς (Theod.), er wollte sich den Anschein tieferer Speculation geben und sich mit der Lehre desselben von einem unbekannten Vater, der die Engel, Erzengel, Mächte und Herrschaften in's Daseyn gerufen habe, nicht begnügen; vielmehr ersann er sich eine lange Aeonenreihe von 365 Stufen, deren jede ein zahlloses Geisterheer in sich enthalte, daher Iren. ihn fragt, warum er nicht lieber 4380 Himmel nach der Zahl der Stunden im Jahre angenommen habe.

mischen *υἱότης* gesprochen, aber der Ausdruck *προβολή* wenigstens für die ganze kosmische, unter dem grossen Archon stehende Aeonenreihe zurückgewiesen wird, welche bei wörtlicher Annahme des irenäischen Berichts aus Gott emanirt wäre (*Epiph.*: *προβέβληται*), so wird wohl entweder ein Missverständniss von Seiten des Iren. oder eine Aenderung des Systems von Seiten der Bas. Schule oder Beides angenommen und die Ogdoas mit der *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη* geschlossen werden müssen, so dass die *virtutes etc.* bereits der kosmischen Aeonenreihe angehören. Von ihnen stammten neue *derivationes* (Theod.: *ἀπόῤῥοιαι*) ab, bis die Zahl 365 voll war. Die Engel des letzten auch uns sichtbaren Himmels waren die Weltbildner, welche die Erde unter sich theilten; da ihr Haupt, der Judengott, seinen Menschen, den Juden, alle übrigen Völker unterwerfen wollte, gerieth er in Streit mit den Aeonen, welche auf gleicher Stufe mit ihm standen, und die Erlösung besteht nun in nichts Anderem, als in der Befreiung von der Macht dieser Weltbildner, den Judengott mit eingerechnet. Wenn es dann im Folgenden heisst, sie theilen den 365 Himmeln genau ihre *locales positiones* zu, so ist klar, dass sie auch sichtbar seyn und folglich unter den Begriff des Kosmos fallen müssen und dass ihr Haupt Abraxas eben der Fürst dieser Welt ist (wie sich diess auch aus Hipp. ergibt). Im entschiedensten Gegensatz dazu steht „die unsichtbare und unerfassbare Welt Caulacau." Die Worte lauten *adv. haer. I, 23. p. 98: quemadmodum et mundus nomen esse, in quo dicunt descendisse et ascendisse Salvatorem, esse Caulacau.* Wer also, fährt er fort, dieses gelernt und alle Engel und ihre Ursachen erkannt habe, der werde, wie eben Caulacau gewesen sei, für die Engel und Mächte unsichtbar und unerfassbar werden, und wie der Sohn für Alle unerkennbar sei, so müssen auch sie von Niemand erkannt werden und während sie selbst Alle durchschauen und durch Alle hindurchdringen, ihrerseits für Alle unsichtbar und unerkennbar seyn" u. s. w. Es lässt sich nicht verkennen, dass wir hier denselben Gegensatz des Kosmischen und Hyperkosmischen wieder haben, wie wir ihn schon bei Cl. Al. fanden, sei es nun, dass Caulacau der Name jener Welt war, indem das Hyperkosmische uneigentlich im Gegensatz zum *κόσμος οὗτος cf. Joh.* 18, 36. ebenfalls Kosmos genannt wurde, oder dass die Lesart verdorben und das Wort, wie nach Theodoret, auf den Erlöser zu beziehen ist. Jedenfalls ist klar, dass das Relativum *quo* auf *nomen*, nicht auf *mundus* zurückweist, und wahrscheinlich hatte die Region des Hyperkosmischen mit den sie bewohnenden Mäch-

ten einen und denselben Namen, wie bei Hipp. Ogdoas und Hebdomas sowohl als Bezeichnung für einen gewissen Ort, als für eine gewisse Aeonenstufe und ihr Haupt insbesondere gebraucht wird. So scheint also Caulacau der Name der Ogdoas im Allgemeinen und speciell des Nus zu seyn. Für jenes spricht der corrupte erste Satz der oben angeführten Periode, für die letztere Auffassung ausser der Erklärung Theodorets und dem Präteritum *fuisse* in dem Satze *quemadmodum et Caulacau fuisse* der verwandte Gebrauch des Worts bei den Nicolaiten, welche nach Epiph. einen Archon so nannten, und der Naassener, welche nach Hipp. *p.* 107. behaupteten, es gebe 3 inhaltsschwere Worte: *καυλακαῦ, σαυλασαῦ, ζεησάρ, καυλακαῦ* als Name für den höchsten Adamas, *σαυλασαῦ* für den unten befindlichen Sterblichen, *ζεησὰρ* für den nach oben fliessenden Jordan[1]). Ueber die verschiedenen Auslegungen des Worts s. Matter a. a. O. S. 57 ff. und Neander, gen. Entw. S. 85 f. Ausser der ziemlich wörtlichen Uebersetzung: Richtschnur der Richtschnuren, passt auch die der LXX zu Jes. 28, 10., Hoffnung der Hoffnungen, indem Bas. den Grad des Glaubens und mittelbar der Erwählung nach dem der Hoffnung bemass. Wir haben also an der Spitze des Hyperkosmischen Caulacau, an der Spitze des Kosmischen Abraxas und über beiden den *innominatus pater* (vgl. das Obige). Von dem grossen Archon Abraxas ist der dem letzten Geisterreiche angehörige Judengott zu unterscheiden, der den uns sichtbaren Himmel und die Erde, oder die Welt im gewöhnlichen nächsten Sinne gebildet hatte. Gieseler fasst Abraxas als den offenbaren Gott (Rec. S. 398.) im Gegensatze zu dem *innominatus pater*, dem Gotte an sich, wie auch *Tert. de praescr. haer. c.* 46. ihn geradezu mit dem *summus deus* identificirt [2]). Allein der Verfasser des 46. Capitels jener Schrift hat keine andere Quelle als den Iren., den er missverstand, oder vielmehr einseitig auffasste. Da nämlich Abraxas von Letzterem der *princeps* der 365 Himmel genannt

1) Wie Bas. bei Iren. sogleich die practische Anwendung auf die Menschen macht, so heisst es auch hier: „dieser ist der in Allen Befindliche mannweibliche Mensch, (auf welchen Jo. 1, 3. angewendet wird), das ist das Leben, das unnennbare Geschlecht der vollkommenen Menschen, welches den früheren Geschlechtern nicht bekannt war."

2) *Hier., lib. de vir. ill. c.* 21. nennt ihn ebenfalls *deum maximum ejus;* Theodoret dagegen viel richtiger und genauer: *τὸν ἄρχοντα αὐτῶν.*

und die Schöpfung des ersten Himmels in die Ogdoas verlegt wird, war der Schluss auf seine Würde vou solchen Prämissen aus ein einfacher. Wie sehr er sich indessen täuscht, sieht man daraus, dass er nun kurzweg sagt, Christus sei von jenem Abraxas geschickt worden, während er doch nach Bas. im Namen Kaulakaus sich auf die Erde herabliess. Aus der Darstellung des Hipp. erhellt, wie auch Jacobi zeigt, aufs Klarste, das Abraxas von dem höchsten Gott so entschieden zu trennen ist, als sich Kosmisches und Hyperkosmisches gegenüberstehen, und der Bericht des Iren. kann bei näherer Betrachtung nur zur Bestätigung dieser Auffassungs-Weise dienen. Auch der höchste Gott offenbart sich, wie Abraxas, in den Seinigen (durch Caulacau), aber er erhebt sie über alles Sichtbare und Materielle, während Abraxas gerade darin seine Sphäre hat. Man sieht hier deutlich, dass bei Iren. zwei Systeme mit einander vermengt sind, das dem Bas. selbst angehörige, welches den Abraxas von der hyperkosmischen Welt trennt, und das seiner Schüler, welches durch den Einfluss des valentinianischen alterirt, die ganze lange Aeonenreihe bis auf ihre unterste Stufe aus dem höchsten Gott emanirt seyn lässt. Dasselbe ergibt sich aus II, 2.: *licet per longam successionem deorsum Angelos dicant factos, vel mundi fabricatorem a primo patre, quemadmodum Basilides ait, nihilominus id quod est causa eorum, quae facta sunt, in illum, qui prolator fuit talis successionis, recurret.* Für unsern Kirchenvater kam es hier nur auf den Begriff der *causa*, des *αἴτιον εἶναι* an, und dieser blieb der gleiche, mochte nun der Demiurg von dem *primus pater* geschaffen oder durch *προβολή* erzeugt seyn, nur dass im letzteren Falle die Unmittelbarkeit noch stärker hervortrat, wesshalb Iren. die Worte des Gnostikers in diesem Sinne auslegte. Auch in der Stelle II, 21. erscheint der Zusammenhang der hyperkosmischen Region mit jener ununterbrochenen Reihenfolge von Aeonenwelten, deren jede nach dem Bilde der vorhergehenden geschaffen ist, nicht als Ansicht des Bas., sondern lediglich als Interpretation des Iren. Nach den Worten nämlich: „Bas. lehrte, dass es 365 Himmel gebe, welche der Reihe nach auf einander folgten, so dass immer der niedere von dem höheren nach dessen Bilde geschaffen wurde — und über diesen die unnennbare Kraft und ihre Ordnung“ heisst es weiter: „Würde man ihn (den Bas.) fragen, woher der allerhöchste Himmel, aus welchem die übrigen der Reihe nach entstanden seyn sollen, das Bild seiner Gestaltung bekommen habe, so müsste er antworten: aus der Ordnung des Unnennbaren u. s. w.“ Allein keines-

wegs musste er so antworten, und, wie wir bereits gesehen haben, antwortete er auch nicht so; denn das Kosmische ist keine Emanation des Hyperkosmischen, sondern von diesem durch eine unübersteigliche Kluft getrennt. Wie sich Bas. positiv die Sache zurechtzulegen suchte, gibt erst der Bericht des Hipp. an. Hier ist hauptsächlich darauf ein Gewicht zu legen, dass wir überall, wo Iren. eine Darstellung der bas. Ansicht selbst, und nicht eine blosse Interpretation derselben gibt, die deutlichsten Spuren desjenigen Systemes wiederfinden, von dem uns in den Stromata des Clem. Alex. so bedeutsame Züge mitgetheilt werden. Denn, was liegt in jener Unterscheidung des *primus pater* oder der *virtus innominabilis* und ihrer *dispositio* (der *δύναμις ἄῤῥητος* und ihrer *οἰκονομία*), von dem *fabricator mundi* und der Reihe der 365 Himmel anders, als der Gegensatz des Hyperkosmischen und Kosmischen, welcher nach jenem Bericht die Folie des ganzen bas. Systems bildet? Wie wenig Iren. bei der emanatistischen Auffassung des letzteren seiner Sache gewiss ist, beweisen die Fragen, die er sich selbst II, 22. p. 147 über die Art und Weise vorlegt, wie die Aeonen von dem höchsten Gott abgestammt seyn könnten, „ob geeint mit dem Urquell, wie die Strahlen aus der Sonne hervorgehen, oder durch eine Wirkung und Theilung, so dass jeder derselben für sich wäre und eine eigene Gestaltung hätte, wie vom Menschen der Mensch und vom Thiere das Thier? oder durch ein Aufsprossen, wie die Aeste vom Baume? ob sie gleiches Wesen mit dem Urquell oder dasselbe aus einer andern Substanz haben? ob sie gleichzeitig, oder der Reihe nach, so dass es frühere und spätere geben würde, hervorgingen? und ob einfach, gleichförmig, sich allenthalben gleich und ähnlich wie Geister und Lichter, oder zusammengesetzt, verschieden und mit unähnlichen Gliedern?“ Auf die Frage, ob sie vielleicht aus einer andern Substanz entstanden seien, antwortet Iren. wieder mit einer Frage, durch welche er das Vorhandenseyn verschiedenartiger Substanzen in ein und demselben Pleroma als unmöglich negirt, und damit einen Commentar zu seiner eigenen Darstellung p. 97 gibt, wo er die *virtutes*, *principes*, *angeli*, welche den ersten Himmel schufen, in das Pleroma versetzt, eben weil sie ihm keine Existenzen von heterogener Natur zu seyn schienen. In der That enthält diese Frage die Meinung des Bas. in Betreff des zwischen dem höchsten Gott und der Welt obwaltenden Verhältnisses, wie in den folgenden Worten seine Ansicht über die Art, wie die hyperkosmischen Mächte einander ihr Wesen mittheilen, so ziemlich enthalten ist: „wenn aber,“ schliesst nämlich Iren. c.

23., „die Aeonen von dem Logos, der Logos von dem Nus und der Nus von dem Urgrund wie Lichter vom Lichte angezündet sind, wie z. B. Fackeln von einer Fackel, so können sie zwar vielleicht der Abstammung und Grösse nach von einander verschieden, müssen aber, da sie gleichen Wesens mit dem Urquelle sind, entweder sämmtlich leidensunfähig seyn, oder auch ihren Vater in die Theilnahme am Leiden mit hereinziehen." Diess gilt wirklich von der hyperkosmischen Ogdoas des Bas., nicht aber von der kosmischen Aeonenreihe, deren Character am klarsten aus ihrem letzten Gliede, der sogen. Hebdomas, erhellt. Diese besteht nämlich aus den Demiurgen der sichtbaren Welt und ihrem Haupte, dem Judengott, dessen Feindseligkeit und Gewaltthätigkeit Iren. und Tert. mit gleich starken Farben schildern. Dem Christenthum gegenüber stehen Judenthum nnd Heidenthum auf gleicher Stufe; es bringt nicht etwa blos etwas relativ Höheres, das aber doch noch derselben Entwickelungsreihe angehörte, sondern etwas ganz Neues, für jenen Standpunkt völlig Incommensurables, denn es gehört gar nicht dieser Welt an. Daher thaten die Basilidianer Alles, um ihre Verachtung gegen das äusserliche, gesetzliche Judenthum an den Tag zu legen, ja sie trieben es bis zur Gesetzlosigkeit. So wenig als sie sich aus dem Genuss des Götzenopferfleisches ein Gewissen machten, so wenig scheuten sie vor sittlicher Ungebundenheit, vor magischen Künsten, vor dem Abfall vom Christenthum zurück. Aber stossen wir nun nicht auf einen Widerspruch, wenn wir mit diesen Angaben die Behauptung des Clem. Al. vergleichen, dass Bas. seine Lehre von Petrus abgeleitet habe? Die Antwort, dass Iren. die späteren Anhänger allein im Auge habe, wäre immer nur eine ausweichende, denn der Umstand, dass der Judengott überhaupt derselben Aeonenreihe angehören soll, über welche Abraxas, der Fürst dieser Welt gebietet, genügte schon für sich allein, um die Unvereinbarkeit der beiden Berichte des Clem. Al. und Iren. darzuthun. Die Lösung des Räthsels dürfte in dem Verhältniss der Pronoia zum Archon nahe gelegt seyn; denn was von dem Letzteren gilt, muss auch von allen denjenigen Mächten gelten können, welche ihm untergeben sind. Sollte nun nicht in ähnlicher Weise, wie die Vorsehung durch den Archon wirkt, auch beim Judengott das blinde Treiben der kosmischen Macht von der lichten, planmässigen Energie der Pronoia, die ihn als ihr Organ benutzte, zu unterscheiden seyn? Ueber alle Zweifel hebt uns Hipp. hinweg, wenn er von einem Sohne des grossen Archon berichtet, welcher ἐκ τῶν ὑποκειμένων (worunter sich noch ein zurückgelas-

sener Lichtsame befand) erzeugt viel weiser war, als dieser selbst, und eben so von einem Sohne des Archon der Hebdomas, welcher in gleicher Weise erzeugt wurde und über seinem Vater eben so hoch stand, als der Sohn des grossen Archon über dem Letzteren. Der characteristische Vorzug des Judenthums besteht eben darin, dass allein der Judengott einen solchen Sohn hat, während das Heidenthum nur etwa durch den Sohn des Abrasax, also in der allgemeinsten Weise wie alle Creatur Lichtelemente empfangen haben kann, und empfangen hat, denn „die Prophetieen, sagt er, seien von den weltbildenden Mächten, das Gesetz aber insbesondere von ihrem Fürsten, welcher das Volk aus Aegyptenland geführt.“ Sie sagten, „Juden seien sie nicht mehr, aber auch noch keine Christen,“ scheinen also grösstentheils aus ehemaligen Israeliten oder Proselyten, welche sich von ihrem alten Glauben losrissen, bestanden zu haben. Wie die Geschichte im Ganzen und Grossen, so hat auch die specielle Erscheinung des Judenthums eine doppelte Seite, eine von dem Hyperkosmischen (Christlichen) abgewandte und eine ihm zugekehrte; jene repräsentirt der Judengott, diese sein Sohn. Damit verliert die Berufung auf den Apostel Petrus alles Befremdliche.

Doch werfen wir noch einen Blick auf die Christologie! Der unnennbare Vater schickte seinen Erstgebornen, den Nus (Christus) auf die Erde, um die Gläubigen von der Macht der Demiurgen zu erlösen. Er erschien mitten unter den ihnen untergebenen Völkern in der Scheinform eines Menschen und verrichtete Wunder; von einem Leiden konnte jedoch natürlich keine Rede seyn, vielmehr wurde Simon von Cyrene statt seiner gekreuzigt, während Jesus in Gestalt Simons daneben stand und die Juden auslachte. Man braucht sich über diese Abweichung von der ursprünglichen Lehre des Bas. keineswegs zu verwundern. Die Consequenz des Systems nöthigte seinen Anhängern das Zugeständniss ab, dass alles Materielle, Kosmische, Leidensfähige sündig sei; denn es würde der Gerechtigkeit Gottes, auf welche ja der grösste Nachdruck gelegt wird, durchaus widerstreiten, wenn er das Kosmische durch Leiden verfolgte, ohne dass es sündig wäre. Machte es nun, wie wir an dem Beispiel des Clem. Al. sahen, einen Hauptgegenstand der orthodoxen Polemik aus, das Gehässige dieser Lehre, welche nicht einmal Jesum von der Sünde frei sprach, in grellem Lichte darzustellen; so blieb ihnen, wenn sie von jetzt an, um den Gegnern ihre gefährlichste Waffe zu entwinden, das Dogma von der angebornen Sündhaftigkeit des Erlösers aufgeben wollten, nichts Anderes übrig, als ihn

ausser aller Berührung mit dem an sich sündigen kosmischen Leibe zu bringen, d. h. seine Menschheit für Schein zu erklären. „Sie selbst," heisst es, „erwarteten nur für ihre Seele Rettung, da der Leib seiner Natur nach der Vergänglichkeit angehöre," und dass unter dieser Seele nicht das allgemeine Lebensprincip aller Menschen, sondern etwas Besonderes, Hyperkosmisches zu verstehen ist, ergibt sich aus dem weiteren Satze: „dass nicht Viele dieses wissen, sondern Einer von Tausend und Zwei von Zehntausenden." Nur sie haben das höhere, unsichtbare Licht in sich, durch welches sie Alles erkennen, ohne selbst erkannt zu werden, und zuletzt zu der höheren Welt des Erlösers aufsteigen.

b) Das Wichtigste, was Eusebins über Bas. berichtet, besteht in den Mittheilungen aus Agrippa Castors *κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος*, worin unter Anderem von den 24 Büchern Exegetika, den Propheten Barkabbas und Barkoph, dem fünfjährigen Stillschweigen der angehenden Mitglieder und den Ansichten der Secte über den Genuss der *εἰδωλόθυτα* und den Abfall vom Christenthume gehandelt wird. Bezeichnend für den Plan und die Anlage der Schrift sind die folgenden Worte: „noch Anderes, dem Aehnliches sammelte der Genannte über Bas. und brachte so den Irrthum der besagten Secte auf recht artige Weise an's Licht." Er hatte es sich also nicht zur Aufgabe gemacht, das System des Gegners im Zusammenhange darzustellen, sondern nur, es lächerlich zu machen und zu dem Behufe eine Sammlung einzelner hieher bezüglicher Stellen zu veranstalten. Was zu der Beschuldigung, Bas. habe die Verläugnung des Christenthums für etwas Gleichgültiges erklärt, Veranlassung gegeben haben mochte, wissen wir aus dem Berichte des Clem. Al., welchem zufolge er sich entschieden gegen die Ueberschätzung des Märtyrertodes äusserte. Im Uebrigen beruft sich Eusebius auf Irenäus.

Die Verwandtschaft mit Saturnin, welche beide andeuten, führt Epiphanius noch weiter aus. Es ist diess nicht sowohl in chronologischer oder historischer Hinsicht, als vielmehr für das Verständniss der bas. Lehre selbst von Wichtigkeit. Eben der Umstand, dass die Kirchenlehrer nicht umhin konnten, sie in positiv historische Verbindung mit der saturninischen zu setzen, ist ein Beweis für die Aehnlichkeit beider und also mittelbar für den dualistischen Character des bas. Systems. Zunächst bestätigt auch Epiph., dass unter dem *primus pater Ir. p.* 116 der höchste Gott zu verstehen sei, aus welchem die Ogdoas emanirte (*ἦν ἐν τὸ ἀγέννητον, ὃ μόνος ἐστὶ πάντων πατήρ*), wie Iren., lässt er den ersten

Himmel von der letzten προβολὴ der Ogdoas, den δυνάμεις καὶ ἄγγελοι gebildet werden, und seine Vorstellung über die Art der Fortpflanzung ist nicht minder unklar, indem er mit den Ausdrücken προβάλλεσθαι, γεγονέναι ἔκ τινος, γεγονέναι ὑπό τινος, ja ποιεῖν wechselt. Der Judengott, welcher den Menschen schuf, ist ein der letzten Geisterstufe angehöriger Engel. Als er mit seinen Genossen über die Erde das Loos warf, fiel ihm Israel zu. Durch diese Vorstellung ist zugleich der Umstand erklärt, dass gerade die Juden den Gott, der über allen Erdengöttern steht, den ihrigen nennen dürfen. Was aber auf der Einen Seite als Zufall erscheint, steht auf der andern in der engsten Verkettung mit dem Weltplane, denn eben in und über jenem Loose waltete die Pronoia. Hochmüthig auf seinen eigenen Arm vertrauend führte der Judengott die Seinigen aus Aegypten [1]). Er war dreister und gewaltthätiger, als die andern, erregte allenthalben Krieg und Verwirrung und brachte insbesondere über sein eigenes Volk unsäglichen Jammer. Denn die andern Engel, erbittert über die Geringschätzung, mit welcher er sie behandelte, reizten ihre Völker zum Kampfe gegen die Juden auf und fügten ihnen allen nur erdenklichen Schaden zu. Der hartnäckige, widerspenstige Character der Juden [2]) verkörpert sich dem Bas. in dem Judengotte, und wir werden desshalb um so weniger Bedenken tragen dürfen, eine ahrimanische Natur in ihm zu erblicken. — Gewiss ist nun von dem Archon der letzten Stufe ein Schluss auf das Haupt dieser ganzen Aeonenreihe, Abraxas, erlaubt; und übertraf dieser die ihm untergeordneten Mächte in demselben Grade an Hochmuth, Anmassung und Gewaltthätigkeit, wie der Judengott die auf gleicher Stufe mit ihm stehenden Engel, so können wir wahrhaftig über seinen Character nicht länger im Zweifel seyn. — Von Christus unterscheiden sich alle Aeonen und Engelreihen als von demjenigen, welcher den Vater Aller seinen „πατὴρ ἴδιος" nennen darf, sie können eben desshalb auch nicht wie er durch Zeugung aus Gott entstanden seyn. Aber dieser Gegensatz des Ueberweltlichen und Weltlichen durchzieht nicht nur die Regionen der Geistermächte, sondern spaltet auch die Menschheit in zwei ungleiche Hälften, die sich wie Tag und Nacht gegenüberstehen. „Wir allein, sagt er, sind

1) Eigentlich also, ist die Meinung, hätten die Juden unter die Herrschaft Aegyptens gehört. Die Vorliebe für dieses Land hat nichts Befremdliches, wenn die Secte grösstentheils aus gebornen Aegyptern bestand.

2) Vgl. *Tac. hist. V*, 5. *adversus omnes hostile odium.*

die Menschen, aber die Andern alle Schweine und Hunde.“ „Vor den Menschen allerdings muss man die Wahrheit bekennen, denn wir sind die Menschen, die Andern aber alle Schweine und Hunde, wie ich oben gesagt habe.“ Unserem Kirchenvater freilich scheint es gerade umgekehrt vorgekommen zu seyn; wenigstens war die sittliche Verdorbenheit der Basilidianer, von der er ein abschreckendes Gemälde entwirft, eben nicht sehr geeignet, ihn zur Uebereinstimmung mit jenem Urtheile zu vermögen.

Wie Iren. und Epiph., so führt auch Theodoret (*fab. haer. II. IV.*) die Lehre Saturnins und Bas. auf Menander zurück; überhaupt ist er durchaus von den bereits erwähnten Quellen abhängig, und nur das scheint bemerkenswerth, dass, während nach Iren. und Epiph. der Unnennbare, und nach *de praescr. haer. c.* 46. Abraxas die Reihe der Emanationen eröffnet, Theodoret den *ἀγέννητος νοῦς* an ihre Spitze stellt; in der That gewinnt das System an Rundung, wenn der *νοῦς* ebenso Ausgangspunkt des Hyperkosmischen, wie Abraxas des Kosmischen ist, und über Beiden der *πατὴρ πάντων* steht. Dass sich dieses bei näherer Betrachtung auch aus Clem. Al. und Iren. ergibt, sahen wir oben. Zugleich bemerkt Theodoret (wie der Vf. von *de praescr. haer. c.* 46), dass Bas. die Auferstehung des Fleisches läugne, was auch in der Consequenz des Systems lag; denn dadurch, dass der Leib der Materie anheimfiel, verwirklichte sich der Scheidungsprocess, welcher durch die Auferstehung immer wieder hinausgeschoben, ja völlig unmöglich gemacht worden wäre. Dem einzigen Vertheidiger des Bas., Isidor, welcher *μετά τινος ἐπιθήκης* die Mythologie seines Vaters zu befestigen gesucht habe, kann er eine ganze Reihe von Vorkämpfern der kirchlichen Lehre: Agrippa Castor, Irenäus, Clemens Alex. und Origenes gegenüber stellen. Ausser dem ungescheuten Genuss des Opferfleisches, welcher auf ein Gebot des Stifters selbst zurückgeführt wird, und der Ungebundenheit, mit der die Basilidianer sich jede Art von Sittenlosigkeit erlaubten, fand Theodoret noch manches Andere in dieser Secte vor, das ihn mit dem tiefsten Abscheu erfüllte, aber er habe, sagt er a. a. O., die andern abscheulichen Mythen, die sich Bas. gebildet, aus Rücksicht für den Leser nicht aufgezeichnet. Sollte hier nicht zu vermuthen seyn, dass auch der Judengott unter diesen abscheulichen Mythen eine Rolle gespielt habe? besonders, wenn wir bedenken, mit welchem Unwillen sich auch Epiph. über die Stellung äussert, die derselbe im basil. System einnimmt? Doch gehen wir nunmehr — denn Philastrius gibt keine wesentlich neuen Mittheilungen — zum Hippolytus.

Talmudische Studien.

Von

Franz Delitzsch.

VII. Erwähnt der Talmud Ebioniten und Nazaräer?

In meinen Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien, zunächst des Matthäus-Evangeliums (1853) habe ich gelegentlich aufmerksam gemacht auf die noch immer ungelöste Räthselfrage, was im babylonischen Talmud unter בי אבידן und בי נצרפי zu verstehen sei (S. 19). Ebendaselbst habe ich einer im Literaturblatt des Orients 1845 Nr. 1. vorgetragenen Vermuthung gedacht, אבידן sei der absichtlich entstellte Name der Ebioniten und נצרפי der absichtlich entstellte Name der Nazaräer (S. 90). Diese Vermuthung nenne ich dort ansprechend, und das ist sie auch wirklich. Unterdess ist sie in einer hebräisch geschriebenen jüdischen Zeitschrift, dem zweiten Jahrgang der Wissenschaftlichen Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde (Lemberg 1853), in einem eignen Aufsatze (S. 100—101) von neuem vorgetragen worden, was mich veranlasst, sie hier näher zu prüfen.

Ich beginne mit Uebersetzung der betreffenden talmudischen Stellen, und zwar erst derjenigen, welche בי אבידן oder בי נצרפי besonders, dann der Einen, welche sie nebeneinander erwähnt. Sie finden sich ausschliesslich in der babylonischen Gemara ohne Parallelen in der jerusalemischen und im Midrasch.

1) *b. Sabbath* 152*a*: „Der Kaiser sprach zu R. Josua Sohn des Chananja: Warum besuchst Du nicht *Be-Abedan?* Er antwortete ihm: Der Berg ist voll Schnee, seine Umgebung ist voll Eis, seine Hunde bellen nicht, seine Müller mahlen nicht.“ Der Sinn der Antwort ist: ich bin zu alt dazu. Der Berg ist das Haupt, die Umgebung der Bart der Lippen und des Kinns, die Hunde sind ein Bild der Stimme und die Müller ein Bild der Zähne — eine symbolische Zeichnung des Greisenalters nach dem letzten Capitel des Koheleth.

2) *b. Aboda zara* 17*b*. Unter den fünf verfänglichen Fragen, welche in der hadrianischen Verfolgungszeit dem R. Elazar Sohn Prata's vorgelegt worden, war auch die Frage: „Warum bist Du nicht nach *Be-Abedan* gekommen? Er antwortet ihnen: Ich bin ein Greis und besorgte, von euren

Füssen zertreten zu werden. Wirklich traf es sich wunderbarer Weise, dass selbigen Tages ein Greis zertreten und so Elazars Ausrede gerechtfertigt ward."

3) *b. Aboda zara* 48*a* (wenig anders *Erubin* 79*a* 80*b*): „Welches ist das allgemeine Merkmal einer Aschera (אשרה)? Rab sagt: Aschera ist jeder Baum, unter welchem Priester sitzen, ohne von seinen Früchten zu essen. Und Samuel, den Begriff schärfer angebend: Schon wenn jemand sagt: Diese Datteln sind für *Be-Nizrephi* bestimmt, ist der Baum verpönt, denn die Datteln werden in den Rauschtrank geworfen, den jene am Tage ihres Festes trinken."

Fasst man diese Stellen für sich allein ins Auge, so dringt sich die Vermuthung auf, dass *Be-Abedan* den Circus oder das Amphitheater (Hippodromos) und *Be-Nizrephi* den Götzentempel bedeutet. Der Name des Letzteren entziffert sich leicht: Haus der Gussbilder, נצרפי = χωνευτά, wie schon Buxtorf u. A. erklären. Dass בי, wie man auch sonst erklären möge, das abgekürzte בית ist, bedarf kaum der Bemerkung. Der Name des Circus dagegen befremdet. Der Vf. des erwähnten Aufsatzes im Orient sagt, אבידן sei in dieser Bedeutung s. v. a. בידן (ויידן), aber existirt dieses Wort in der Bedeutung „Circus" wirklich? Lässt es sich belegen, so ist es vielleicht persisch: *baidan* = *maidan*, denn im Persischen bedeutet *maidan* den Hippodrom. Aber für *Be-Abedan* und *Be-Nizrephi* ist an persische Abkunft gar nicht zu denken[1]). Der Hippodrom müsste doch im Munde von Römern römisch oder wenigstens griechisch benannt werden. Auch nennen Talmud, Midrasch und Targum Theater und Circus sonst bei ihren eigentlichen Namen z. B. *b. Aboda zara* 18*b*, wo ausführlich vom Besuche heidnischer טרטיאות וקרקסיאות verhandelt wird. Dadurch wird es unwahrscheinlich, dass Be-Abedan den Circus bedeutet. Es wäre möglich, dass er so vom *podium*, der kaiserlichen Loge, genannt ist, aber auch das ist ein haltloser Einfall. Noch ungewisser wird die Sache durch die folgende vierte Stelle, welche dazu Anlass gegeben hat, die beiden räthselhaften Benennungen mit *Ebionitae* und *Nazareni* zu combiniren.

4) *b. Sabbath* 116*a*: Joseph bar-Chanin fragte den R. Abahu: Darf man diese Bücher der *Be-Abedan* aus dem Brande retten oder nicht? Er antwortete Ja und Nein und schwankte. Rab ging nicht in *Be-Abedan* und noch weniger

---

*) Rapoport vergleicht das persische *abâdan*, aber dies bedeutet das bebaute Feld; es ist das in Städtenamen so häufige *abâd*. Wie soll das passen!?

in *Be-Nizrephi*. Samuel ging nicht in *Be-Nizrephi*, hingegen in *Be-Abedan* ging er. Man fragte den Raba: Warum gehst Du nicht in *Be-Abedan*? Da sagte er zu den Fragenden: Es steht der Dattelbaum da am Wege und dieser ist mir widerwärtig. „So wollen wir ihn ausreissen!“ Er: Der Ort selbst ist mir widerwärtig. Mar bar-Joseph sagte: Ich bin ein Bekannter von ihnen und fürchte mich nicht vor ihnen. Einmal aber ging er hin und sie versuchten ihm Leids anzuthun. R. Meir nannte das Buch der Minim און und R. Jochanan nannte es עון. — Imma Schalom, das Weib des R. Eliezer, war die Schwester des Rabban Gamaliel. In dessen Nachbarschaft wohnte ein Philosoph, welcher sich der Unbestechlichkeit rühmte. Diesen wollte sie lächerlich machen. Imma Schalom brachte zu ihm einen goldenen Leuchter hinein. Dann erschienen vor ihm die Parteien. Sie sprach zu ihm: Ich will, dass man mir Theil gebe an der Verlassenschaft meines Vaters. Da sprach er zu ihnen: Theilet mit ihr! Sie entgegneten: Nach unserem schriftlichen Gesetze kann, wo ein Sohn da ist, die Tochter nicht erben. Er antwortete: Von dem Tage an, wo ihr aus eurem Lande ins Exil musstet, ward das Gesetz aufgehoben und ein anderes Gesetz [1]) gegeben, und in diesem heisst es: *Sohn und Tochter sollen zusammen erben*. Des anderen Tages brachte der Bruder der Imma Schalom, der Rabban Gamaliel, dem Philosophen einen lybischen Esel. Da beschied er die beiden Parteien: Ich habe weiter gegen Ende des Buches hin gelesen, da steht geschrieben: *ich bin nicht abzuthun* [2]) *vom Gesetze Mosis gekommen, sondern* [3]) *hinzuzuthun zum Gesetze Mosis bin ich gekommen*, und in diesem heisst es: wo ein Sohn ist, kann die Tochter nicht erben. Da sagte Imma Schalom zu ihm: Lass leuchten Dein Licht wie einen Leuchter. Rabban Gamaliel aber sagte zu ihm: Ein Esel kam und hat den Leuchter umgestossen.

Der Zusammenhang, in welchem hier *Be-Abedan* und *Be-Nizrephi* erwähnt werden, legt die christliche Beziehung beider Namen nahe, und es ist ihr günstig, dass R. Abahu, der im 3. Jahrh. lebte und am Hofe des syrischen christlichen Präses angesehen war, öfter im Streitgespräch mit Judenchristen (מינים) und Freigeistern (צדוקים) erscheint. Zwei Beispiele mögen genügen. Ein Sadducäer sagt *b. Sanhedrin* 39*a* spöttisch zu Abahu: Gott muss doch ein Priester

1) אורייתא אחריתי, nach anderer Lesart עון.
2) לְמִפַּחַת, nach anderer Lesart למיפק.
3) אלא, nach anderer Lesart ולא.

sein, da er Zehnten nimmt?! Wie hat er sich denn gewaschen, als er Mosen begraben und an seiner Leiche sich verunreinigt hatte? Abahu antwortet: Nicht in Wasser, denn die Wasser hält er in seiner Faust (Jes. 40, 12), sondern in Feuer, denn vor aller Waschung hat die Reinigung in Feuer den Vorgang (wie denn nach dem Gesetze nur was nicht schon durch Feuer gereinigt ist mit Wasser gereinigt werden muss). Dass Abahu auch mit Judenchristen verkehrt, sehen wir aus *b. Aboda zara* 4*a*, wo er den Minim, die sich über die Schriftunkenntniss des Rab Safra aufhalten, sagt: Wir, die wir mit euch verkehren, lassen es uns angelegen sein und studiren, jene aber studiren nicht (die Schrift, um euch treffend antworten zu können).

Dazu kommt, dass von Büchern der *Be-Abedan* die Rede ist und zwar so, dass man darunter religiöse, dem Judenthum nahe stehende Schriften zu verstehen hat. Das legt die christliche Beziehung wenigstens von Be-Abedan noch näher. Aber die oben angeführte Stelle *b. Aboda zara* 17*b*, wo die heidnischen Obern einem Rabbi vorwerfen, dass er Be-Abedan nicht besucht habe, schliesst diese christliche Beziehung hinwieder aus; auch lässt sich damit die Entschuldigung: ich bin zu alt, und die Lebensgefahr, der sich die Rabbinen in *Be-Abedan* ausgesetzt glaubten, nicht wohl reimen. Ferner: welches wären die Grundformen, aus denen אבידן und נצרפי entstellt sein soll? Die Ebioniten hiessen אבירנים [1]) und die Nazaräer נצרים [2]), beide Grundformen müssten sich besser durch die vermeintliche Entstellung hindurch erkennen lassen. Endlich: sind denn Ebioniten und Nazaräer je in äusserer Wirklichkeit so scharf geschieden gewesen, wie es jene Stelle aus *Sabbath* 116*a* voraussetzt?

So verwickelt man sich, so oft man das Räthsel der beiden Namen zu lösen sucht, in Schwierigkeiten, die es immer vexirender machen. Verschiedene Bedeutung der bei-

---

1) In *b. Baba kamma* 117*a* lesen wir: „Rab Huna bar-Jehuda kam einmal nach בי אביוני. Da besuchte er den Raba. Dieser fragte ihn: Ist dir etwas Bemerkenswerthes vorgekommen? Er erzählte: einem Israeliten wollten die Heiden sein Geld mit Gewalt wegnehmen, da zeigte er ihnen das Geld seines Nachbarn. Dieser Fall kam mir vor, und ich verurtheilte ihn, das Geld zu ersetzen. Hierauf Raba: Gieb ihm nur sein Geld zurück" u. s. w. Auch der Ortsname *Be-Ebjone* ist noch unenträthselt.

2) Im Jüdisch-Aramäischen muss es, wie *Ναζωραῖος* beweist, auch die Form נצוריא *Nazoraja* gegeben haben. So nennen sich die Zabier (Johannesjünger). Sie schreiben נאצוראיא.

den Namen, an der einen Stelle heidnische, an der andern christliche anzunehmen, ist Willkür. Vielleicht ist einem der Leser dieses Aufsatzes beschieden, die rechte Lösung zu treffen.

Aphoristische Betrachtungen über die Acht Bücher von der Kirche. Von Dr. Th. Kliefoth. Oberkirchenrath.

1r Bd. Schwerin u. Rostock [Stiller] 1854. VII u. 510 S. gr. 8.

Von

K. Ströbel.

(Vorbemerkung. Nachstehende Aphorismen sind lediglich für Kenner der „Acht Bücher" geschrieben; selbst die eingestreuten Citate sollen nur dem Gedächtniss derer zu Hülfe kommen, die das gelesene Buch vielleicht nicht mehr zur Hand haben. Eine anzeigende Besprechung konnte und wollte ich nicht geben. Für Nichtkenner nur noch die eigene Bemerkung des Verfassers: „Wollen wir die Kirche betrachten, so zerfällt uns der Stoff von selbst in folgende acht Abschnitte oder Bücher: 1) Vom Reiche Gottes in der Zeit der Kirche. 2) Von den Gnadenmitteln und ihrem Amt. 3) Von der Gemeinde und ihrem Dienst. 4) Von der Kirche, ihrer Ordnung, und ihrem Regiment. 5) Von der Entwicklung der Kirche und deren Gesetzen. 6) Von der räumlichen Entwickelung der Kirche. 7) Von der zeitlichen Entwickelung der Kirche. 8) Von der Vollendung der Kirche. Die vier ersten Bücher werden den ersten, die vier letzten Bücher werden den zweiten Band unserer Untersuchung bilden.")

„Acht Bücher — von der Kirche!" Von welcher Kirche? Von der in der heil. Schrfft abgebildeten? Nein! Von der in den symbolischen Büchern beschriebenen? Nein! Der evangelische Leser der „acht Bücher" sieht sich anfangs in eine ganze fremde Welt versetzt. Hat er sich indess nach der ersten Ueberraschung allmählig orientirt und vermag er den Inhalt und Eindruck des Gelesenen in ein vor die Seele tretendes Bild zu fassen und gleichsam zu verkörpern, — was erblickt er da? Die zu Recht bestehende lutherische Staats-

kirche in ihrem gegenwärtigen Zustande, wie dieser aus dem Zusammenwirken geschichtlicher, politischer, legislativer und anderer menschlicher, oft nur allzumenschlicher, Einflüsse hervorgegangen ist. Eine Apologie der heutigen lutherischen Staatskirche gegen ihre oft sehr unverständigen, oft sehr irreligiösen und revolutionären Gegner zu schreiben, kann billigerweise nicht zum Vorwurfe gereichen, dürfte auch kein gar zu schweres oder missliches, geschweige unmögliches, Werk sein. Abgesehen von ihren grossen Schäden und Gebrechen ist und bleibt die lutherische Stastskirche dennoch Christi Kirche, und die Pietisten haben allerdings Unrecht, „wenn sie den Umfang der Gemeinde Gottes darnach bestimmen, ob sich an Jemandem die Spuren der Erweckung, der Busse und des Glaubens zeigen, und ob er sich zu ihren gläubigen Kreisen hält, und wenn sie dagegen Alle, an denen diess nicht zu spüren ist, die aber doch sich zum Wort und Sakrament halten, als Weltmenschen ansehen. Aus solchen Anschauungen resultiren dann nothwendig die Verachtung der Landeskirchen, die ja nothwendig viele blos Berufene in sich halten müssen, die Negation der Volkskirche, die ja nicht aus (lauter) fertigen Gläubigen besteht, sondern sich bemüht, das Volksganze zum Glauben zu erziehen, und der Hang zur Separation auch da, wo dieselbe nicht durch Fehler am objektiven Bestande der Kirche motivirt ist.“ Solchen donatistischen Verirrungen eben so kräftig als den lichtfreundlichen entgegenzutreten, ist jedes treuen evangelischen Christen, zumal des Theologen und Kirchendieners, Pflicht, und wohl dem, der sich das Zeugniss geben darf, sie redlich und ohne Menschenscheu geübt zu haben! — Aber etwas ganz anderes ist es, die lutherische Staatskirche eben als solche, als das verderbte, verknöcherte, verhozelte Wesen, das sie wirklich ist, zu einer göttlichen Stiftung stempeln zu wollen. Das kann nur gelingen, wenn Kirchenrecht und Kirchenordnung als Fundgruben und Codices der religiösen Anschauung gehandhabt werden. So lange Bibel und Concordienbuch gelten, muss ein solches Unternehmen nothwendig scheitern, — und es ist gänzlich gescheitert in Kliefoth's acht Büchern von der Kirche.

Die evangelische Wahrheit ist frisch und frei, einfach, gerade, offen, mit sich selbst einig, auch dem Schwachen und Unmündigen zugänglich, ohne Hinterthüren und Winkelzüge, und darum Vertrauen erweckend. Welches Vertrauen soll man aber zu der Richtigkeit von „Acht Büchern“ gewin-

nen, in denen sich schier kein einziger Hauptgedanke unverschleierten Angesichts hervorwagt? Wo unter einer Last von Clauseln und „Cautelen," deren immer eine die andere verklauselt und verkautelirt, jede Behauptung so lange gequetscht wird, bis sie Saft und Kraft und allen Geistesodem verloren hat? Wo halbe Zugeständnisse schon auf halbem Wege wieder zurückgezogen werden? Wo scholastische Distinctionen und mühsam verheimlichte Widersprüche den nach klarem Verständniss Ringenden wie foppende Irrwische in trübe Sümpfe leiten? Sind das wohl Zeichen einer gewonnenen oder doch des endlichen Sieges gewissen, oder einer innerlich bereits verlornen und nur noch äusserlich und künstlich aufrecht gehaltenen Sache?

In den schmalk. Artt. (Thl. 2. Art. 1.) steht: „Sie sind allzumal Sünder, und werden ohne Verdienst gerecht, aus seiner Gnade, durch die Erlösung Jesu Christi in seinem Blut. Dieweil nun solches muss geglaubt werden, und sonst mit keinem Werke, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder gefasset werden, so ist es klar und gewiss, dass allein solcher Glaube uns gerecht mache, wie St. Paulus spricht: Wir halten, dass der Mensch gerecht werde ohne Werke des Gesetzes, durch den Glauben. . . . Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden, oder was nicht bleiben will! Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden. . . . Und auf diesem Artikel stehet Alles, was wir wider den Pabst, Teufel und alle Welt lehren und leben. Darum müssen wir dess gar gewiss sein, und nicht zweifeln, sonst ist es Alles verloren, und behält Pabst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und Recht." — Hier haben wir also den Grundsatz, mit dem die Reformation steht und fällt, und in ihm den Prüfstein für alle in und „von der Kirche" auftauchende Doctrinen. Machen wir uns klar, was der Artikel in die Rechtfertigung einschliesst und was er von ihr ausschliesst. Eingeschlossen wird, um es kurz zu sagen, der gnädige Gott, ausgeschlossen jeder andere Name. Die unergründliche Barmherzigkeit des Vaters, die blutige Erlösungsthat des Sohnes, die glaubenerzeugende Wirksamkeit des h. Geistes, — diese drei Stücke und sonst nichts weiter rechtfertigen den Sünder und öffnen ihm den Eingang ins Himmelreich. — „Kein anderer Name!" Solcher anderer Namen, die man für Heilande und Himmelsschlüssel hält, hat es zu allen Zeiten gar viele gegeben und

zum grössten Theil sehr gleissende und wohlklingende. Ich will etliche nennen. Es sind oft hierher gerechnet worden: Tugend und Frömmigkeit, Gottes- und Nächstenliebe, Welt- und Selbstverleugnung, die liebe „Kirchlichkeit" nebst Allem, was darum und dran hängt; — die Rationalisten rechtfertigen den Menschen dadurch, dass sie ihn zu einem personificirten Moralcompendium, die Pietisten, dass sie ihn zu einem verkörperten Gebetbuche machen; — des Säulenstehens und Knierutschens so wenig als der durch philosophische oder theologische Spekulationen sich vollziehenden Rechtfertigung, als purer und noch dazu grober Menschenträume, auch nur zu gedenken. Die allergefährlichsten (weil Gottes und Christi Namen an der Stirn, aber den alten Adam und Pelagius in der Brust tragenden) von diesen Nothhelfern sind unbestreitbar die folgenden drei: die Behauptung, der Mensch werde gerecht und selig durch die mit seinen natürlichen oder wiedergeborenen Kräften geleistete Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes, — oder durch christliches Leben und Wandel in den heiligen Ständen, — oder endlich durch den Glauben, insofern er nicht, wenigstens nicht ausschliesslich, Gottes Werk und Gabe ist. Aber auch diese drei, besonders auch der durch menschliche Thätigkeit ganz oder theilweise vermittelte (also der historische, der in der Liebe thätige, der wunderwirkende, der Christi Verdienst mit subjectiver Wahlfreiheit und Selbstthätigkeit erfassende) Glaube sind „andere Namen," Namen, die dem rechten Erlöser seine Ehre rauben, Menschenwerke, die sich in die Stelle des rechtfertigenden Gotteswerkes eindrängen wollen, denen wir also „nichts weichen noch nachgeben" sollen. — Wie steht nun in diesem Punkte Kliefoth's Schrift? Ich lese in den „Acht Büchern," S. 236, „dass die Mitgliedschaft der neutestamentlichen Gemeinde Beides, die göttliche Berufung und die menschliche Annahme, erfordert, so dass von diesen Beiden keins fehlen darf, und dass die Berufung der Annahme voraufgehen muss. Und diess nicht blos darum, weil der Mensch ja, ehe er nicht durch das Evangelium eingeladen ist, gar nichts von einer Gemeinde Jesu weiss, der er sich aggregiren könnte; sondern noch vielmehr darum, weil der durch seine Sünde unter den Fürsten der Welt und in dessen Reich geknechtete Mensch, ob er auch von einer Gemeinde der Erlösung wüsste, sich gar nicht aus jenem zu emancipiren und in diese zu versetzen vermöchte, wenn und bevor ihm nicht der berufende Herr und Gott mit der Kunde vom Heil zugleich auch *arbitrium liberatum*, und dadurch die Möglichkeit gäbe, die

dargebotene Heilsgabe anzunehmen. Erst muss Gott durch die Gnadenanbietung dem Menschen die auf Golgatha geschehene Befreiung aneignen, ehe der Mensch auf solches Angebot annehmend Ja und Amen antworten kann; und ehe der subjective Glaube erfolgen kann, mit welchem der Mensch das angebotene Heil sich zu eigen macht, muss der objective Glaube da sein, der ein mit der Berufung zugleich gewirktes Werk und Gabe Gottes ist. Darum geht die göttliche Berufung nothwendig immer der menschlichen Annahme so voran, dass die erstere nicht nothwendig die letztere zur Folge hat, dass aber entschieden die letztere nicht und niemals ohne die erstere möglich ist. Ja, nicht einmal so steht es, dass die göttliche Berufung und Gnadenanbietung zu Einem Male erfolgen könnte, und dann Alles in die menschliche Annahme und daraus erfolgende menschliche Selbstthätigkeit gestellt wäre. Sondern, da der Mensch, so lange er in diesem Leben ist, ob er auch der Berufung Folge gegeben hat, doch immer in der Möglichkeit des Rückfalls bleibt, so muss Gott nach seiner Gnade ihn wieder und wieder berufen, immer von Neuem dem Heil in ihm Anfang geben. So ist und bleibt die menschliche Annahme der empfangende subjective Factor gegenüber dem wirkenden objectiven Factor der göttlichen Berufung, eben ein Annehmen und Empfangen, welches auch das Wollen erst empfangen muss, und niemals ein Holen, nur die menschliche dankende Antwort auf die göttliche schenkende Anrede." — Ferner, S. 261: „Der Nichtberufene, der Neger in der Mitte Afrika's, ist ja allerdings in dem Factum, dass Christus für die Welt gestorben ist, begriffen, und die Verheissung, dass solch Heil zu Allen kommen soll, erstreckt sich auch auf ihn, aber bisher hat diese Verheissung sich nicht an ihm erfüllt; der Gnadenarm Gottes hat sich noch nicht nach ihm ausgestreckt, und ihn noch nicht erfasst mit dem berufenden Wort und einpflanzenden Sakrament; so glaubt er denn auch noch nicht und hat alle die Heilsgüter nicht, welche der Glaube vermittelt; und zwar glaubt er nicht, weil er nicht kann; er kann aber nicht glauben, nicht allein, weil er noch nicht gehört hat, sondern auch, weil er für seine Person noch nicht aus der Gewalt des Teufels und der Welt befreit, vielmehr noch mit seinem Leben und Willen äusserlich und innerlich unter dieser Gewalt gefangen ist. Mit diesem Stande des Nichtberufenen hat nun der Berufene nur das gemein, dass er noch nicht glaubt und folglich der die Vermittelung des Glaubens voraussetzenden Heilsgüter

noch nicht theilhaftig ist. Aber dass der blos Berufene noch nicht glaubt, hat seinen Grund nicht wie bei Nichtberufenen darin, dass er nicht könnte, sondern darin, dass er noch nicht will. Die äussere und innere Möglichkeit hat er, denn das verkündete Evangelium hat ihm den Gnadenwillen Gottes ernstlich und kräftig kund gegeben und die Taufe ihn thatsächlich aus dem Reich des Argen in Gottes Reich und unter seine Gnadenwirkungen versetzt, so, dass er auch innerlich frei geworden ist, das gute Theil zu erwählen; aber zu dieser Hingabe seiner Persönlichkeit an die sich darbietende Gnade ist er noch nicht gediehen, er will noch nicht glauben. Der wesentliche Vorzug des Berufenen vor dem Nichtberufenen besteht also darin, dass das objective Gnadenwerk Gottes an ihm geschehen ist bis hin zur persönlichen Gnadenanbietung und bis zur Entfreiung seiner Persönlichkeit aus der Macht des Argen und Hineinstellung derselben in die Möglichkeit der Selbsthingabe an das Heil, was man von dem Nicht-Berufenen noch nicht sagen kann; und folglich darin, dass man an den Berufenen die sittliche Forderung stellen kann, er solle glauben, was man von dem Nichtberufenen noch nicht fordern kann. Wie weit nun aber diess dem Berufenen zukommende Können sich erstrecke und nicht erstrecke, werden wir sehen, wenn wir weiter den Berufenen von dem Gläubigen unterscheiden. Auch mit dem Gläubigen bleibt es in diesem Leben in vielen Beziehungen bei dem blossen Können und bei sittlichen Forderungen, die man an ihn machen darf und die er doch nicht erfüllt, nämlich in Allem, was die Heiligung betrifft. Aber die sittliche Forderung, die man an den Berufenen machen kann und noch erst machen muss, hat der Gläubige erfüllt: er hat seine Persönlichkeit der sich anbietenden Gnade ergeben, er hat die göttliche Gabe des objektiven Glaubens angenommen, er hat das ihm geschenkte *arbitrium liberatum* zum Guten angewandt; so ist er nun gerechtfertigt, nicht blos befreit, sondern frei, aller Gnadenmittheilung aufgethan, und wenn ihm Etwas fehlt, so ist es das, dass er die ihm offenen Gnadenkräfte nicht immer mit aller Treue zur Verwandlung seines alten in einen neuen Menschen nützt. So steht nun der blos Berufene noch nicht. Er hat mit dem Gläubigen nur die objective Seite des Handelns Gottes an ihm gemein, und man darf diese objective Seite nicht unterschätzen: Die einmalige Gnadenthat Gottes auf Golgatha, da er die Welt von Teufel und Sünde erlöst und zu sich in ein

neues Verhältniss gesetzt hat, ist durch die Berufung, durch diese Application der Gnadenmittel zu einer That an dieser Person dieses Berufenen geworden, und nicht blos bekannt gemacht ist damit demselben der Gnadenwille Gottes, als auch an ihm gewollt, sondern so gewiss die Berufung ernstlich und deren Mittel kräftig sind, ist er objectiv dem Teufel entrissen und zu Gott in Verhältniss gesetzt, hat die Freiheit der Wahl zwischen Teufel und Welt (?Gott?), hat den Glauben, so weit er Gottes Werk und Gabe ist, empfangen; aber er hat dieser geschenkten Freiheit und Glaubensgabe sich noch nicht gebraucht, hat seine Persönlichkeit noch nicht dem mit ihm handelnden Gott ergeben, glaubt noch nicht. So ist er noch nicht gerechtfertigt, geschweige geheiligt; so ist er befreit, aber nicht frei, hat *arbitrium liberatum*, d. h. die geschenkte Wahlfreiheit zwischen Gott und Welt, aber noch nicht *liberum arbitrium*, d. h. die aus dem Glauben fliessende Lust an Gottes Gesetz; so steht er in der Möglichkeit alles Heilsbesitzes, aber angeeignet und ein subjectives Besitzthum ist ihm noch kein positives Heilsgut geworden. Demnach besteht der wesentliche Nachtheil des Berufenen gegen den Gläubigen darin, dass der Berufene nur in der äussern und innern Möglichkeit, aber noch nicht im subjectiv angeeigneten Besitz des Heils ist, was man von dem Nichtberufenen noch nicht und vom Gläubigen nicht mehr sagen kann, und dass man an ihm tadeln kann und muss, dass er sich noch immer seinem Gott versagt, was man am Nichtberufenen noch nicht tadeln kann und am Gläubigen nicht mehr zu tadeln braucht.“ — Und S. 265: „Hiernach ist denn allerdings der Stand des Berufenen ein Mittel- und Zwischenzustand. Aber wohlgemerkt, nicht ein Mittelstand zwischen Glauben und Unglauben; dazwischen giebt es keine Mitte, man kann nicht glauben und nicht-glauben zugleich (??! die Mitte „zwischen Glauben und Unglauben“ wäre aber doch: weder Glauben, noch Unglauben??!), sondern wenn man einmal in die Selbstentscheidung getreten ist, muss es zu Einem oder dem Andern gedeihen. (?! Aber bevor man „in die Selbstentscheidung getreten ist“??!). Wohl aber ist's ein Mittel- und Zwischenzustand zwischen Nichtberufensein und Glauben oder Unglauben, der Zustand, in welchem der Mensch sich befindet, wenn einerseits Gott sein Werk der berufenden Gnade durch Wort und Taufe an ihm gethan hat und fort und fort thut, aber andererseits er auf solche Gnadenanbietung noch nicht **weder** mit einem gläu-

bigen Ja, noch mit einem ungläubigen Nein geantwortet hat. (!!Also doch „ein Mittelzustand zwischen Glauben und Unglauben!) Und solcher Zwischenzustand — das soll man sich nicht verwirren lassen — ist nicht blos möglich, sondern kann auch durch ein ganzes langes Menschenleben dauern." — Das ist die Rechtfertigungslehre der „Acht Bücher," — mit dem Grundartikel der evang.-luth. Kirche im schneidendsten Widerspruche. Ob dieser Widerspruch „pelagianisch, semipelagianisch, synergistisch, prädestinatianisch, *ex opere operato*" entsprungen zu nennen sei, ob er auf einer Verwechselung oder Confundirung der Begriffe Berufung, Rechtfertigung, Heiligung beruhe, odes nicht, ist höchst gleichgiltig; die Hauptsache bleibt immer, dass die heiligen und symbolischen Schriften Vergebung der Sünden, Rechtfertigung vor Gott, ewiges Leben und Seligkeit nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium herleiten, während gerade entgegengesetzt in den „Acht Büchern" jene himmlischen Güter nicht durch den Glauben an das Evangelium, sondern durch den „dritten Brauch des Gesetzes" vermittelt erscheinen. Nach unserer Kirchenlehre besteht die Rechtfertigung darin, dass Gott durch das Evangelium im Herzen des Sünders den „objectiven" Glauben entzündet, dadurch dem armen Menschen „die auf Golgatha geschehene Befreiung aneignet, ihn thatsächlich aus dem Reiche des Argen in Christi Reich und unter seine Gnadenwirkungen versetzt, ihm das *arbitrium liberatum* schenkt, und ihn so innerlich frei macht, das gute Theil zu erwählen." Dieses Werk der purlautern göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, durch welches allein der Mensch, ohne sein Zuthun und Mitwirken, vor Gott gerecht wird, auf welches deshalb auch alle wahren Heiligen vom Anfange der Welt an ihre einzige Zuversicht gestellt haben, hält der Vfss. der „Acht Bücher" für völlig unzureichend zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens und der ewigen Seligkeit, und sucht die Vergebung der Sünden und ewiges Leben in der menschlichen Selbstthätigkeit, in dem *„liberum arbitrium,"* in der freiwilligen Hingabe des Herzens an Gott, in der ersten (neben Liebe und Hoffnung) der drei Cardinaltugenden: dem „subjectiven" Glauben, kurz in der Erfüllung des Gesetzes, durch die der Mensch sich selbst vor Gott rechtfertigt, statt sich von Gott rechtfertigen zu lassen. — Habe ich recht geredet? Ich berufe mich auf das Urtheil derer, welche Bibel, Symbole und die „Acht Bücher" verstehen. Den Uebrigen will ich noch Folgendes zu bedenken geben. Ist es in der evang.-luth. Kirche wohl erhört, dass *a*) ein

Glaube, der nicht aus menschlicher Vernunft und Kraft entstanden, sondern „von Gott gewirkt" ist, *b*) „thatsächliche Versetzung aus des Teufels in Gottes Reich," *c*) das „*arbitrium liberatum*," — für Besitzthümer eines noch nicht begnadigten und gerechtfertigten, eines noch unter Gottes Zorn und dem Joch und Fluch der Sünde liegenden Menschen erklärt werden? Dass, um dieser *contradictio in adjecto* zu entgehen, der unauflösliche Gegensatz von Glauben und Unglauben, dieser Kernpunkt aller Welt- und Kirchengeschichte, durch ein: *Tertium datur!* vermittelt und neutralisirt werden soll? Dass unter Versicherung des Gegentheils und mittelst verdeckender Rede (die „Berufung" stehe nicht zwischen Glauben und Unglauben, sondern zwischen „Nichtberufung" einer-, und Glauben oder Unglauben andererseits; — d. h. sie sei weder der Unglaube des Nichtberufenen oder Reprobirten, noch der Glaube des Auserwählten, sondern ein Drittes, zwischen beiden in der Mitte stehendes und von beiden gleich verschiedenes) die Menschheit in Ungläubige, Berufene und Gläubige getheilt und damit die göttliche Berufung gleichsam zum Kanal gemacht wird, durch den der schwächste Grad des Glaubens mit dem schwächsten des Unglaubens (zwischen welchen beiden Graden, wenn anders Christus, Mark. 16, 16, recht behalten soll, doch eine Trennungskluft befindlich ist, gerade so tief und weit, wie die zwischen Seligkeit und Verdammniss, zwischen Himmel und Hölle) und folgerichtig dann Glaube und Unglaube überhaupt zusammenfliessen? Dass, dieser Dreitheilung der Menschheit gemäss, nur diejenigen als Gläubige bezeichnet werden, die nach ihrem eigenen, freien, menschlichen Ermessen glauben wollen, nicht die durch Gottes Gnade mit dem *donum fidei* ausgerüsteten? Dass damit der Glaube aufhört, Gottes Werk, ein göttliches Geben, zu sein, und Menschenwerk, ein menschliches Nehmen und Aneignen wird, und dass insofern ganz consequent der Besitz des von Gott geschenkten Glaubens ein „noch-nicht-glauben" genannt ist? Es möchte nicht frommen, diese Fragen noch zu vermehren; eins aber mag ich nicht unterdrükken. Der Gedanke, es gebe ausser dem Glauben und Unglauben noch einen dritten Seelenzustand, ein glauben-Können, aber noch „nicht-glauben"-Wollen, steht nicht etwa blos isolirt in der Rechtfertigungstheorie der „Acht Bücher," sondern treibt seine Wurzeln nach allen Seiten hin und ist der Grundpfeiler der hier aufgestellten Lehre „von der Kirche." Was müssen wir also von dem Buche halten? Es ist durchweg verfehlt und dem Evangelium

zuwider, — oder Luther hat in den schmalkald. Artikeln geirrt und genarrt.

Was ist die christliche Kirche? Darauf lasse ich ganz einfach unsere Bekenntnissschriften antworten. Augsb. Conf. Art. 7.: „Die heilige christliche Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden." Art. 8.: „Die christliche Kirche ist eigentlich (*propvie*) nichts anders, denn die Versammlung aller Gläubigen (*vere credentium*) und Heiligen, jedoch sind in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler, auch bleiben öffentliche Sünder unter den Frommen." Apologie, Art. 4.: „Die christliche Kirche stehet nicht allein in Gesellschaft äusserlicher Zeichen (*Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae palitiae*), sondern stehet fürnehmlich (*principaliter*) in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des heil. Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes. . . Und also bekennen wir auch in unserm heiligen Symbolo und Glauben: Ich glaube eine heilige christliche Kirche. Da sagen wir, dass die Kirche heilig sei, die Gottlosen aber und Bösen können nicht die heilige Kirche sein. In unserm Glauben folgt bald hernach: Gemeinschaft der Heiligen. Welches noch klärer, deutlicher auslegt, was die Kirche sei, nämlich der Haufen und die Versammlung, welche Ein Evangelium bekennen, gleich Ein Erkenntniss Christi haben, Einen Geist haben, welcher ihre Herzen verneuert, heiliget und regieret. . . *Quanquam igitur hypocritae et mali sint socii hujus verae Ecclesiae secundum externos ritus, tamen cum definitur Ecclesia, necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi. . . Si Ecclesia, quae vere est regnum Christi, distinguitur a regno diaboli, necesse est impios, cum sint in regno diaboli, non esse Ecclesiam. Quanquam in hac vita, quia nondum revelatum est regnum Christi, sint admixti Ecclesiae, et gerant officia in Ecclesia. Nec propterea impii sunt regnum Christi, quia revelatio nondum facta est. Semper enim hoc est regnum Christi, quod spiritu suo vivificat, sive sit revelatum, sive sit tectum cruce.* (Und die Gottlosen sind darum mittler Zeit nicht ein Stück des Reichs Christi, weil es noch nicht offenbart ist. Denn das rechte Reich Christi, der rechte Haufe Christi, sind und bleiben allzeit diejenigen, welche Gottes Geist erleuchtet hat, stärket, regieret, ob es wohl für der Welt noch nicht offenbaret, sondern unterm Kreuz verborgen ist.) . . . . Und lehret uns Christus, dass die Gottlosen, ob sie wohl nach äusserlicher Gesellschaft in der Kir-

che seien, doch nicht Gliedmassen Christi, nicht die rechte Kirche seien; denn sie sind Gliedmassen des Teufels (*membra regni diaboli*). Und wir reden nicht von einer erdichteten Kirche, die nirgend zu finden sei (*neque somniamus nos Platanicam civitatem, ut quidam impie cavillantur*), sondern wir sagen und wissen fürwahr, dass die Kirche, darinnen Heilige leben (*hanc Ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos*), wahrhaftig auf Erden ist und bleibet, nämlich, dass etliche Gottes-Kinder sind hin und wieder in aller Welt, in allerlei Königreichen, Inseln, Ländern, Städten, vom Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang, die Christum und das Evangelium recht erkannt haben, und sagen, dieselbige Kirche habe die äusserliche Zeichen, das Predigtamt oder Evangelium und die Sakramente. Und dieselbige Kirche ist eigentlich, wie Paulus sagt, eine Säule der Wahrheit; denn sie behält das reine Evangelium, den rechten Grund. . . . Und nachdem die rechte Kirche in der Schrift genennet wird Christi Leib, so ist ja gar nicht möglich, anders davon zu reden, denn wir davon geredet haben. Denn es ist je gewiss, dass die Heuchler und Gottlosen nicht Christus Leib sein können, sondern in das Reich des Teufels gehören (*ad regnum et corpus diaboli pertinere*), welcher sie gefangen hat und treibt, wozu er will. Dieses Alles ist ganz öffentlich und so klar, dass niemand leugnen mag (*luce meridiana clariora*)." — Schmalk. Artt. Thl. 3, Art. 12.: „Es weiss, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die Heiligen, Gläubigen, und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: Ich glaube eine heilige christliche Kirche. Diese Heiligkeit stehet nicht in Ceremonien über die h. Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechten Glauben." — *Catech. min.*: „Der h. Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammlet, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten, einigen Glauben." — *Catech. maj.*: „Die heilige christliche Kirche heisset der Glaube *Communionum sanctorum*, eine Gemeinschaft der Heiligen.... Das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz: Ich glaube, dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, eiteler Heiligen, unter einem Haupt Christo, durch den h. Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung." Nach diesen symbolischen Zeugnissen kann über die evang.-luther. Lehre von der Kirche kein Zweifel mehr obwalten, wie

denn auch alle treuen Bekenner der augsb. Conf. jederzeit in diesem Artikel einstimmig gewesen sind. (Vgl. z. B. noch aus unsern Tagen die Begriffsbestimmung in Guericke's Kirchengesch. 8. Aufl. Bd. 1. S. 1. 2: „Der Verein aller aus der sündigen Welt durch die Erlösungsthat und das sie verkündigende Wort Gottes zum Eigenthum des Herrn berufenen und erkohrenen, durch den gemeinsamen Glauben an den Erlöser im heiligen Geiste verbundenen Menschen, — das ist die christliche Kirche.") Welchen gelinden Namen soll man nun wohl der beispiellosen Dreistigkeit beilegen, mit der gegenwärtig diese Lehre für unlutherisch und ihre Bekenner, also zunächst die Reformatoren, für „Reformirte, Antinomisten, Pietisten, Spiritualisten, Independenten, Enthusiasten" u. s. w. erklärt werden? Erklärt noch obendrein, nicht etwa von Anhängern der römischen oder einer andern fremden Religionsgesellschaft, sondern von Leuten, die sich für die rechten „Lutheraner" ausgeben? Nun, wir lassen diesem markirten „Lutherthum" seine aus den Fingern gesogenen Menschensatzungen, sammt dem darauf gegründeten Ruhme, lutherischer als Luther zu sein, rufen aber mit diesem der lutherisch sich nennenden, papistisch gesinnten Partei zu: „Wir gestehen ihnen nicht, dass sie die Kirche seien, und (sie) sind's auch nicht, und (wir) wollen's auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten." Wir sehen gar wohl, und Etliche unter ihnen sagen's auch frei heraus: „Wer in diesem Artikel abweicht, der weicht damit (zugleich) vom Hauptpunkte der Reformation, ja von der Reformation selbst ab, wer hier corrigiren will, der will die ganze Reformation corrigiren." Wer erklärt, „er könne nicht mit Luther und den Symbolen in der Lehre von der Kirche weiter gehen" (und zu solcher Erklärung wird die Consequenz des Prinzips zuletzt doch alle seine beharrlichen Vertreter hindrängen), der „macht durch unsere ganze lutherische Theologie einen Strich, und behauptet, die Akten seien falsch, es müsse der Prozess von vorn anfangen." Zu dieser, wenigstens stillschweigend schon längst beabsichtigten, Revision des ganzen Reformationsprozesses wollen doch auch wir, nach dem Rechte des *Audiatur et altera pars*, ein geringes *promemoria* einreichen, zumal es immer mehr den Anschein gewinnt, man wolle über uns und das evangelisch-lutherische Glaubensbekenntniss mit *sic volo, sic jubeo* zur Tagesordnung schreiten. Also zunächst ein Paar Worte über die Genesis der reformatorischen, wie der neuaufgetauchten pseudolutherischen Lehre von der Kirche. Jene entstand bekanntlich unter den Schrecken des

Gewissens, diese unter den Schrecken von 1848; — kürzer und genauer können wir ihren beiderseitigen Ursprung nicht charakterisiren. Es erklärt sich auch hieraus vollständig das eigentliche Wesen, die innere Natur beider, sowie ihre Feindschaft gegen einander. Wer nach Frieden mit Gott verlangt, wer mit Sünde und Tod zu kämpfen hat und täglich am Rande des offenen Höllenrachens stehen muss, der sieht freilich sich selbst und die ihn umgebenden Dinge mit ganz andern Augen an, bedarf auch eines viel andern Balsams für seine Wunden, als wer bürgerliche Revolutionen dämpfen, ihre Wiederkehr verhüten, rasende Pöbelhaufen bändigen und Ruhe, Zucht und Ordnung im Lande wiederherstellen und befestigen will. Kann man dem, der die rohen Gelüste, die oft hart an's Bestialische und Dämonische streifende Brutalität zügelloser Rotten aus eigener schmerzlicher und schaudererregender Erfahrung kennt, verdenken, wenn er Mosen für den rechten Mann hält, der allein den unverständigen Rossen und Mäulern Zaum und Gebiss anlegen könne, damit sie Staat und Kirche nicht verwüsten? Nur darf er nicht wähnen, mit dergleichen äusserlicher Arzenei auch die innern Schäden, die Leiden und Schmerzen einer nach Erlösung ringenden Seele, zu heilen. Und eben weil die Gegner des Evangeliums diess wähnen, weil sie, aus Mangel eigener geistlicher Erfahrung, den verborgenen Schaden des menschlichen Herzens für gering genug halten, um ihn durch ihre gesetzlichen Pflaster zu heben, weil sie Christi und des heiligen Geistes Kraft und Wirksamkeit nur aus Traditionen kennen, so treten sie feindlich gegen die Kirche und Lehre auf, die nicht durch Gesetzerfüllung, sondern durch Sündenvergebung, nicht durch *opera operata*, sondern durch den lebendigen Glauben, nicht in der Gefangenschaft unter dem knechtischen Joche menschlicher Satzungen, sondern in der Freiheit der Kinder Gottes das wahre Heil und den rechten Frieden der Menschheit sucht und findet. Sie richten auch ihre Zerstörungswaffen nicht etwa gegen diess und jenes kirchliche Kleinod, sondern gegen den Hüter und Pfleger aller dieser Kleinodien, gegen den Glauben, wohl wissend, dass er der unermüdliche Zerbrecher ihres Gesetztreibersteckens ist. Das ist die genetische Lage der Dinge, wie sie sich auch in den „Acht Büchern" abspiegelt. Ja, wäre Christi Kirche auf Erden ein politisches Institut, ein Reich von dieser Welt, so könnte sie kaum besser organisirt und verfasst werden, als hier geschieht. Weil sie das aber nicht, weil sie eines unsichtbaren, himmlischen Königs geistliches Reich in der sichtbaren, zeitlichen und räumlichen

Ordnung der Dinge ist, eines Königs, der das Regiment **selbst** führt und führen will, so kann es auch kein unseligeres Ding geben, als diese, nach alten und neuen Weltreichsconstitutionen fein eingerichtete und gegliederte, aber ihres Monarchen rechtmässige Regierungsorgane, **den heil. Geist und Glauben**, nicht anerkennende Acht-Bücher-Kirche. Wünscht Jemand ein neues Königreich Congress-Polen von *anno* 1814/30? Hier hat er es in „lutherischer" Verjüngung und im **permanenten** Revolutionszustande gegen den „König." — Eine Kirche **ohne Glauben**! Also an der **Ausstreichung des Glaubens** aus der Definition der **Christenheit** sollen wir künftig das wahre „Lutherthum," das richtige Evangelium des 19. Jahrhunderts, erkennen! — — Nach den „Acht Büchern" besteht die christliche Kirche aus und in folgender Rangordnung: I. **Christus**, der König nach der Ordnung Ludwig Philipps: „Der König **herrscht**, aber er regiert nicht." II. Christi **sichtbarer** Stellvertreter oder Statthalter, auch **Haupt** der Kirche („**Haupt** und Glieder," S. 502.) genannt, — ein staatskirchenlutherisch regierender römischer Pabst, der mit seiner untergebenen Curie das „Regieramt" oder „Kirchenregiment" bildet. III. Die **Geistlichkeit** („das Amt, Gnadenmittelamt, Gnadenmittelverwaltungsamt"), eine geschlossene Corporation, mit dem Monopol des Predigens, Taufens, Trauens und der übrigen kirchlichen Verrichtungen. IV. Die **Gemeine der Berufenen**. — Zusammengehalten wird die Kirche durch die „Kirchenordnung." Wer sich deren Satzungen unterwirft und die kirchlichen Handlungen und Gebräuche *ex opere operato* „mitmacht," ist ein Glied der Kirche. Der Glaube schliesst nur **darum** Keinen von der Kirche aus, weil der ganze *„coetus credentium"* zugleich in der Gemeine der **Berufenen** enthalten ist. Ohne diesen Zusammenhang wäre er allerdings ein Hinderniss, so wie der Unglaube dann, aber auch nur dann, eins ist, wenn er sich mit der **Berufung** paart. Aus diesem letzten Punkte spricht jedoch nur die Angst vor der unerbittlichen Consequenz der Voraussetzung. Wird „die Gemeine" von den „**Berufenen**" gebildet und stehen diese als religiöse Zwitter sowohl den Gläubigen als den Ungläubigen gegenüber, so **muss Glaube wie Unglaube** ein Hinderniss der Theilnahme an der Kirche sein, und es lässt sich auf Kliefoth's Standpunkte durchaus nicht begreifen, wie ein und dieselbe Person zugleich dem *coetus credentium* und der Gemeine der **Berufenen** angehören, also gläubig und doch „noch nicht gläubig" sein könne. Die Auffassungsweise der „Acht Bü-

cher" scheint sich hier geflissentlich mit der symbolischen zu verwirren; in der lutherischen *ecclesia visibilis* ist allerdings die *eccl. invisiblis* enthalten; ganz anders aber ist das Verhältniss des Kliefoth'schen *coetus credentium* zur *communio vocatorum*. Die versuchte Aushilfe durch die „*mere vocati*" ist ein blosser Pleonasmus.

Dass Christus nach der neuen Doctrin in der *ecclesia triumphans*, „dem obern Jerusalem," regiert und dass er die *ecclesia militans* auf Erden gegen ihre äussern Feinde beschützt, das verstehe ich; was er aber in den innern Angelegenheiten der irdischen Kirche zu schaffen habe, verstehe ich nicht. Der unausgesetzte Verkehr des erhöhten Erlösers mit den Seinigen „durch den h. Geist im Glauben," das eigentliche, lebendige Kirchenregiment, soll ja zum Bestehen der Kirche nicht erforderlich sein; was bleibt nun für Christum noch übrig, als der leere Königstitel? Die Einzelnen sollen freilich zu ihrer Seelen Seligkeit Christi und seiner Wirkungen bedürfen; aber die einzelnen Christen, die „*colluvies promiscuae multitudinis*, die atomistische Summe neben einander stehender, gleichgearteter und gestellter Individuen," bilden ja nicht die „Kirche," brauchen auch zu ihrer Kirchgenossenschaft Christi gar nicht. Wo ich mich auch in diesem untern Jerusalem umsehe, überall tritt mir die Ueberzeugung entgegen, es sei ganz gleich, ob man den Erlöser mit dieser Stadt verbunden, oder von ihr getrennt denke. Im erstern Falle wird er nicht verspürt, im letztern nicht vermisst. Aber er wirkt doch durch die „Gnadenmittel"? Auf die Einzelnen, ja, auf die Kirche nicht. Die kirchliche Gesammtheit sieht in den Gnadenmitteln nur einen wesentlichen Theil der „Kirchenordnung," deren Handhabung *ex opere operato* vollständig zum Bestehen der Kirche ausreicht. Wirkt Christus durch die Gnadenmittel, so ist's für die Einzelnen gut; wirkt er nicht, so geht die „Kirche" darum nicht zu Grunde. Nicht der Sohn Gottes, sondern die „Kirchenordnung," das Ceremonialgesetz, ist der oberste Fürst, vor dem sich alle Kniee in diesem Jerusalem beugen sollen. Selbst „die Heilsordnung wäre wirkungslos und todt, wenn nicht die Maschinerie der Kirchenordnung da wäre, um die Heilsordnung in geregelte und sichere Action zu setzen." Ist nun auch die Kliefoth'sche Heilsordnung etwas ganz Anderes, als die evangelische, so wäre sie doch immer noch ein Rüstzeug, womit Christus wirken könnte, wenn dadurch nur nicht — die Botmässigkeit des Alles in Allen wirkenden Kirchenordnungsmonarchen beeinträch-

tigt würde. Ein Uhrmacher hat grössern Einfluss auf seine Uhr, ein Mühlenbauer auf seine Mühle (denn sie müssen doch zuweilen stellen, aufziehen, repariren), als der himmlische Baumeister auf diess sein angebliches Gebäude, dessen Mechanismus so künstlich und fest angelegt und gegliedert ist, dass er an keiner Stelle und zu keiner Zeit ein Plätzchen für sich und seine Wirksamkeit finden kann. Man braucht ihn eben nicht, und man will ihn entbehrlich machen. Man hat ihn so gesetzt, dass er sein Königsrecht nicht ausüben soll; will er aber dennoch wirklicher, regierender König sein, so vermag er diess nur durch eine „Revolution von oben," durch ein Donnerwetter, womit er die ganze herrliche „Kirchenordnungsmaschinerie" in Grund und Boden schlägt. Und dazu können sie ihm wenigstens die Macht nicht rauben, so heftig sie ihm auch mit süssen und erbaulichen Worten das Recht dazu abstreiten.

Ueber das Kirchenregiment stellen die „Acht Bücher" folgende Hauptgedanken auf. „Weil der Kirche Kirchenordnung wesentlich nothwendig ist, kommt ihr auch eine Gewalt, Kirchenordnung zu stellen und zu handhaben, eine Kirchenregierungsgewalt, Kirchenregiment, so zu, dass den Gliederungen und Gliedern dieser Gewalt gegenüber Gehorsam zukommt." (S. 397.) „Jeder, der sich zur christlichen Kirche thut, wird zuvörderst sich gehorsamlich Allem untergeben, was gemeine christliche Ordnung und gemeines christliches Recht ist, was nicht wenig, sondern sehr viel ist; dann aber hat er zuzusehen, welche Confessionskirche in ihrem Bekenntniss dem Worte Gottes am treusten und somit präsumtiv auch in ihren Ordnungen die reinste ist, und dann solcher seiner erwählten Confessionskirche auch in ihren partikularen Ordnungen zu gehorsamen, ja der territorialen und localen Bestimmtheit dieser ihrer Ordnung sich zu fügen." (S. 404.) „Es ist unleugbar, dass der Union, welche durchaus nichts Anderes ist als das Calvinisiren der lutherischen Kirchen (sehr wahr!), viel mehr durch den Collegialismus als von Seiten der Lehre Weg und Sieg bereitet ist. Man sollte es endlich erkennen. Von solcher Erkenntniss ist aber bisher wenig zu spüren. Im Ganzen sind wir bis heute in den Irrgängen des Territorialismus und Collegialismus befangen geblieben. Die Kirchenbehörden regieren häufig ganz gemüthlich territorialistisch weiter. Das Denken über Kirche, Kirchenregiment, Kirchenordnung ist auf merkwürdige Weise bei den verschiedensten dogmatischen Richtungen darin einig, dass es collegialistisch ist." (S. 416.)

„Wie dem Staatsregiment, wie es auch entstanden sei und welche Form es auch in Folge seiner geschichtlichen Entstehung habe, dennoch immer und unter allen Umständen *auctoritas*, die Stellung einer Dienerin Gottes über dem Volk zukommt, so dass sie stets wirkliche Obrigkeit und nicht blos die Beauftragte des Volks ist; gleich also kann das Kirchenregiment in mehr als einer Weise geschichtlich entstehen, und mehr als eine Form, bischöfliche, summepiscopale u. s, w. haben, aber welche Form es auch habe, immer hommt ihm die im Begriffe der Kirchenregierungsgewalt liegende *auctoritas* zu, so dass es nicht blos ein Gemeindeausschuss, nicht blos ein Mandatar der Gemeinden, sondern ein wirkliches Regiment, eine die Ordnungen Gottes wider das subjective Gelüsten der Menschon vertretende Dienerin Gottes ist. — Eben so ist es unrichtig, wenn man den Unterschied dahin bestimmt hat, als ob die Staatsregierung ihre *auctoritas* nicht vom Volke, sondern von Gott, die Kirchenregierung aber ihre *auctoritas* nicht von Gott, sonderu vom christlichen Volke habe. Hat Gott gewollt, dass seine Kirche ein lebendiger Organismus sei, so hat er auch gewollt, dass sie ein Regiment habe; und hat Gott gewollt, dass sie ein Regiment habe, so ist auch diess Regiment von Gott und handelt von Gottes wegen, Wir . . . bemerken hier . . ., wie es doch ein sonderbarer Widerspruch ist, wenn man das Regiment des aus der Naturordnung stammenden Staates von Gottes wegen sein und handeln lässt, und dagegen das Regiment der aus der göttlichen Heilsordnung stammenden Kirche als eine menschliche Erfindung und Einrichtung ansieht und behandelt." (S. 436.) „Endlich liegt der Unterschied auch nicht darin, dass die Staatsregierungsgewalt mit absoluter Macht bekleidet wäre, die Kirchenregierungsgewalt aber nicht. Allerdings ist die Kirchenregierungsgewalt nicht absolut, sondern wenn auch nicht durch die Gemeinde und ihre subjectiven Willensmeinungen, so doch durch das Wort und Werk, durch die Stiftungen und Ordnungen Gottes beschränkt. Sie kann weder Lehre machen, noch das Leben nach ihren Anschauungen gestalten, sondern sie hat die Dinge der Heilsordnung so, wie sie im Evangelium gegeben sind, und die Dinge der Naturordnung so, wie sie im Worte Gottes ihr Stiftungs- und Segenswort empfangen haben, aufzufassen und zu ordnen, und nicht anders; durch welches Verhalten sie zugleich der von ihr regierten Kirche ihr Recht gewährt und erhält. Aber ebensowenig ist die Staatsregierungsgewalt sbsolut, welche Form sie auch habe; vielmehr ist auch sie, wenn gleich nicht durch das Volk und seine

Meinungen und Gelüste, so doch durch Gottes Gesetz beschränkt, und hat gleichfalls die Dinge, wie sie von Gott geordnet sind, zu betrachten und zu ordnen; durch welches Verhalten sie zugleich dem Volke sein Recht gewährt und erhält." (S. 438.) Das Kirchenregiment „ist kein Herrschen, aber doch ein wirkliches Regieren. Und solch Regieramt üben nicht die weltlichen Obrigkeiten, sondern kirchliche Personen, die Apostel und ihre Beauftragten, nach seiner ganzen Ausdehnung. — Eine andere Frage freilich ist es, ob nicht unter Umständen die Kirchenregierungsgewalt von der staatlichen Obrigkeit, wenn dieselbe gleichfalls der Kirche angehört, ausgeübt werden könne der Kirche zu Dienste? Diese Frage wird man bejahen dürfen, wie auch die Geschichte in den kirchenregimentlichen Einrichtungen der lutherischen Kirchen sie bejaht hat." (S. 439.) „Wir müssen den Satz leugnen, dass das Kirchenregiment dem Gnadenmittelamt wesentlich inhärire.... Und wir haben darin die Väter unserer lutherischen Kirche für uns, welche .... nicht dem Gnadenmittelamt das Kirchenregiment zugesprochen, sondern Gnadenmittelamt und Kirchenregiment als verschiedene Aemter erkannt, und dieselben factisch getrennt haben." (S. 449.) „Das Gnadenmittelamt predigt und tauft, damit es sammle, und predigt und verwaltet das Sakrament des Altars, damit es die Gesammelten weide; damit vertheidigt es zugleich die wahre Lehre des Evangeliums, und straft die falsche, pflanzt das Gute und tilgt das Böse; und der Effect all dieses Thuns ist immer, dass es bindet oder löset. Darin sind die Functionen der Schlüsselgewalt vollständig beschlossen. Mit diesem Allen aber hat es die Kirchenregierungsgewalt nicht zu thun: Das Kirchenregiment als solches predigt nicht, tauft und administrirt die *sacra* nicht. Nur mittelbar hat das Kirchenregiment zu der Gnadenmittelverwaltung ein Verhältniss, indem es aus Gottes Wort auch dem Amt der Gnadenmittelverwaltung Pflicht und Recht, Norm und Form zumisst, Personen in seinen *ordo* setzt, sein Thun durch heilsame Einrichtungen fördert, es überwacht u. s. w., so dass man höchstens sagen kann, es sei mittelbar sein Werk, dass durch das Gnadenmittelamt gepredigt, getauft u. s. w. wird. Und auch nur mittelbar lehrt es, insofern man sagen kann, dass christliche Ordnungen, wie es sie stellt und handhabt, zum und im Glauben erziehen. Vielmehr sind die Functionen des Kirchenregiments in dem Einen beschlossen, dass es dem Organismus der Kirche zu Gestalt und Ordnung verhelfe und ihn darinnen erhalte. Hiermit hat es aber wiederum das Predigtamt un-

mittelbar gar nicht, sondern nur mittelbar insofern zu thun, als es das Wort predigt und den Glauben pflanzt, kirchliche Gemeinschaft und Ordnung aber aus Wort und Glauben werden und wachsen." (S. 451.) „Es liegt eben so, dass nicht einer, sondern zwei polarische Gegensätze durch die Kirche hindurchgehen, der Dualismus der *docentes et audientes*, welcher der Kirche als göttlicher Heilsanstalt zukommt, und der Dualismus der *regentes et obedientes*, welcher der Kirche als gegliedertem und geordnetem Organismus, als Volk und Stadt zukommt, welche beiden Gegensätze wohl zum Ganzen der Kirche zusammengreifen, aber nicht einerlei sind." (S. 455.) „Die lutherische Kirche hat die Vermischung der Kirchenregierungsgewalt mit der Schlüsselgewalt und des Kirchenregieramtes mit dem Gnadenmittelamte bekämpft; und in diesem Zusammenhange bedienen sich die Väter unserer Kirche der Formel, dass, was das Gnadenmittelamt thue, *jure divino*, was dagegen das Kirchenregiment thue, nicht *jure divino*, sondern *jure humano* geschehe.... Späterhin hat der Collegialismus zu dieser richtigen Unterscheidung seine falsche Grundanschauung, als ob die Kirche nur aus Lehrern und Zuhörern bestehe, hinzu getragen, und hat dem zu Folge jenen Unterschied der reformatorischen Theologie ganz abweichend von seinem ursprünglichen Sinne dahin gefasst: es gebe nur Ein *jure divino* bestehendes, von Gott gewolltes und gesetztes Amt in der Kirche, nämlich das Predigtamt; ob aber die Kirche eine Regierung und ein Regieramt haben wolle, und wie sie es haben wolle, das sei völlig und ganz in das Belieben der Kirche, d. h. in das Belieben der jetzt lebenden Summe der *vocatorum* gestellt, welche sich solch Regiment ihres Gefallens durch Uebertragung desselben auf eine anderweit gegebene Autorität oder durch irgendwelche Ausschussbildung schaffen möge; und solch von der Kirche gekürtes Regiment und Regieramt bestehe und handle dann natürlich nicht von Gottes wegen, sondern *jure humano*, aus Vollmacht und im Namen der menschlichen Gemeinschaft. Ja, so consequent hat man sich in diese Irrgänge verloren, dass dieselben Leute, die ihr Leben für den Satz einsetzen würden, dass alle weltliche Obrigkeit von Gott ist, es nicht nur für erlaubt, sondern geradezu für eine rechte Bethätigung des Glaubenseifers und der Bekenntnisstreue achten, dem constituirten Kirchenregieramt systematische Opposition zu machen, nicht gewahrend, dass eine Theorie nicht richtig sein kann, die dem Staatsregiment göttliche, dem Kirchenregiment aber nur menschliche Autorität vindicirt. Gegen diese Verirrung daher, welche die auf den Effect der beiden

Kirchengewalten hinzielende Unterscheidung der reformatorischen Theologen zwischen dem *jus divinum* des einen und dem *jus humanum* des anderen auf den Ursprung und die Autorität beider Aemter umdeutet, müssen wir entschieden Protest einlegen. Beide Gewalten, nicht allein die Schlüsselgewalt, sondern auch die Kirchenregierungsgewalt, sind von Gott, durch den Willen Gottes gesetzt und vorhanden. Die Kirchenregierungsgewalt ist wie das Gnadenmittelamt in dem Mandat Matth. 28, 18—20. eingeschlossen; sie ist von den Aposteln geübt; sie ist in und mit der Kirche gegeben, und gehört mit zu ihrer von Gott ihr angestifteten Natur: Weil Gott will, dass die Kirche ein gegliederter Organismus sei, ein solcher aber eine ethische Persönlichkeit bildet, und solche ethische Persönlichkeit als Regiment Gestalt haben muss, so hat Gott damit, dass er die Kirche zu einem gegliederten Organismus gemacht hat, ihr auch ein Regiment gemacht." (S. 456.) „Gott handelt mit den Menschen sowohl durch das Kirchenregieramt, als durch das Predigtamt; aber durch das Predigtamt bietet er allen Menschen Gnade an zur Seligkeit, während er durch das Kirchenregieramt Denen, die sein Gnadenangebot angenommen haben, Ordnung gebietet; und wer dem Kirchenregiment den Gehorsam versagt, obgleich dasselbe in Gemässheit des Wortes Gottes befiehlt, der bricht nicht minder die Lebensordnung Gottes zu seinem Verlust des Segens kirchlicher Gemeinschaft, als der Gottes Heilsordnung zum Verlust der Gottesgemeinschaft bricht, der dem Predigtamt das Gehör versagt, obgleich dasselbe Wort und Sakrament recht handelt." (S. 461.) „Vielleicht aber kommt das Kirchenregiment.... der Gemeinde zu?.... Die Frage ist oft bejaht.... Es scheint auch wirklich nichts klarer als diess. Ist es richtig, dass es in der Kirche nur ... *docentes et audientes* giebt, so braucht man nur zu Hilfe zu nehmen, ... dass den *docentes* als solchen das Regieramt nicht zukomme, und man gelangt zu dem bündigen Schlusse, dass das Regieramt Niemandem als den Gemeinden, den Layen, den *audientes* zukommen könne. Der Einwand, dass Solche, die nur *audientes* seien, doch nicht die Kirche regieren könnten, sagt dagegen gar nichts, denn in dem Begriffe der *audientes*, wie er hier gefasst ist, liegt gar nicht, dass dieselben nicht aller christlichen Erkenntniss, Kraft und Weisheit voll sein könnten. Aber näher besehen geht allerdings diese Schlussfolgerung an dem einfachen Umstande zu Grunde, dass die Kirche nicht blos Heilsanstalt, sondern auch Organismus ist, und daher nicht blos aus *docentes et audientes* besteht, sondern auch den der

Kirchenordnung angehörigen Dualismus von *regentes et obedientes* in sich hat, in welchem die Pastoren wie die Layen an sich zu den *obedientes* zählen. Daraus mithin, dass das Kirchenregiment dem Gnadenmittelamt nicht zukommt, folgt nur, dass es irgendwo und irgendwie bei Solchen zu finden sein müsse, die ... das Gnadenmittelamt nicht tragen, aber es folgt nicht daraus, dass es den nicht das Gnadenmittelamt Tragenden *in toto* und als Solchen und darum zukomme, weil sie das Gnadenmittelamt nicht tragen.... Das Resultat also ist, dass das Kirchenregiment so wenig der Gemeinde als solcher wie dem Gnadenmittelamt als solchem zukommt." (S. 463 ff.) „Wir können nicht einmal sagen, dass es möglich und zulässig sei, dass die Gemeinde das Kirchenregieramt verwalte. Wir konnten es möglich und zulässig finden, dass die christliche Obrigkeit und das Gnadenmittelamt unter Umständen das sonst nicht zu ihrem Amte gehörige Kirchenregieramt als ein Nebenamt führen, weil sie immerhin an sich selbst von Gott geordnete Autoritäten sind und amtliche Natur haben. Aber dass die Gemeinde das Kirchenregieramt verwalten könne, können wir nicht sagen, und zwar nicht allein der praktischen Unausführbarkeit halber, sondern weil dadurch das Kirchenregiment den amtlichen Charakter und die Natur des Regiments verliert." (S. 483.) „Es bleibt mithin nur übrig, einfach anzuerkennen, dass das Kirchenregiment ein mit der in ihm beschlossenen Kirchenregierungsgewalt vom Herrn der Kirche geschenktes, eigenes und besonderes, sowohl von dem Gnadenmittelamt, als auch von dem Gemeindeamt (der Diaconie in aller Gestalt) verschiedenes Amt in der Kirche ist, welches allerdings unter Umständen und in Folge kirchengeschichtlicher Rechtsentwickelungen von der christlichen Obrigkeit oder von dem Gnadenmittelamt verwaltet werden kann." (S. 489.) „Ist das Kirchenregiment ein selbstständiges Amt in der Kirche, so leuchtet ein, dass die Frage nach dem Kirchenregiment niemals so gestellt werden sollte: Wem in der Kirche das Kirchenregiment zukomme? Auf die so gestellte Frage kann die Antwort, wenn sie richtig sein soll, immer nur lauten: Das Kirchenregiment kommt seinem Amte zu. Anders liegt es, wenn die Frage dahin gefasst wird: Wem an gegebener Stelle zukomme, das Amt der Kirchenregierung zu führen? Da wird die Antwort den bestehenden Rechtszustand der Kirche ansehen, und im Allgemeinen lauten müssen: Demjenigen, welcher es im legitimen Wege, im Wege der geschichtlichen Rechtsentwickelung der Kirche besitzt." (S. 499.) „Zuvörderst

ergiebt sich hieraus, dass das Kirchenregiment in seiner Aufgabe, alle Aemter und Stände und Personen innerhalb der regierten Kirche nach dem Worte und Befehle des Herrn in Ordnung zu setzen und zu erhalten, an Christi Statt ist und handelt, dass es in den zu diesem Berufe gehörigen Dingen den Kirchenregenten Christum gegen die gesammte regierte Kirche vertritt, ... und dass daher in diesen Dingen die ganze regierte Kirche dem Kirchenregiment als dem Herrn zu gehorchen und zu folgen schuldig ist.... Keine Subjectivität, kein Besserwissenwollen, keine unberufene Reformationssucht (!hört!!), auch keine antinomistische Christlichkeit (!!) hat ein Recht, sich dem zu Recht bestehenden Kirchenregiment und seinen Ordnungen zu entziehen, so lange dasselbe in seinem besondern Amte des Ordnens und Leitens bleibt." (S. 493.) „Es giebt noch immer kein besseres Bild der geschichtlich sich bewegenden Kirche und ihres Regiments als das schon von den apostolischen Constitutionen ausgeführte: Die Kirche ist ein Schiff auf dem Meer der Völker, und ihr Regiment ist nicht das Schiff selber, die rettende Arche Noä, welches vielmehr die Heilsanstalt ist, auch nicht die Schiffsbemannung, welches vielmehr die Fülle der Aemter, Berufe und Stände ist, sondern die Schiffsbefehlshaberschaft, welche die Schiffsmannschaft an ihre Plätze stellt, Jeden das Seine thun lässt, und dem Ganzen nach Gottes Oberbefehl den Cours giebt. Dem Regiment gegenüber steht nun zunächst die regierte Kirche als formlose Menge und ungeordnete Masse, als zu gestaltender Rohstoff, als die Fülle mannigfaltigen Lebens und reichster vom Herrn dargereichter Kräfte und Güter, welche aber des Kirchenregiments warten muss, um von demselben geschieden und verbunden, zusammengegliedert und so in zusammengreifende, geordnete und auf Ein Ziel gerichtete Thätigkeit gesetzt zu werden." (S. 498.) „Wenn irgend ein Amt, Stand, Person oder Ding in der Kirche, obwohl an sich durch göttliche Stiftung und Berufung berechtigt, entweder hinter diesem seinem göttlichen Beruf und Auftrag zurückbleibt, oder über denselben auf Kosten und zum Schaden des Anderen oder des Ganzen hinausgreift, ist das Kirchenregiment als das Amt der Ordnung wider solches Amt oder Individuum berechtigt, es zur Erfüllung oder zum Innehalten seines Berufs anzuhalten. In der regierten Kirche, wie sie in diesem Leben ist, ist nicht alles aufschiessende Leben aus göttlichem Saamen; es ist immer auch Unkraut unter die Pflanzen des Kirchengartens gemischt; und wenn diess Unkraut irgendwie für göttliche Pflanzung gelten will, ist das

Kirchenregiment ihm gegenüber berechtigt, auf Grund des Wortes Gottes ihm die Existenz in der Kirche zu nehmen so weit, als es mit dem Worte Gottes im Widerspruch ist. Und diese Berechtigung des Kirchenregiments wider alle nicht aus Gott seiende und darum entweder hinter dem göttlichen Mandat zurückbleibende oder über dasselbe hinausgreifende Existenz, die sich in der Kirche geltend machen will, ist eine **absolute**, denn auch das Kirchenregiment ist als ein von Gott versehenes Amt eine lebendige Potenz, zu dieser ordnenden und in Ordnung haltenden Thätigkeit von Gott berufen und berechtigt. Hinsichtlich der Ordnung und des geordneten Zusammenwirkens ist mithin die regierte Kirche mit ihrer mannigfaltigen Lebensfülle bedingt und bestimmt durch das Kirchenregiment, wie die Vielheit der Glieder durch das Haupt. Das Haupt hätte nichts zur Einheit des Leibes zusammenzufassen und zur harmonischen Leibesthätigkeit in Bewegung zu setzen, wenn es nicht die Fülle der Glieder hätte; aber diese Vielheit der Glieder wäre kein organischer Leib ohne das zusammenhaltende und leitende Haupt." (S. 499.) „Wenn nun die regierte Kirche aus dem Worte Gottes erkennt, dass das Kirchenregiment nicht fördert, was zu fördern ist, oder nicht hindert, was zu hindern ist, oder hindert, was zu fördern, und fördert, was zu hindern ist, so hat sie allerdings auch nicht müssig zuzuwarten, bis das Kirchenregiment zur Pflichterfüllung zurückkehre, ist vielmehr berechtigt und verpflichtet, auf Grund des Wortes Gottes und in des Herrn Namen vom Kirchenregiment das Nöthige zu begehren, hat aber auch dabei zu bedenken, dass das Regieren nicht ihr, sondern dem Regieramt gegeben ist, dass sie daher das Nöthige nicht selbst, sondern durch das Regieramt zu Wege bringen soll." (S. 501.) „Damit erledigt sich denn auch die in unseren antinomistischen Zeiten so viel ventilirte Frage: Wie denn aber, wenn das Kirchenregiment ein Amt, ein mit Amtsgewalt, sogar mit Spontaneität, ja mit Macht des Hinderns angethanes Amt sei, die Kirche eine Garantie habe gegen etwaigen Missbrauch dieser Amtsgewalt? Die richtige Antwort ist: Keine andere als die, dass das Amt der Kirchenregierung dem Worte Gottes und dem aus demselben herausgesetzten Bekenntnisse unterworfen ist. Allerdings kann das Kirchenregiment seine Amtsgewalt missbrauchen, auch soweit, dass es sich über das Wort Gottes und über das Bekenntniss, an welche es doch gebunden ist, hinwegsetzt. . . . Und gesetzt das Kirchenregiment fällt vom Wort und Bekenntniss ab, so bleibt eben nur die Hoffnung und das Gebet der Frommen, dass der Herr seiner

Kirche wieder zu gutem Regiment helfen werde." (S. 502 f.) „Das moderne Geschrei, welches uns die Presbyterialverfassung als die nothwendige Form, ohne welche kein Heil und Leben ist, mit einer Exclusivität anpreist, welche die römische Kirche in der Ueberschätzung der Verfassung geradezu überbietet, ist schon darum als völlig unprotestantisch von der Hand zu weisen. Vielmehr können und dürfen an eine bestehende Form der Kirchenverfassung nur zwei Fragen gethan werden. Die erste Frage ist: ob dieselbe rechtsbeständig ist? ob ihr die Continuität der geschichtlichen Rechtsentwickelung zur Seite steht? Diese Frage lässt sich immer nur im concreten Falle geschichtlich beantworten. Die zweite Frage ist: ob sie zweckmässig ist? und auf diese Frage giebt es allerdings eine principielle Antwort, ... nämlich so: Die Kirche kann unter jeder Form der Verfassung leben und blühen, welche nur nicht entweder das Kirchenregiment aufhebt und in die regierte Kirche hineinverlegt, oder umgekehrt die regierte Kirche in das Kirchenregiment resorbirt." (S. 504.) „Von jeher hat man darauf gedacht, der nothwendigen Bedingtheit des Kirchenregiments durch die regierte Kirche Formen zu geben. ... So hat es seit Apostelg. 15. in der Kirche Concilien, Synoden gegeben.... Und diese Einrichtung hat sich in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen in ganz verschiedener Weise ausgeführt. ... Von allen diesen verschieden geformten Einrichtungen kann man sagen, dass sie unverwerflich und der Kirche nützlich sind so lange, aber auch nur so lange, als sie nicht ganz oder theilweise das ordentliche Kirchenregieramt zur Seite schieben und sich, d. h. die regierte Kirche, an dessen Stelle setzen.... Es wird sofort mit derartigen Versammlungen ein verkehrtes Ding, wenn sie ... ihren Ansprüchen die Autorität von Beschlüssen vindiciren." (S. 505.) —

Ich hielt es für nöthig, mir und den Lesern der „Acht Bücher" diese Sätze *in extenso* ins Gedächtniss zurückzurufen; bilden sie doch mit ihrer weitern Ausführung den Fixstern, um den sich alle übrigen Theile des ersten (und zweifelsohne auch des zukünftigen zweiten) Bandes als blosse Planeten drehen. Rühmend anzuerkennen ist die schriftstellerische Geschicklichkeit, mit der man gleich von der ersten Seite des ganzen Buches an immer nur Schritt vor Schritt dem eigentlichen Brennpunkte entgegengeführt wird: von der blossen Vorbereitung und Wegbahnung zu der stufenweisen Enthüllung der Gedanken, so dass das Beste, der *nervus rerum*, wirklich erst zuletzt kommt. Der Verfasser hat auch nicht blos aus formalen, sondern noch mehr aus sachlichen,

Rücksichten wohlgethan, unmittelbar nach solchen Eröffnungen den ersten Band zu schliessen und dem Leser die zur Verdauung einer so ungewohnten Speise dringend nothwendige Zeit zu gönnen; einer Speise, von der er sich selbst nicht verhehlt (vgl. S. 509), dass sie wenigstens auffallend nach der römischen Garküche schmeckt und riecht. Eins indess ist nicht zu billigen. Eine mit dem Anspruche, lieber heut als morgen ins praktische kirchliche Leben eingeführt zu werden, auftretende Theorie sollte nicht verschweigen noch vermänteln, unter welchen concreten Bedingungen und Voraussetzungen ihre Verwirklichung allein möglich, und unter welchen sie unmöglich werde. Die hinsichtlich dieses Punktes in den „Acht Büchern" sich findende Lücke kann meines Erachtens für den Leser nur dadurch ausgefüllt werden, dass er sich, zum Zweck jener Lükkenbusse, auf einen Augenblick für den berufenen Sachwalter der Kliefoth'schen Kirchenregimentsdoctrin ansieht. Versetzt er sich in diese Rolle und versenkt er sich zu ihrer befriedigenden Ausführung in ein gründliches und allseitiges Durchdenken der Anschauungsweise in den „Acht Büchern," so wird er finden, dass zweierlei, ein Negatives und ein Positives, vorhergehen und zwar mit unbedingter Nothwendigkeit vorhergehen muss, ehe dieses „Regieramt" ins Leben treten kann. Die negative *conditio sine qua non* ist folgende. Die evangelisch-luth. Kirche, in welcher dieses „Kirchenregiment" eingeführt werden soll, wurzelt in dem historischen Factum der Reformation, und hat aus demselben zu allen Zeiten ihre Nahrungssäfte gezogen. Was ist aber die Thatsache der Kirchenverbesserung, an den Kliefoth'schen „Regieramts"-Grundsätzen gemessen? Ein aus „Subjectivität, Besserwissenwollen, unberufener (weil „von unten," nicht „durch das Regieramt zu Wege gebrachter") Reformationssucht, und antinomistischer Christlichkeit" hervorgegangener, frevelhafter Faustschlag ins Angesicht der, wenn auch vielleicht nicht ganz regelmässig eingerichteten, wenn auch schwer gemissbrauchten, wenn auch über und wider Gottes Wort sich erhebenden, doch immerhin von Gott eingesetzten Kirchengewalt. Luther's und seiner Mitarbeiter Recht und Pflicht war es allerdings, den Pabst um Abstellung der damaligen kirchlichen Missbräuche dringend anzugehen; da aber diess nichts fruchtete, so durften die Reformatoren blos beten und hoffen, nicht aber dem „Kirchenregiment" ins Amt fallen und selbst Hand an die Verbesserung legen. Weil sie das aber doch thaten, so ist ihr Werk nicht Gottes, sondern Teufels-Werk. Und was

ist die evangel.-luth. Kirche, so lange sie auf diesem Werke ruht und ruhen will? Eine Wiederholung jenes frevelhaften Streiches auf die göttliche Ordnung, eine Fortsetzung jener gottwidrigen Bestrebungen und Auflehnungen, ein Fussen und Verharren in Teufelswerk. Soll wiederum die göttliche Einsetzung in der evang.-luth. Kirche Raum gewinnen, so muss deren gänzliche Losreissung von dem Boden der Reformation vorausgehen. Das ist die unvermeidliche, wenn auch nicht eingestandene, vielleicht sogar heftig bestrittene Consequenz der Kliefoth'schen Prämissen. Ja diese Consequenz muss in ihren Negationen noch weiter gehen, sie muss den heutigen Kampf gegen die Union, obgleich diese „das Calvinisiren der lutherischen Kirchen" ist, — sie muss den Widerspruch der Apostel gegen den hohen Rath, — sie muss den Grundsatz, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, in seiner biblischen und symbolischen Anwendung, — sie muss den Galaterbrief, überhaupt jede Berufung auf die h. Schrift gegen Menschengebote auf's entschiedenste verwerfen und verdammen, weil oder insofern in allen diesen Fällen sich das „subjective Besserwissenwollen von unten" gegen das von Gott eingesetzte „Kirchenregiment" geltend macht. — Ausser dieser negativen Vorbedingung erheischt aber die praktische Einführung jenes „Regieramtes" mit gleich grosser Nothwendigkeit auch eine positive. Die evang.-luth. Kirche kann doch nicht blos aus dem Boden der Reformation ausgerauft und in die Luft hingestellt, sie muss in ein anderes Erdreich wieder eingefügt werden. Welches ist nun dieses neue Kanaan? Es ist nicht das römische Pabstthum, wie bereits laut gewordene Stimmen, denen die Geduld vergangen sein mag, den Kern von seinen vielen Cautelen-Hülsen zu schälen, vorschnell geurtheilt haben. Es ist vielmehr einer von Rom's Antipoden, auf den die „Acht Bücher" ihre Hoffnungen stellen; — es ist, um es gleich kurz herauszusagen, der Staat, und nur der Staat, und der Staat als solcher, in welchen die von der Reformation befreite lutherische Kirche zum neuen Dasein eingepflanzt werden soll; Aufgehen der Kirche im Staate ist die positive Voraussetzung für die Verwirklichung jenes „Regieramtes." Aber die „Acht Bücher" wollen ja die Kirchengewalt durchaus weder in die Hände des geistlichen, noch des obrigkeitlichen Standes fallen lassen? Sie verlangen ja ein selbstständiges Kirchenregiment? Sie lassen ja nur ausnahmsweise und für den Nothfall die Verbindung des „Regieramtes" mit dem Amte der Schlüssel, oder dem welt-

lichen Schwerte zu? Und auch dann sollen die verbundenen Aemter immer als zwei wesentlich getrennte (Haupt- und „Nebenamt") unterschieden und gehandhabt werden? Wohl; aber sie sagen auch nirgends, wer der, weder dem geistlichen, noch dem obrigkeitlichen Stande angehörige Träger der Kirchengewalt sein solle, und doch wäre eine klare Bestimmung hierüber unumgänglich nöthig, weil eine solche Würde eben erst geschaffen werden müsste. Die Frage: „Wem in der Kirche das Kirchenregiment zukomme," drängt sich hier ganz unwillkührlich auf; und doch haben die „Acht Bücher" auf diese vollkommen berechtigte Frage nur die ausweichende und eine unendliche Verlegenheit verrathende Antwort: „Das Kirchenregiment kommt seinem Amte zu." Wir müssten sagen, das heisse gar nichts, wenn uns nicht die ängstliche Scheu, den rechten Namen des Kindleins auszusprechen, zu möglichster Aufmerksamkeit mahnte. Denn selbst auf nähere Befragung nach dem, nicht blos ausnahmsweisen und nothhelfenden, vielmehr eigentlichen und regelrechten Inhaber des Kirchenregieramtes wird doch nur derjenige bezeichnet, „welcher es im legitimen Wege, im Wege der geschichtlichen Rechtsentwickelung der Kirche besitzt." Wie die Sachen nun einmal liegen, ist diess eben nur die (monarchische oder, wie in den freien Städten, republikanische) Landesherrschaft als oberste Bischöfin der lutherischen „Landeskirche." Das reimt sich freilich schlecht mit der schönen Theorie von dem weder klerikalen, noch magistratuellen, sondern von beiden unabhängigen, in der Kirche liegenden „Regieramte;" aber dennoch hätte es frei herausgesagt, nicht durch Umschreibungen verzweideutelt werden sollen. Wir wüssten dann, das Kirchenregiment der „Acht Bücher" sei nichts Neues, nichts Unerhörtes; es bleibe Alles beim Alten. Aber, wie das gewöhnlich mit unserm „Conservatismus" zu gehen pflegt, beim Alten will er's just nicht bleiben lassen, höchstens beim Namen und Scheine des Alten. So wird auch hier der landesherrliche Summepiscopat nicht genannt, weil er etwas Anderes ist, als was man jetzt staatskirchlicherseits braucht. Bekanntlich ist das landesherrliche Oberbischofthum in unseror Kirche eine menschliche Würde (*humani juris*) in jeder Hinsicht, seinem „Ursprunge" (durch kirchliche Uebertragung), wie seinem Berufskreise (*circa sacra*) nach. Ein göttliches Recht wird dieser Einrichtung von keinem unserer treuen und bewährten Kirchenlehrer vindicirt, wohl aber auf's entschiedenste von allen denen abgesprochen, die in Zeiten hoftheologischer und hofjuristischer Ränke und Ueber-

griffe lebten. Die Gewissen der evang.-luth. Christen bei der den Uebertretern des göttlichen Gesetzes angedrohten Ungnade und Strafe des himmlischen Königs zum Gehorsam gegen die summepiscopalen Befehle zu verpflichten, ist bisher noch niemals gelungen; man hat sich dessfalls immer nur auf das Gewicht der äusserlichen Polizeymittel stützen können und hat damit für gewöhnliche Zeiten auch vollkommen ausgereicht. Aber *tempora mutantur!* Um dieser leidigen „Naturordnung" auszuweichen, ist seit 1848 hier und da, in dem und jenem spekulativen Kopfe, der köstliche Gedanke aufgeleuchtet, neben die Polizey auch das Gewissen, als zweite Schutzwache und Conservatorin staatskirchenlutherischer Pretiosen zu stellen, ihr namentlich auch die sorgsame Hut — nicht etwa des ursprünglichen, für unausreichend gehaltenen, sondern — des geschichtlieh fortgebildeten Summepiscopats anzuvertrauen. Zwei Gedanken wurden zur Bildung dieser neuen Oberbischofswürde verschmolzen: 1) Die Kirchengewalt gehört der Landesobrigkeit, kraft „der Legitimität des Besitzes durch die geschichtliche Rechtsentwickelung der Kirche." 2) Die landesherrliche Kirchengewalt ist *juris divini.* Wie sehr namentlich der zweite Satz, natürlich nicht in seiner nackten Gestalt, sondern fein ehrbar verschleiert und fein süss verzuckert, mit allen möglichen Beweisgründen erhärtet und eingeschärft wird, sehen wir in den „Acht Büchern." Unglücklicher Weise stehen aber beide Sätze unter sich in unauflöslichem Widerspruche. Die „Legitimität" des erstern ist ja nur eine menschliche; nur als ein *jus humanum* ward das Kirchenregiment der weltlichen Obrigkeit übertragen. So wenig aber durch historische Entwickelung ein *jus divinum* jemals zu einem *humanum* herabsinken kann, so wenig kann umgekehrt ein *jus humanum* im Laufe der Zeiten sich zu einem *divinum* erheben. Nur fälschlich ausgegeben kann eins für das andere werden. Die beiden obigen Sätze, mit einander verbunden, führen somit auf die widersprechende Behauptung, das menschliche Kirchenregierungsrecht der Landesobrigkeit sei ein göttliches, — und dieser Widerspruch lässt sich auch nicht heben, weil man beide Sätze gleich nöthig braucht (also keinen von ihnen zu Gunsten des andern fallen lassen darf): den letztern, um neben und über der göttlichen Schlüsselgewalt noch eine göttliche Kirchengewalt, deren man eben dringend bedarf, zu schaffen; den erstern, um darthun zu können, dass gerade weiter niemand als die Landesherrschaft zum Träger dieser göttlichen Kirchengewalt berufen sei. So entsteht eine, göttliches und menschliches Recht in einander wirrende An-

schauungsweise von dem lutherischen Kirchenregiment, die, weil sie jenen Widerspruch nicht lösen kann und die starke Betonung des *divinum jus* nicht aufgeben mag, zunächst, wie in den „Acht Büchern," als unklare Theorie auftritt, bei der praktischen Ausführung aber sich dahin interpretiren müsste, die in und über die lutherische Kirche von den Landesobrigkeiten ausgeübte Gewalt sei darum *juris divini*, weil sie einen integrirenden Theil der obrigkeitlichen Herrschergewalt selbst ausmache. Die liebliche Lehre von dem selbstständigen, nicht hierarchischen, nicht politischen, Kirchenregimente zerflösse also factisch in einen auf die äusserste Spitze getriebenen Territorialismus, in ein „kaiserliches" Pabstthum, dessen kleinster Finger schwerer wäre, als des römischen Pabstthum Lenden. Denn der römische Pabst ist wenigstens an die Kirchenlehre u. s. w. gebunden; dieser Cäsareopapismus aber normirt Glauben und Lehre nach dem bekannten „*Cujus regio*, *ejus religio,* — wir haben Macht und Recht allein, was wir setzen, gilt allgemein; wer ist, der uns will meistern? Was würde wohl ein solches Kirchenregiment, unter Androhung des göttlichen Zornes gegen die Ungehorsamen, als alleinseligmachendes Evangelium predigen und glauben heissen? Gewiss nur die jedesmalige Politik seiner Inhaber. — Ja „ein geruhiges und stilles Leben" auf Erden, unter dem Schutze einer gerechten und milden Obrigkeit, — gute, gesetzliche Ordnung, feine, äusserliche Zucht in Staat, Kirche und Haus, — sind hohe, leibliche Güter, um die wir Gott nicht genug bitten und wofür wir ihm nicht genug danken können; wer aber, um nur sobald als möglich in ihren Besitz zu kommen, die noch höhern geistlichen Schätze, Christum, Evangelium, Glauben, Freiheit der Kinder Gottes u. s. w. fahren liesse, der hätte viel, viel zu theuer eingekauft. Und zu solch unglückseligem Einkaufe rathen uns die „Acht Bücher" mit ihrem von Gott eingesetzten und jeder, auch der nichtlutherischen und nichtchristlichen, wenn nur „auf legitimem, historischen Wege" dazu gelangten, Obrigkeit verliehenen „Regieramte" über die evangelische Christenheit. Denn dieses politische Kirchenregiment auf Gottes Wort zu gründen, das kann doch unmöglich Kliefoth's Ernst sein. Eine von der Schlüsselgewalt verschiedene, vom *magistratus politicus* getragene, mit göttlichen Rechten bekleidete Kirchengewalt ist in der Christenheit aller Länder, Zeiten und Bekenntnisse ein unerhörtes Ding. Nur anf Petri Schlüssel gründet Rom sein göttliches Recht; nur als menschliche Auctorität vermochte die Reformation den Summepiskopat zu ertragen.

Wie gewaltige und doch bisher völlig übersehene Schriftzeugnisse müsste das neuaufgestellte Regieramt aufzuweisen haben, um sich gegen das ökumenische Stillschweigen von funfzehn, und gegen den energischen Widerspruch von drei Jahrhunderten als Glaubensartikel, als unumstössliche und alleinige göttliche Wahrheit siegreich behaupten zu können! Und wie schwach, wie über alle Begriffe schwach ist der kaum flüchtig angedeutete biblische Begründungsversuch! Oder wären wirklich die in der corinthischen Gemeine (1. Cor. 12, 28) von Gott auf die fünfte kirchliche Rangstufe, noch hinter die „Helfer," gesetzten „Regierer" nach dem Sinne des Apostels keine anderen, als die über die ganze Kirche und alle ihre Rangklassen in erster Reihe herrschenden *Summepiscopi* der „Acht Bücher?" Sollen wir die, das neue Testament mit dem alten, Christi Reich mit den Reichen der Welt verwechselnde, die eigentliche, wahre, durch das göttlich eingesetzte Amt der Schlüssel geübte Kirchengewalt verleugnende und geringschätzende *petitio principii*, man müsse die christliche Kirche unter und hinter die mosaische und den bürgerlichen Staat stellen, wenn man ein *jure divino* bestehendes Regiment jener nicht zugestehe, diesen beiden aber bereitwillig beilege, — etwa für eine in der heiligen Schrift begründete Behauptung erachten? Nein, nein! „Schiefe Lagen erzeugen schiefe Doctrinen," — sagt uns Kliefoth selbst. In seine schiefe Kirchenregieramtsdoctrin ist er nicht durch Gottes Wort hineingenöthigt, sondern durch die schiefe bürgerliche Lage, in die wir alle durch die Revolution (oder genauer: durch die Ursachen der Revolution) gerathen sind, hineingeängstet und geschreckt worden. Nicht aus der h. Schrift, sondern aus dem „Bruche mit der Revolution" ist jene ungeheuerliche Doctrin geflossen und hat sich erst hinterdrein anstandshalber mit dem göttlichen Worte abgefunden, so gut oder übel das eben gehen wollte. Aehnlichen schiefen kirchlichen und bürgerlichen Lagen der Christenheit verdankt ja auch das römische Papalsystem seine Entstehung, Ausbildung, Kraft und nachträgliche Auseinandersetzung mit der Schriftlehre. Hüten wir uns vor solchen Arzeneyen! Sie erlösen von einer akuten Krankheit, stürzen aber den Patienten in unheilbares chronisches Siechthum.

Das „Amt," das „Amt," das „Gnadenmittelamt!" rufen viele, zum Theil schon heisere Stimmen mit einer Vehemenz, die den Ohrenzwang verursacht. Gönnt doch euern Kehlen einige Feiertage! Wir wissen's ja schon: Euer „Gnadenmit-

telamt" ist auch so ein Stück hinter der h. Schrift hinweggeschlichener und unter der Aegide des „Regieramtes" sich verkriechender Revolutiousfurcht, so ein kirchenpolitischer Gegendrücker wider den anarchischen Pöbelterrorismus. Wüssten wir's noch nicht, so würden uns die „Acht Bücher" über den innigen Zusammenhang und die zärtlichen Sympathieen zwischen den beiden „Aemtern" belehren: „Irren wir nicht (heisst es S. 508.), so ist die seit diversen Jahren schwebende sogenannte Amtsfrage der Stein, an welchem die lutherische Kirche Deutschlands entweder auferstehen oder in Schlaf fallen wird; und in dieser Amtsfrage handelt es sich nicht sowohl um Begriff u. s. w. des Predigtamts, über welches allein man sich bald verständigen würde, sondern eben um Kirchenregiment, Kirchenordnung und Organismus der Kirche. Kommen wir da zur Klarheit, so leben wir, sonst sterben wir." Ja gewiss, wäre es bei dem lieben „Amte" nicht mehr auf den politisch kirchlichen Hinter-, als auf den biblisch-symbolischen Vordergrund abgesehen, die Frage wäre entweder gar nicht aufgetaucht, oder längst beigelegt, beigelegt im Sinne der Apostel und Reformatoren, die von diesem „Amte" nichts wissen. So aber hilft es nichts, wenn wir auch mit den klarsten Aussprüchen der canonischen und Bekenntnissschriften darthun, dass „je das Predigtamt an kein gewiss Ort noch Person gebunden, wie der Leviten Amt im Gesetz gebunden war, sondern es ist durch die ganze Welt ausgestreuet, und ist an dem Ort, da Gott seine Gaben giebt, Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer; und thut die Person gar nichts zu solchem Worte und Amt, von Christo befohlen, es predige und lehre es, wer da wolle; wo Herzen sind, die es glauben und sich daran halten, denen widerfähret, wie sie es hören und glauben." (Schmalk. Artt. Anhang.) Die „Organismus"-Kirche kann nun einmal zu ihren Zwecken das „von Christo befohlene" Predigtamt nicht brauchen; darum muss es falsch und ein anderes, besser in ihren Kram passendes, vom Herrn verordnet sein. Das ist der *status causae et controversiae* in der „Amtsfrage," den die evangelisch-Lutherischen nicht ändern werden und wenn sie sich die Zungen wund redeten und die Hände lahm schrieben, weil die Gegner ihn zwar um jeden Preis verschleiert, aber um keinen verändert sehen wollen. Es verlohnt sich daher auch gar nicht der Mühe, auf sophistische Fragen (z. B. ob etwa das Evangelium sich selbst predige, die Sakramente sich selbst darreichten? was wohl noch kein Vernünftiger behauptet hat) und Distinctionen (wie zwischen „Gnadenmittelverwaltung" und „Gnadenmittelamt")

näher einzugehen; vielmehr genügt es von unserer Seite vollkommen, wenn wir nur stets den gemeinen Sprachgebrauch („Amt" als *abstr. pro concr.*, zur Bezeichnung des levitisch geregelten Clerus; dagegen Predigtamt im eigentlichen Sinne = Verwaltung des Worts, Administration der Sakramente; — letztere die biblisch-evangelische, erstere die staatskirchenlutherische Terminologie und Begriffsbestimmung) festhalten und fleissig nachsehen, wie weit die neue Lehre nach und nach die Hüllen und Schleier fallen lässt. So hat sie z. B. früher stets geleugnet, sie mache die Seligkeit und Verdammniss der Christen von deren Verhalten gegen die Geistlichkeit, gegen das „Amt," abhängig. Jetzt kann jeder mit dürren Worten in den „Acht Büchern" lesen: „Gehorsam gegen das Gnadenmittelamt macht selig" (S. 456.) und: „es kommt zur Seligkeit nicht auf das Untergebensein unter den Priester an; aber das Amt ist die gottgeordnete Hand; und wer freventlich diese Hand wegstösst, der scheidet sich zwar nicht direct hiedurch von der Seligkeit, aber er bricht die Ordnung Gottes, und diese Sünde schadet ihm doch an der Seligkeit." (S. 204.) So sehr auch diese Behauptungen wieder verklausulirt werden, durch Concessionen an den „Nothfall," der nun einmal der letzte Nothanker dieser Theorie sein muss, durch Distinctionen zwischen „Amt" und „Person" u. dergl., — immer bleibt doch so viel stehen, dass auf der nichtamtlichen Gnadenmittelverwaltung nur höchstens ausnahmsweise ein „Segen" ruhe, „denn die Gaben dieses Amtes sind die Heilsmittel und die gehorsamliche Annahme derselben ist der Glaube." So sieht sich diese Doctrin, um Festigkeit und Consequenz zu gewinnen, zuletzt doch immer wieder in die nämliche Position, wie der römische Papismus gedrängt: sie muss Seligkeit und Verdammniss von Menschenwerk, von „gehorsamlicher Annahme" oder ungehorsamer Nichtannahme der Gnadenmittel, statt vom Glauben und Unglauben, abhängig machen und sich begnügen, wenn sie dieses todte *opus operatum* des „Gehorsams gegen das Gnadenmittelamt oder vielmehr gegen die Gaben, welche es zuträgt," etlichen Kurzsichtigen als den lebendigen, „seligmachenden Glauben" an Christi Verdienst aufschwärzen kann. Unbegreiflich erscheint nur auf diesem Standpunkt eine Warnung, wie die auf S. 211: „Der Gehorsam, den die Kirche dem Gnadenmittelamte schuldigt und leistet, gilt nur dem Amt, und den von ihm getragenen Gnadenmitteln, und der in denselben beschlossenen Schlüsselgewalt, aber nicht den Personen seiner Träger. Sobald der Gehorsam der Kirche eine personelle Wendung nimmt, z. B.

wenn das Volk sich gewöhnt dem Priester den Rock zu küssen, liegt der schwere Irrthum dahinter, der das Mittlerische nicht mehr in den Gnadenmitteln, sondern in den Personen sucht. Die Personen versehen nur Dienst, instrumentalen Dienst, und so kommt den Personen als solchen im günstigen Falle nichts mehr und nichts Anderes zu, als was für alle treue Dienstleistung zukommt, nämlich Dankbarkeit und Ehrerbietung. Aber das Wort, welches sie führen, sollen wir hören als Gotteswort, und von ihrem Amt sollen wir uns lehren, trösten, strafen, züchtigen, absolviren, segnen lassen als von Gottes wegen." Jene „personelle Wendung" wurzelt nicht im Volkswahn, sondern im innersten Wesen des, Gnadenmittel, Amt und Priester vollständig identificirenden Systems. Der gegen das „Volk" gerichtete Tadel ist eine unfreiwillige Anerkennung der in diesem, sonst nur verächtlich angeblickten „Volke" lebenden Klarheit, Gründlichkeit und Consequenz der praktischen Auffassung gegebener Standpunkte und Ideen. Der gemeine, von Sophismen und Cautelen unverworrene Menschenverstand fasst einmal die Verhältnisse, wie sie eben sind, mit seinen natürlichen Augen und in ihrer ganzen Einfachheit; er entzieht sich allen Brillen und Hüllen, womit man ihn zu täuschen oder sich selbst in holdseligen Schlummer zu wiegen sucht. Nicht wahr, der verschmachtete Wanderer küsst dem die Hand, der ihn mit einem Bissen Brod und Trunk Wassers labt? Warum küsst er denn nicht Schüssel und Becher, worin ihm Speise und Trank gereicht wird? Weil er weiss, dass diese Geräthe „nur Dienst, instrumentalen Dienst versehen." Wüsste das „Volk" ein Gleiches auch nur von den Priesterröcken, es würde dieselben so wenig küssen, als die Tischgeschirre. Wie soll aber ein solches Wissen im Volke entstehen, wenn ihm die Amtstheorie der „Acht Bücher" oder eine ähnliche gepredigt wird? Unbeirrt durch alle Schleier und Clauseln schaut es mit seinen offenen, hellen, scharfen Augen auf den Grund der Theorie und kann da freilich nichts Anderes erblicken, als was wirklich zu erblicken ist: den Glauben, „der das Mittlerische nicht mehr in den Gnadenmitteln, sondern in den Personen sucht." Ist solcher Glaube „ein schwerer Irrthum," so liegt der Irrthum eben in dem Systeme, aus welchem der Glaube ins Volk kam. *Qui se excusat, accusat.* Ist es nicht die stärkste Selbstanklage, sich hinter einen s. g. „schweren Volksirrthum" zurückzuziehen, sodann zu dessen Berichtigung mir nichts, dir nichts die den Gegnern abgeborgte Argumentation: auf die Person der Gnadenmittelverwalter, ob es Hans oder Kunz sei, komme nichts an — adoptiren, und

dann zum Schluss doch wieder neben dem „Gotteswort“ zugleich auch auf dessen amtliche Verkündiger hinweisen? Aus solchen Deductionen kann das Volk von Zweien nur Eins lernen: entweder die „Priester“ als Confusionsräthe, wo nicht gar als etwas noch Schlimmeres, ansehen, oder — ihnen den „Rock“ küssen. Wenn „der Kirche unter allen Umständen Stofflichkeit, Leiblickeit zukommt, weil sich neben den Personen auch Dinge, theils aus der Heilsordnung, theils aus der Naturordnung herrührende Dinge, und zwar jene durch göttliche Einsetzung unmittelbar, diese mittelbar dadurch, dass sie durch Gottes Wort und Gebet geheiligt werden, in sie hineinsetzen“ (S. 356.), — was liegt dann näher, als die „Priesterröcke“ für, „aus der Naturordnung herrührende, in die Kirche hineingesetzte“ und durch ihren Gebrauch geheiligte „Stofflichkeiten,“ denen schuldige Reverenz gebühre, anzusehen? Ist das Bilderküssen nicht auch aus dem Wahne von den heiligen „Dingen der in die Kirche versetzten Naturordnung“ entstanden? — Bevor man den Kuss auf den Priesterrock tadelt, rectificire man doch erst die unglückselige Theorie, die das arme, irregeführte Volk am kürzesten und schlagendsten in der Ausdrucksweise: „Gottes Wort vom Lande,“ zusammengefasst hat, — die Theorie, welche in jedem kirchenordnungsmässigen Pfarrer eine Inkarnation des göttlichen „Gnadenmittelamtes“ verehren heisst. Man rectificire sie sammt der Kirchenregierungsdoctrin nach dem Grundsatze, „dass alles Regiment, selbst wo es nach seinem Personalbestande von unten auf, aus Volkswahl und dergleichen erwächst, dennoch von dem Moment seiner Einsetzung an nicht mehr von unten auf, sondern eben Regiment ist; gleichwie auch der Pastor, ob auch die Gemeinde ihn wählte und seine Person dem Amte gab, doch von seiner Amtseinsetzung an nicht von Gemeinde wegen, sondern von Gottes wegen Pastor ist.“ (S. 437.) Warum soll diese göttliche Ordnung, deren ewige Giltigkeit man doch nicht abzuleugnen wagt, — eine Ordnung, auf deren Grunde man das „Gnadenmittel“- wie das „Regieramt“ mit ganz anderen Augen betrachtet, als in den „Acht Büchern“ geschieht, — warum soll sie der blossen Kirchenordnung weichen? „Kirchenordnungen, von Menschen gemacht,“ soll man ja nach der Augsb. Conf. nur halten, wenn „sie zu guter Ordnnng in der Kirche dienen;“ auch „soll man die Gewissen nicht damit beschweren,“ noch göttliche Befehle an die Christenheit durch solche Menschenaufsätze unterdrücken. Nun hat ja aber die ganze Kirche ein und „nur Ein Gesammtmandat, das ihr in den Aposteln

vom Herrn, Matth. 28, 18—20 gegebene, auf welchem alle ihre Pflicht und damit alle ihre Gewalt (die „Schlüsselgewalt" wie die „Kirchenregierungsgewalt") beruht." (S. 450.) Warum beseitigt man dieses, der Gesammtkirche vom Herrn gegebene Mandat durch menschliche Kirchenordnungen? Warum stellt man den Erlöser und seine Stiftungen unter die Controlle der Staatskirchenpolizey? Warum? Aus Gründen, die keinem aufmerksamen Leser von Luc. 23, 2—5; Joh. 19, 12 verborgen bleiben können.

Nach apostolischen und reformatorischen Begriffen sind Kirche und Gemeine gleichbedeutend. Anders erklären sich die „Acht Bücher": „Es ist Irrthum und practisch verwirrender Irrthum, die Gesammtgemeinde für die Kirche zu nehmen; und es ist bei diesem Irrthum gleichgiltig, ob man dabei an alle Berufenen und Gläubigen, oder nur an alle wahrhaft Gläubigen denkt; man erhält im ersteren Falle nur den Begriff der gemischten Gesammtgemeinde, und im zweiten Falle nur den Begriff der wahren Gesammtgemeinde, kommt aber in beiden Fällen nicht über den Begriff der Gemeinde hinaus zu dem der Kirche. Die Stücke, die grossen Gliedmassen, aus welchen die Kirche besteht, sind nicht die Einzelnen und die Lokalgemeinden und die Gesammtgemeinde, sondern es sind das Haupt Christus, und die Gnadenmittel (?!), und das Amt der Gnadenmittel, und die Gemeinde, und ihre Diaconie; und die Kirche ist nicht das Ganze, welches sich aus Einzelnen, Gemeinden und Gemeindeverbänden complicirt, welches vielmehr die Gesammtgemeinde ist; sondern die Kirche ist das Ganze, welches aus dem Haupt Christo, und den Gnadenmitteln mit ihrem Amt, und der Gemeinde mit ihrer Diaconie (den Einzelnen, den Gemeinden, der Gesammtgemeinde) sich zusammenfügt" (S. 348). Der erste Eindruck dieser Behauptung ist der des Seltsamen, des Befremdenden. Wer hat je gehört, dass die „Gnadenmittel" auch „Gliedmaassen" der christlichen Kirche seien? Wie sonderbar klingen doch schon die Ausdrücke, die man zur Bezeichnung solcher kirchlichen Mitgliedschaft gebrauchen müsste, als: die heilige Taufe ist meine Kirchgenossin, das göttliche Wort mein — Miterlöster? oder Miterlöser? das Abendmahl — nicht meine Glaubensstärkung, sondern — mein Glaubensbruder. Genauer zngesehen steckt aber hinter der Wunderlichkeit ein sehr ernster, folgenschwerer Sinn. Wir haben es hier mit einem Kirchenbegriffe zu thun, der Christi Wort Joh. 18, 36. 37. im tiefsten Grunde erschüttert. Wem ist wohl beim Lesen der „Acht Bücher"

nicht das fortwährende Parallelisiren der Kirche mit dem Staate, das ängstliche Anklammern und Schritthalten jener mit diesem, aufgefallen? An unserer Stelle werden nun die staatlichen Parallelen und Anschmiegungen zum ausgeprägten Weltkirchenbegriffe. Wie der Staatsbegriff den Unterschied zwischen Regierenden und Regierten umfasst, wie er auch auf die dinglichen Regierungs- und Selbsterhaltungsmittel (Festungen, Flotten, Arsenale, Magazine, Münzstätten u. dgl.) sich ausdehnt, wie er die bunte Menge der socialen Gliederungen des regierten Volks in sich aufgehen lässt, — gerade so ist es auch in der Kliefoth'schen Kirche. Sie ist nichts weiter als ein weltlicher Staat: in Schweden der schwedische, in Holland der holländische, in Oesterreich der österreichische, in Griechenland der griechische. Während Christi Reich durch die und in der Aufhebung jeder Herrschergewalt, jedes Unterschiedes zwischen Regierenden und Regierten (Luc. 22, 24—26), seinen eigenthümlichen Charakter, sein innerstes Wesen den Weltreichen gegenüber, offenbaret, sieht diese Organismuskirche in dem Aufhören jenes Unterschiedes, in dem Mangel einer Herrschergewalt und weltförmiger Institutionen, ihren unvermeidlichen Untergang. Gleich den wohleingerichteten politischen Reichen hat sie ihre Existenz mit einer weit ausgedehnten Schirmvogtei, mit allen möglichen Garantieen, die freilich blosse Erdhaufen sind, an deren Festigkeit kein rechter Bürger des Reichs Christi glauben kann. Da ist zuerst die neue Regierungsgewalt, die s. g. „Heilsanstalt," zusammengesetzt aus den über der Gemeinde stehenden Kirchenbeamten. Sie ist offenbar zu keinem andern Zwecke constituirt, als um der Gemeine, d. h. der Kirche, das Selbstverwaltungsrecht ihrer Angelegenheiten zu entziehen und dasselbe auf Aemter und Auctoritäten zu übertragen, die nicht wie die von Gott eingesetzten (ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους κ. τ. λ. 1 Cor. 12, 28) in, sondern über, also ausser der Gemeine, d. h. Kirche, bestehen. Weit entfernt, in diesen, durchaus nur kirchenordnungsmässigen Aemtern die christliche Heilsanstalt zu erblicken, können wir sie mit ihren angemassten göttlichen Rechten und Privilegien nur als das sich für Gott ausgebende Antichristenthum (2 Thess. 2, 4) bezeichnen. Mögen ihre Verfechter, wenn sie es vermögen, uns aus der h. Schrift und den Bekenntnissen widerlegen; mögen sie den Beweis versuchen, nicht die in der und durch die Gemeine stattfindende Verwaltung des Worts, der Taufe und des Nachtmahls, sondern ihr zwischen Christo und der Gemeine stehendes Ding sei die vom Herrn aufgerichtete „Heilsanstalt."

Sie werden wohl vergeblich nach apostolischen und reformatorischen Beweisstellen suchen; wenigstens haben die „Acht Bücher" trotz aller aufgewandten Mühe nichts ausfindig machen können, als folgenden Ausspruch von Chemnitz: „Weil die Kirche, wie Irenäus spricht, wie ein reiches Repositorium ist, in welches Gott alle durch Christi Blut erworbenen geistlichen Güter und Wohlthaten, welche zur Erlangung der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens nothwendig sind, niedergelegt hat, damit dasselbe durch Wort und Sakrament den Glaubenden ausgetheilt werde; und weil Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Christus, Eine Gerechtigkeit und Ein ewiges Leben ist, welches Alles in der Kirche umsonst alten Glaubenden angeboten und zugewendet wird, so dass alle Gläubigen mit einander Gemeinschaft und Theil an denjenigen Gütern haben, welche in den folgenden Artikeln (des apostolischen Glaubensbekenntnisses) von der Vergebung der Sünden und dem ewigen Leben enthalten sind: darum heisst die Kirche zum süssesten Trost die *communio sanctorum*" (S. 225). Chemnitz wisse „also die Gemeine der Heiligen und die Heilsanstalt, das Repositorium, noch sehr gut zusammenzufassen." Ja wohl weiss er das, und besser als der Verf. der „Acht Bücher." Hat doch Chemnitz zugestandenermassen „davon gesprochen, dass im apostolischen Glaubensbekenntniss die Worte: Gemeine der Heiligen, nur Apposition von: Eine heilige christliche Kirche, seien; er behandelt also gerade den Begriff der Gemeinde der Heiligen," und diese, nicht, wie bei Kliefoth, eine neben und über ihr stehende „Heilsanstalt," die Chemnitz gar nicht kennt, wird, laut der klaren Worte des obigen Citats, ein reiches „Repositorium" der geistlichen Güter genannt. Kliefoth begeht bei diesem, wie bei manchem andern Citate eine offenbare *petitio principii*: er glaubt, die Aussprüche der alten evangelischen Lehrer, die von keiner andern Rechtfertigung vor Gott, als der durch die *sola fides* geschehenden, etwas wissen wollten, von seinem gesetzlichen, den Menschen durch Werke zu einem Gliede der wahren Kirche Christi machenden, d. h. rechtfertigenden, Standpunkte aus interpretiren zu dürfen. So ist es z. B. auch der Fall „bei den inhaltschweren Worten Melanchthons: *Semper in conspectu sit omnibus hoc Pauli dictum: Quos elegit, hos vocavit. Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniantes, nisi in hoc ipso coetu visibili. Nam neque invocari neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit, nec alibi se patefecit nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evan-*

gelii. Nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem ac mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, id est, profitentium evangelium Dei, intueantur. Sit autem haec definitio: ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium verbi est efficax, et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes" (S. 344). Wie sollte der anders schreiben, der die Kirche Christi weder für eine platonische Republik, noch für ein Reich dieser Welt, das man schauen und mit Händen greifen kann, sondern für einen Glaubensartikel, also, nach Hebr. 11, 1, für eine unsichtbare und doch auf Erden wirklich vorhandene Realität, hielt? Wenn schon der Landmann, auf einen von Unkraut überwucherten Acker deutend, spricht: Hier und nirgend anders ist mein Weizenfeld, — wie soll denn der Christ die „heilige" Kirche seines Erlösers anderswo suchen, als in dem Haufen, auf den man mit Fingern deuten kann? Leugnet darum etwa Melanchthon das Dasein der *ecclesia invisibilis*? Oder identificirt er sie mit der *visibilis*? Keineswegs; er leugnet blos, dass jene anderswo als in dieser zu finden sei, und das leugnet gleichmässig die h. Schrift und das evangelisch-lutherische Glaubensbekenntniss. Kliefoth thut dem Citate Gewalt an, wenn er daraus beweisen will, der *coetus non credentium, sed vocatorum* sei die Kirche Christi, die „Gemeine der Heiligen." Eben so ist es mit Gerhard's Ausspruch, S. 253, — er sagt mit keiner Sylbe, dass die äusserliche, glaubenslose Annahme der Gnadenmittel Jemanden zu einem Gliede der „heiligen, christlichen Kirche" mache. „*Qui exterius duntaxat sermonem Dei recipiunt, externa duntaxat societate ecclesiae conjuncti sunt,*" — das ist Alles, was er über das Verhältniss der „*mere vocati*" zur Kirche Christi sagt und als Vertreter des evangelischen Princips, als Bekenner der Reformation, überhaupt sagen kann. Um den *coetus vocatorum* für die christliche Gemeine, für die heilige, allgemeine (ökumenische) Kirche erklären zu können, muss man von dem evangelischen Standpunkte ab, und auf den gesetzlichen übergetreten sein; man muss mit den „Acht Büchern" behaupten: „Weil die wirkliche Gemeinde immer eine mit blos Berufenen gemischte ist, und solche Berufene nur durch eine *extera professio fidei* in der Gemeinschaft der Gemeinde stehen, können die wirklichen Gemeinden und ihre Lebenseinrichtungen und Lebenserweisungen niemals das ungetrübte Bild einer von innen heraus zu und in Gott lebenden Gemeinde der

Heiligen darstellen, sondern müssen nothwendig immer mit einem gesetzlichen, nomistischen Moment behaftet sein" (S. 325). Der Wahn, Christi Reich müsse mit Gesetzen regiert werden, wie das Volk des A. Test.'s, ist der erste Betrug, aus dem die übrigen von selbst folgen. Denn um „dieses unevangelisch gesetzliche Wesen" dennoch als Christi Kirche festzuhalten, muss die evangelisch-lutherische Wahrheit, „dass der gemischten Gemeinde der Wirklichkeit der Name einer Gemeinde Christi nur darum zukomme, weil in ihr etliche Gläubige gefunden werden; denn um dieses ihres gläubigen Theils willen werde die aus Gläubigen und blos Berufenen gemischte Gemeinde synekdochisch, indem *pars pro toto* genommen werde, die Gemeinde Christi genannt und als solche behandelt," — für pietistischen Irrthum ausgegeben (S. 340) und im Gegensatze dazu für ev.-lutherisch erklärt werden, was die Reformatoren im Kampfe gegen das Pabstthum als falsch verwarfen, die Kirche Christi sei auch unter Solchen, die keinen Glauben haben. Höchst charakteristisch für die gesammte Anschauungsweise in den „Acht Büchern" ist in dieser Hinsicht die Stelle, S. 316: „Erscheinen nicht, wo das Gnadenmittelamt aus dem allgemeinen Priesterthum hergeleitet wird, sofort die parallelen Sätze, dass die sichtbare Kirche und die aus Berufenen und Gläubigen gemischte Parochie eine Gemeinde und Kirche Christi wären und würden, weil und wenn in ihnen etliche gläubige Seelen vorhanden seien? Das ist richtig, wenn der Herr und sein Heil durch die Gläubigkeit der Gläubigen vermittelt werden, wenn diese als die Gnadenstätte stehen. Aber unsere Kirche hat richtig stets gelehrt, die sichtbare gemischte Kirche und Gemeinde sei eine Kirche und Gemeinde Gottes, nicht weil und wenn in ihnen mindestens zwei oder drei Gläubige seien, sondern weil und wenn in ihnen recht Wort und Sakrament und damit Stätte der Gegenwart und Gottes Gnade sei." Wer mag sich über diese *concatenatio errorum* wundern? Ist einmal der Artikel vom allein rechtfertigenden, allein Christo einverleibenden, allein zum Bürger seines Reichs, zum Erben seiner Seligkeit machenden Glauben abhanden gekommen, so irrt die einzelne Seele und die ganze Kirche ohne Kompass und Regulator auf den Erdenlebenswogen umher, und preist sich zuletzt noch glücklich, ja wähnt sogar die Wahrheit, die ausschliessliche Wahrheit gefunden zu haben, wenn sie das verloren gegangene evangelische Kleinod durch strenge Polizey- und Ceremonialgesetze und darauf gegründete Handlungen, durch *opera mortua et operata*, entbehrlich zu machen gelernt hat. Den „Acht Büchern" aber ist

jener Glaube bis auf einen matten, kraft- und werthlosen Schatten entschwunden; daher verfallen sie auf die traurige Mühe, der Christenheit im Cerimonialgesetz Frieden und Ruhe zu bereiten. Was haben sie aber auf diesem Wege aus der Kirche Gottes, aus der Gemeine der Heiligen gemacht? Einen glaubenslosen, kirchenordnungsmässig uniformirten und zusammengehaltenen Menschenhaufen, bei dem freilich von einem geistlichen Priesterthum keine Rede sein kann, weil ihnen die Salbung und Weihe des h. Geistes fehlt. Ist es richtig, dass die wahre Kirche Christi auch da sein könne, wo nicht eine einzige Seele das gepredigte Wort, das gereichte Sakrament mit Glauben aufnimmt, dann kann freilich das „Gnadenmittelamt“ nicht auf der Gemeinde ruhen, sondern muss ihr von aussen her entgegentreten; man wird aber dann auch zugestehen müssen, dass sich die Kirche von der Welt durch gar nichts weiter unterscheide, als durch gewisse äusserliche Ordnungen und Gebräuche. Dahinaus läuft nun allerdings auch, beim Lichte betrachtet, der Staatskirchenbegriff: wer körperlich die Taufe empfangen hat, sonntägig die Ohren nach der Kanzel zu-, oder davon weggewendet, am Altare mit essen und trinken hilft, sich vom Pfarrer copuliren und eine Leichenpredigt halten lässt, Summa, wessen Name, auch wenn er der genannten Stücke keins thut, wenigstens schwarz auf weiss im Kirchenbuche steht, wer Dezem und Stolgebühren bezahlt und keines äusserlichen Uebertritts zu einer andern Religion überführt werden kann, der gilt für einen untadeligen Kirchenmann. Dagegen lässt sich auch insofern nichts einwenden, als der aus Menschen bestehenden Kirche nicht vergönnt ist, ihren Gliedern ins Herz zu sehen, — *interna cordis non judicat ecclesia.* Dass aber auch der Herzenskündiger diesen Haufen mechanischer Ceremonientreiber für sein Volk, diese Knechte der Kirchenordnung oder wie man den heutigen Moses sonst nennen will, für Schafe seiner Weide annehmen soll, das ist eine starke Zumuthung. Wer noch so wenig von der Kraft und erlösenden Thätigkeit des Verdienstes Christi, des Glaubens in seinem Blute, des Evangeliums, weiss, dass er sich einreden lässt, er werde nicht durch Christi Geist, sondern durch den Eintritt in eine gewisse Haus-, Kirchen- und Staatsordnung ein Christ (S. 328 f.), — oder: die Kirche des Erlösers habe keine Macht, Feste, Sabbathe und Feiertage zu verändern (S. 392), — oder: das „Kirchenthum“ stehe höher als die „Christlichkeit,“ also die Werkheiligkeit höher als die Glaubensgerechtigkeit, (vergl. S. 421), — ein solcher ist noch weit entfernt von der Kirche, in welcher

ein Petrus, Paulus und Johannes, ein Luther, Chemnitz und Joh. Gerhard das Lehramt verwalteten. Er mag sich von dem neumodischen, selbstgewachsenen „Gnadenmittelamte" auf die Kraft nnd „Heilsanstalt" der dem Klerus angeerbten Privilegien und Prärogativen verweisen lassen und zusehen, ob dieser Trost bessern Stich hält, als der des Evangeliums von der **freien**, an keinen Priesterstand gebundenen, Gnade Gottes in Jesu Christo, der uns mit Gott versöhnt durch den **Glauben**, nicht durch Kirchenordnungen oder Unterwürfigkeit unter menschliches Kirchenregiment. Er mag immerhin jede Schaar unbussfertiger Diebe, Mörder, Betrüger und anderer glaubensloser Menschen, unter denen ein kirchenordnungsmässiger Pfarrer die Gnadenmittel verwaltet, für eine von allen Runzeln und Flecken freie Gemeine halten; wir wissen, dass kein göttlich eingetztes Sakrament, geschweige ein von Menschen gestiftetes „Amt," sondern allein der Glaube und heilige Geist, Glieder der Kirche Christi schafft. Zu sagen: ich bin heilig und ein Christ, weil Wort und Sakramente heilig und das sie verwaltende Amt christlich ist, das überlassen wir den Köhlern. Unsere Väter sangen: „Es kostet **viel**, ein Christ zu seyn;" in den „Acht Büchern" kann man es aber spottwohlfeil haben; — tritt in die Kirche, an den Altar und Taufstein, so wirst du heilig, **weil** diese Dinge heilig sind. In dir selbst braucht der Brunn der Heiligkeit, der Glaube, nicht erst vom heiligen Geiste aufgethan zu werden; sie schwimmt in der Kirchenluft und fliegt dir von aussen her an, wie die ägyptischen Blattern vom aufgestäubten Russe. Die „Acht Bücher" und ihre „Kirche" kommen mir vor wie ein prächtiges Schmuckkästlein, aus welchem die echten Juwelen entfernt und durch flimmernde Glasperlen ersetzt sind. Solche Perlen sind die *ex opere operato*, nicht als Erzeugerinnen des rechtfertigenden Glaubens, in die Gemeine Christi einführenden „Gnadenmittel" sammt ihrem „Amte;" — nicht minder die feine ceremonialgesetzliche Zucht und Ordnung, die an die Stelle des Evangeliums getreten ist; — endlich das todte Futteral der vielgepriesenen, aber wenigstens nicht im ev.-luth. Sinne gemeinten *ordines* und Stände. Die Reformatoren waren weit davon entfernt, den „heiligen Orden und Ständen" schon als blosser Gliederung, abgesehen vom Glauben der in ihnen lebenden Menschen, eine Verdienstlichkeit zuzugestehen; noch weniger aber wollten sie die christliche Gemeine in lauter Corporationen oder *ecclesiolae* auflösen, welche die Gottseligkeit zunftmässig unter sich vertheilen und je nach den verschiedenen Gewerbszweigen betreiben sollten. Sie dachten

nicht daran, die verschiedenen Lebensalter und Berufsarten in, gegen einander abgeschlossene, Verbindungen und Gilden (Stand der Eheleute, der Verwittweten, der Ledigen, der Jungen, der Alten u. s. w.) zu vereinigen; vielmehr wollten sie der durch das Klosterwesen, die Brüder- und Schwesterschaften angebahnten Umwandlung der christlichen Kirche in ein neues Kasten-Aegyten durch die Aufstellung ihres „*ordo triplex*" entgegenwirken, indem sie zeigten, dass jeder Christ zu jeder Zeit dreien von Gott eingesetzten Ordnungen angehöre: der kirchlichen als Lehrer oder Hörer, der bürgerlichen als Obrigkeit oder Unterthan, der häuslichen als Hausherr oder Hausgenosse u. s. w. Zu welcher Carrikatur ist diese grossartige Anschauung der Glaubensväter in den „Acht Büchern" herabgesunken! — Doch nun zum Schluss! Den specifischen Unterschied der „Acht-Bücher"-Theorie von der reformatorischen kann man kurz zusammenfassen. Der Glaube der Reformatoren ist nicht Jedermanns Ding; das Vertrauen auf Gesetzeswerke aber bringt jeder mit auf die Welt. Aus dem Glauben wird die christliche Kirche geboren; mit Werken und Gesetzen umgehen ist, wie bei Moses, ein vorchristlicher, oder — ein widerchristlicher Standpunkt. *Tertium non datur.*

II.

Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke,

mit Beiträgen von

F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, u. A. *).

II. Theologische Literaturkunde.

1. Wolfgang Musculus, ein biograph. Versuch v. L. Grote. Hamb. (R. H.) 1855. XI u. 197 S. 8. 15 Ngr.

Das vorliegende Büchlein, für Hymnologen und Kirchenhistoriker eine höchst erfreuliche Gabe, möchte Ref. doch am liebsten in den Händen des Volks wissen, welches noch ungeschwächt durch nivellirende Tendenzen eines nun glücklicher Weise schon ziemlich überstandenen Zeitgeistes sich am liebsten an der Zeit der Kirchenreformation erfrischt. In 12 Abschnitten (Geburtsort, Eltern, Kindheit und Schuljahre; Eintritt ins Kloster und Mönchsleben; Hinneigung zur Reformation, Kämpfe und Gefahren, Austritt aus dem Kloster und Flucht nach Strassburg; Bild von Strassburg, Musc. verheirathet sich, sein Leben und seine Wirksamkeit in Strassburg und dessen Umgegend; Kirchliche Zustände in Augsburg, Musc. wird dorthin berufen, Kampf mit den Widertäufern und Papisten, schriftstellerische Thätigkeit und öffentilche Missionen; Niederlage der Evangelischen, Reichstag zu Augsburg und Interim, Musc. Standhaftigkeit und endliche Flucht, seine Vertheidigung gegen die vom Rathe erhobenen Anklagen; Musc. flüchtet nach der Schweiz, sein Aufenthalt zu Konstanz, St. Gallen und

---

*) Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E.).

Zürich, seine Berufung als Professor der heil. Schrift nach Bern; Kirchliche Zustände in Bern, Musc. Wirksamkeit daselbst; Theologischer Standpunkt und wissenschaftliche Leistungen; Musc. als Dichter; Innere Entwickelung, Charakter, Lebensweise und Natur; Seine letzten Lebenstage und sein seliges Ende) verläuft ein Lebenslauf, dessen Bewegtheit von dem Verf. mit grosser Lust und Liebe erforscht und geschildert worden, und dessen Beschreibung mittelbar dem unblasirten Theile unsers Volkes reichen Gewinn bringen kann. Eine dankenswerthe Zugabe ist das Bildniss des Musculus. [St.]

2. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit, nach dessen literarischem Nachlasse, bisher ungedrucktem Briefwechsel und mündlichen Mittheilungen dargestellt v. Karl Alex. Freiherrn Reichlin-Meldegg (Dr. d. Theol. u. Prof. zu Heidelberg). I—II. Band. Stuttgart (Verlagsverein) 1853. 8. 3 Thlr. 6 Ngr.

Es galt bisher, und wohl mit Recht, für ein besonders glückliches, beneidenswerthes Zusammentreffen, wenn die Darstellung des Lebens irgend einer hervorragenden Persönlichkeit solchen zugetheilt wurde, die nicht nur, durch genauen Umgang mit derselben bekannt, gleichsam sich in einen solchen Mann hineingelebt hatten, sondern die zugleich geistig mit ihm verwandt waren, seys nun dass sie durch ihn gebildet oder ergänzend sich ihm zur Seite stellen konnten. Und in der That können wir das Zeugniss eines solchen Zusammentreffens der vorliegenden Schrift im Allgemeinen nicht versagen. Nicht nur ist der Verf. dieser Lebensdarstellung ein Schüler des verewigten Paulus, sondern er hat sein geistiges Fleisch und Blut in vollstem Maasse angenommen. Zuerst entsprang daraus und aus mitwirkenden glücklichen Umständen[1]), dass die Materialien zu dieser Darstellung, über welche der Verf. gebieten konnte, — wie schon der Titel andeutet — überaus reich und mannichfaltig waren; selbst in solchen Parthieen, die sonst der geschärften Aufmerksamkeit entfliehen, weil schon das Leben selbst sie zum Theil verwischt, namentlich über den Bildungsgang des Verewigten, sein väterliches Haus u.s.w., standen ihm nicht verächtliche Mittheilungen (nur zum Theil in den von Paulus selbst herausgegebenen „Skizzen zu meinem Leben und Bildungsgange“ enthalten) zur Seite; auch ein verkommenes Buch des Vaters von Paulus, des bekannten Visionärs, „der Würtembergsche Solon, 1765“ durfte er benutzen. In der Bear-

1) Zu diesen fördernden Umständen muss auch namentlich der gerechnet werden, dass der Verf. Paulus, noch während dieser am Leben war, den 1. Theil des Werks zur Anschauung und Beurtheilung vorlegen konnte.

beitung dieses reichen Materials befleissigte der Verf. sich, überall den geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen; die Oertlichkeiten, die Umgebungen, die früheren Entwickelungsstadien, die gegenwärtigen Bezüge und Verhältnisse, die Wechselwirkung zwischen dem Kirchlichen und Staatlichen — Nichts von alle diesem ist der Aufmerksamkeit des Vf.'s entgangen. Und hätte er blos diesem nachgetrachtet, blos so das Lebensbild hingestellt; es müsste gewiss auch psychologisch sehr anziehend werden. Nun aber hat er zugleich das Ziel sich gesteckt, einen Ehrentempel für den Paulus'schen Rationalismus aufzubauen. Wir verkennen nämlich durchaus nicht, dass bei dem Verewigten eine gewisse Redlichkeit des Fürwahrhaltens bei allem Irrthum und aller Selbsttäuschung hervortritt; allein eben die Genesis der letzteren, dem menschlichen Auge oft verborgen und doch nicht minder gewiss, bestimmt hier zuletzt Alles; das Misverhältniss zum frei - und lebendigmachenden Worte ist stets ein verschuldetes oder wenigstens mit verschuldetes; beim Hineinarbeiten in den Irrthum schmeichelt man sich gar zu leicht, wie Paulus sich schmeichelte, immer noch einen hinlänglichen Fond von „Religion" zu haben, um die Welt zu überwinden (I, 391: „Trotz meiner Heterodoxie habe ich in Wahrheit Religiosität genug, um mit innigster Zuversicht zu glauben, dass gerade das, was neben dem bestmöglichsten Gebrauch meiner Kräfte mir, ohne dass ich es zu bestimmen vermag, begegnet, für meine Wenigkeit und meine Sphäre das Beste sey, was vermöge des Ganzen erfolgen konnte"), und übersieht ganz, dass nur der Glaube der Sieg ist, welcher die Welt überwunden hat und fort und fort überwindet, übersieht, dass es ein Anderes ist, wo jene natürlichen Gottesbegriffe sich als ein System der λείψανα ordnen, und ein Anderes, wo sie sich, gleich einem wolkenumhüllten Monde, der Sonne der Offenbarung entgegenstellen. Diese Heterodoxie, dieser Rationalismus sollte nun hier gekrönt werden; die Folgen eines solchen Verfahrens liegen am Tage. Wo irgend ein, wenn auch nicht immer scharf markirter Widerspruch der Zeitgenossen sich hervorthut, da muss die vermeintliche Berichtigung gleich bei der Hand seyn; der Vf. hat nichts Angelegentlicheres zu thun, als in polemischen Noten, oft des flachsten Gehalts und Kalibers, sich Luft zu schaffen, seinen heterodoxen Helden sicher zu stellen. Gerade so werden auch die Charakteristiken der Zeitgenossen, die hier geliefert werden, meist überaus dünn und flach, weil der Vf. nur einen Typus kennt: Paulus in sich und sich in Paulus; weil er nur ein Entwickelungsmotiv zu sehen vermag: die Spannung zwischen Vernunft und Phantasie. In enger Verbindung hiermit steht die Koketterie mit der Bekanntschaft der Unsterblichen, wie mit Göthe, von welchem es heisst: „er habe Paulus immer

in die Reihe der ersten Forscher gestellt." — Doch wir eilen über diese Schwächen, die jedem Unverblendeten entgegentreten, hinweg, weil hier ein Unvesöhnliches vorliegt (nicht wie das Verhältniss von Licht und Schatten, sondern wie das von Licht und Finsterniss, die bekanntlich keine Gemeinschaft haben), und freuen uns, doch in anderer, angenehmerer, Weise dem Werke Anerkennung zollen zu können. Nicht umsonst sind die Tagebücher des Verewigten ausgebeutet; man stösst auf manche gesunde, treffende Urtheile; dem Sammler fiel Manches in die Hände, was der Aufbewahrung nicht unwerth ist (so z. B. die Randglosse Luthers bei einer alten Impresse von Roswithas Gedichten: „Der Teufel hat das *Mereamur* erdacht," I, 98.); dem Beobachter enthüllte sich mancher Zug, der besonders später zum Auffrischen der Zustände dienen kann. Auch in der Darstellung kirchlicher und sonstiger Ereignisse werden manche Züge ergänzt, die in früherer Auffassung zurücktraten oder der Erläuterung benöthigt waren. Das Dankenswerthe der Mittheilung der Urkunden *in extenso* in solchen Beziehungen wird Niemand verkennen. Die, freilich unter dem rauschenden Titel: „Paulus Ansichten über Religion, Theologie, Moral, Philosophie, Kunst und Literatur" im 2. Bande mitgetheilten, im Grunde allerdings ärmlichen, Gedankenspäne enthalten doch Beläge zur Auffassung Paulus'scher Denkweise, die gerade in der Darstellung dieser grossen Negative gebraucht werden können. Am allermeisten aber verpflichtet den Historiker zum Dank, obgleich auch darunter viel Spreu vorkommt, die Mittheilung der Briefe literarischer und sonst celebrer oder bemerkenswerther Zeitgenossen; müssen sie auch nach v. Reichlin-Meldegg'scher Ansicht Paulus das Licht halten, so wird doch, der auf die Sache eingeht, sie zu benutzen wissen. So wird uns die ganze Correspondenz Paulus's mit J. C. Lavater (veranlasst durch die Wunderverdeutungen des erstern und die gewaltige Erklärung des letztern darüber im „Vermächtniss an seine Freunde, 1796") ausführlich mitgetheilt (I, 268—308). So begegnen uns in dem Briefwechsel der geistreichen Dorothea Mendelssohn, der Frau Fr. Schlegels, mit Karoline Paulus (II, 313—344) manche Worte, Aussprüche, Urtheile, die allerdings des Aufbewahrens in hohem Grade werth sind, und so recht die Verschiedenheit einer geistreichen Französischen (wie der Sévigné) und Deutschen Briefstellerin, auch abgesehen von der mächtig gebährenden Zeit, in deren Strom sich diese tauchte, ins schärfste Licht stellen. So haben wir in den wenigen, von Joh. Leonh. Hug, dem grossen katholischen Theologen, auch als *inedita* mitgetheilten, Briefen mehrere offne Erklärungen, die durchaus geeignet sind, seine Lage eben in der katholischen Welt und seinen gewiss trefflichen Charakter ausser

allen Zweifel zu setzen — unter welchen wir wenigstens eine, die ganz das Sterlingsgewicht der ausgezeichneten „Einleitung ins Neue Test." ausdrückt, in der Anmerkung mitzutheilen das Vergnügen uns nicht versagen können. [1]) — Im Ganzen mag also dieses Werk, abgesehen von den vielfachen Excrescenzen und der dunkeln Folie eines längst überwundenen Standpunkts oder vielmehr Nichtstandpunkts, als ein Selden'sches *table-book* gelten, für die Darstellung jener Kampfeszeit nicht ohne Bedeutung, und für die vollständigere Auffassung allgemeiner literarischer Verhältnisse und Beziehungen in einem ausgedehnten Zeitraum von entschiedner Bedeutung. So wird auch vielleicht Einzelnes aus der Paulus'schen Hinterlassenschaft, wenn dieselbe zu seiner Zeit (wozu der Vf. Hoffnung macht) erscheinen wird — namentlich der Aufsatz: „Göthe und Paulus" — gewürdigt werden müssen. — Bei dem im Ganzen sehr correcten Drucke des Werks fällt ein Fehler auf, wie I, 340: „Honorararrest" st. „Honorarattest." — Ausdrücke wie „*flagornerie*" (Fuchsschwänzerei) I, 367 hätten (für Viele) erklärt werden sollen. [R.]

III. Patrologie.

1. Ph. Schaff (Prof. zu Mercersburg in Pennsylvanien), Der heil. Augustinus. Sein Leben u. Wirken für Freunde des Reiches Gottes dargest. Berl. (Hertz) 1854. 129 S. 12.

Eine schöne, aus den Quellen, hauptsächlich Augustins Confessionen, geschöpfte biographische Darstellung des grössten der Kirchenväter, aber eigentlich nicht für das wissenschaftliche, son-

---

1) Hug, dem freilich das Paulus'sche „Leben Jesu" ein Greuel seyn musste, und der dennoch immer sehr glimpflich darüber sich aussprach, äussert sich in einem Briefe an Paulus (24. März 1837) über seinen ganzen Standpunkt so: „Sie loben an mir, dass ich mich entrömert zu haben scheine. In dieser Beziehung ist nie Etwas dazu und nie Etwas davon gekommen. Es blieb immer beim Alten. Ich habe in meinem politischen und kirchlichen Bekenntnisse Nichts geändert, seitdem ich mich selbst verständigt und meine Stellung in Kirche und Staat begriffen habe, und das ist schon ziemlich lange. Mit meiner Art zu sehen habe ich keinem Theile meiner katholischen Mitbrüder genügt; beide waren so ungerecht, mir nicht zuzutrauen, dass ich vernünftig genug seyn dürfte zu wissen, warum ich weder diesem, noch jenem huldige. Jeder verlangte von mir, seiner Meinung zu seyn, und grollte auf mich, dass ich mich oft erkühnte, auch eine Meinung zu haben. Es giebt nichts Intoleranteres, nichts Hochmüthigeres, als die Oberflächlichkeit. Glauben Sie dieser Art von Geisteskranken Nichts." (II, 281. Vgl. 283.)

dern für das grössere religiöse Publicum bestimmt. Sie lässt daher den kritischen Apparat und alle die Untersuchungen weg, welche blos für den Gelehrten Interesse haben, und bietet einen trefflichen Beitrag dar, den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Leben, Theologie und Kirche auszugleichen. Wohl enthalten des Verf.'s weitläuftige Bemerkungen S. 65 — 88 über Augustins Bekehrung und sein Verhältniss zur katholischen und evangelischen Frömmigkeit, so wie S. 120 - 129 über Augustius Einfluss auf die Mit- und Nachwelt, Manches, was nach diesem Gesichtspunkte ebenfalls hätte wegfallen können oder sollen, zumal der Vf. hier mit Vorliebe auch seine eignen subjectiven Ansichten über eine dereinste Vereinigung beider, der katholischen und evangelischen, Confessionen erörtert; sicher würde die einfach historische Darstellung mehr an ihrer Stelle gewesen seyn. Den Zweck aber einer getreuen und lebenvollen Einführung in das Verständniss Augustins erreicht das Schriftchen auch so. [G.]

2. Theologia deutsch. Nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschr. herausgeg. von Dr. Franz Pfeiffer. 2. A. Stuttg. (Liesching) 1855. 15 B. kl. 8.

Professor Reuss in Würzburg hatte in der fürstlich Löwenstein-Wertheim-Freudenbergischen Bibliothek zu Bronnbach, der ehemaligen Cisterzienserabtei, in einer Handschrift aus dem Ende des 15. Jahrhunderts unter Anderem auch den „Franckforter“ gefunden. Es ist das unter dem Namen „deutsche Theologia“ bekannte Büchlein, dessen Verfasser, wie die Vorrede sagt, „vor ziten gewest ist ein dutscher herre, ein priester und ein custos in der dutschen herren hus zu Franckfurt.“ Dieser glückliche Fund wird uns hier von Prof. Pfeiffer, schon in zweiter Ausgabe, mitgetheilt. Die Vorrede zur ersten Ausgabe enthält eine Uebersicht der Ausgaben und Drucke der Theologia, von Luthers Ausgabe an, auf die sich alle gründen. Inwieweit der Herausgeber mit dem Texte dieses Manuscriptes Veränderungen vorgenommen, sagt dies Vorwort. Das Vorwort zur zweiten Auflage belehrt uns, dass der Herausgeber nur auf den ausdrücklichen Wunsch des Verlegers hin sich entschloss, dem Urtext eine Uebersetzung — „Verneudeutschung“ — gegenüber zu stellen. Dagegen lässt sich nun nichts sagen, und mit dem innigen Büchlein nimmt man dieses in Kauf. Uebrigens würde der Leser sich leicht in den alten Text hineingelesen haben, und die Ausgabe selbst — der alte Text in diesem vortrefflichen Druck allein — würde noch anziehender gewesen sein. Doch wer kann's Jedem recht machen! Die Frage ist aber die, ob bei einer dritten Auflage, die wir dem Buche herzlich wünschen, nun auch das: ob Uebersetzung oder nicht? vom verehrten Herausgeber noch einmal aufzunehmen sei, oder ob nicht etwa Con-

cordat dahin abzuschliessen wäre, dass ein Druck mit, — ein andrer ohne Uebersetzung veranstaltet würde? [Ro.]

V. Exegetische Theologie.

1. Das Brod des Lebens. Ausleg. des 6. Cap. des Ev. St. Joh., v. W. F. Besser. Halle (Mühlm.) 1854. 71 S., 8.

„Luther's Verständniss der Rede des Herrn in Joh. 6. hat sich dem Verf. bei erneutem, anhaltendem Nachsinnen über diese Worte des ewigen Lebens bewährt, und vom Schriftworte selber, so weit ihm dessen Erkenntniss gegeben worden, zu dieser Auslegung genöthigt, freut er sich nun, auch in diesem Stücke einerlei Rede mit dem geliebten Lehrer zu führen. Das Geheimniss des Glaubens nach Würdigkeit kund zu machen, und das nicht auf Kosten, sondern zum Preise des sakramentlichen Geheimnisses, dazu möchte diese Auslegung gern dienstlich sein." Und sie wird zweifelsohne nicht blos den Besitzern der ersten Auflage von B.'s Bibelstunden, denen sie zunächst bestimmt ist, willkommen sein. Denn sie ist, wenigstens im Ganzen (über die „gefährliche Nähe," S. 58, Anmerk., möchten wir doch nicht so „leichthin" schlüpfen), eine sehr schöne und klare Anwendung der goldenen Regel des h. Hilarius: „der beste Leser der Schrift sei der, wer das Verständniss ihrer Sprüche aus diesen Sprüchen erwarte, nicht in sie hineintrage, dasselbe davon-, nicht hinzubringe, und sorgsam sich hüte, dem Schriftwort den Schein aufzunöthigen, als sage es aus, was wir vor dem Lesen bereits uns vorgenommen darin finden zu wollen." Nach dieser patristischen Anweisung erklärten die Reformatoren die h. Schrift und fanden darum von Johannes das „geistliche Essen und Trinken, welches in Einer Handlung zumal geschieht" und S. 53. Anmerk. kurz und gut beschrieben wird, gelehrt. Auch „dem heutigen Leser der heiligen Rede Joh. 6. wird bei gewissenhafter Befolgung jener Regel" keine andere Lehre entgegentreten; er wird „die kirchliche Auslegung" der Stelle bewährt finden, — „wie sie dem Verf. sich bewährt hat, nicht ohne Darangabe der liebsten hinzugebrachten Gedanken." [Str.]

2. Das Sündenregister im Römerbr. oder neue Erklär. der Stelle Röm. 1, 18—32, ein exeg. Vers. v. F. Mehring, Past. z. Papendorf, Wriezen (Röder). 1854. 44 S. 8. 8 Ngr.

Ein beachtenswerthes kleines Schriftchen, worin die gewöhnliche Auffassung, dass die fragliche Stelle sich ganz auf die Heiden beziehe und erst mit c. 2 die Beziehung auf die Juden eintrete, angegriffen und dagegen nachzuweisen versucht wird, dass bereits mit c. 1, 28 sich der Blick des Apostels auf die Juden richte, während überhaupt in der ganzen Stelle Paulus die ganze Menschheit im Auge habe und die Genesis der Sünde, wie sie

in ihren einzelnen Aeusserungen zugleich göttliche Strafe sei, darstelle. Es legt zu dem Zweck der Verf. den inneren Organismus der ganzen Stelle dar, wie sie bei v. 28 offenbar in zwei Theile sich gliedert, deren erster seinen sachlichen Schwerpunkt in dem *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τ. ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ.* (v. 23) habe, während bei dem zweiten es auf das *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* ankomme. Er entwickelt dann in höchst beachtenswerther gründlicher Weise den Begriff der *δόξα Θεοῦ* als der sichtbaren Offenbarungsform Gottes, anknüpfend an die Erscheinung Gottes im A. T. unter dem Volke Israel, und findet dann zweierlei Menschenklassen in den beiden Gliedern des Abschnittes bezeichnet: 1) solche welche die (sichtbare) Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der standbildlichen Darstellung des vergänglichen Menschen u. s. w. vertauschten, 2) solche welche es nicht werth achteten Gott in der Erkenntniss festzuhalten, ohne gegen die (sichtbare) Erscheinung Gottes zu sündigen. Die einen, die eigentlichen Götzendiener fallen durch Gottes Strafgerichte in grobe und unnatürliche Fleischessünden, die andern treiben sich in den andern Sünden umher (wobei die Lesart *πορνείᾳ* v. 29 für falsch erklärt wird), ohne dass diese letzten Sünden den erstgenannten Menschen gerade fremd sein sollen. Hier schliesst sich dann c. 2, 1 *διὸ ἀναπολ. εἶ ὦ ἄνθρ. π. ὁ κρίνων κ. τ. λ.* an, als bestimmtere Hinweisung auf die Juden, die gemäss dem Vorigen auch zu der verderbten Menschheit gehören, an welcher sich Gottes Strafgerechtigkeit offenbart.

Je weniger die Gründe, welche gegen die gewöhnliche Auffassung der Stelle angeführt werden, sich der Zustimmung der Exegeten entziehen können, um so mehr ist die versuchte Darlegung, welche sich sehr empfiehlt, der Berücksichtigung werth. Jedenfalls wird jeder, welcher das Schriftchen liest, in den Wunsch einstimmen, der Verf. möge die Bearbeitung einiger anderer Stellen des Römerbriefes, die er in der Vorrede bedingungsweise verheisst, dem theologischen Publicum nicht vorenthalten. [W.]

VI. Rabbinisch-jüdische Theologie.

Midrasch Ele Eskera, die Sage von den Zehn Märtyrern, metrisch übers. und mit erläuternden Anm. versehen von Dr. phil. Paul Möbius. Leipz. 1854. Fol.

Das ist keine Frage, dass man die Schätze einer innigen Anschauung der Dinge, wie sie die rabbinische Literatur aufzuweisen hat, dem gebildeten Publicum nicht vorenthalten soll, und seit Herder ist darin auch Manches geschehen. Aber dass man diesem Publicum gerade jene drastischen Stellen vorführen soll, wo einem Rabbi die Haut vom Gesichte gezogen, einem andern

das Fleisch mit Eisenstriegeln stückweise vom Leibe gerissen wird, welchen dann Elias fünf Meilen weit fortträgt — das sehe ich doch nicht recht ein. Im Gegentheil soll man uns im Interesse der talmudischen Studien mit den wüsten Bizarrerien des jüdischen Geschmackes verschonen, weil der Popanz, den Eisenmenger aufgestellt, schon allseitig genug ist. Weshalb ich das Büchlein aber gekauft habe, das sind die schönen lobenswerthen Erläuterungen, woraus man Etwas lernen kann. Dafür kann man dem Verf. danken. [Ro.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit u. Staatsleben, von Dr. Adolf Wuttke. Ir Thl. Entwickelungsgesch. der wilden Völker, sowie der Hunnen, der Mongolen des Mittelalters, der Mexikaner u. der Peruaner. Bresl. (Max) 1852. 356 S. gr. 8.

„Das Christenthum, als die Macht, welche die Welt überwinden soll, bleibt unverstanden, so lange die zu bewältigende Welt noch unerkannt ist; diese aber ist wesentlich das Heidenthum, da das Geistesleben des alten Bundes nicht der Gegensatz, sondern die Vorhalle des Christenthums war. Erst musste das Heidenthum seine ganze innere Lebenskraft entfalten, ehe die Zeit erfüllet war; und erst als mit der höchsten Glorie der heidnischen Weltgeschichte auch ihr Untergang beschleunigten Schrittes nahte, wurde Christus geboren. Das Heidenthum steht in seiner reichen Entwickelung nicht als etwas Gleichgiltiges ausser dem Christenthum, sondern ist dessen Gegensatz und weltgeschichtliche Voraussetzung; und ohne die Erkenntniss des innern Lebens des Heidenthums ist die christliche Geistesmacht in der Weltgeschichte noch unbegriffen. Die innere Geschichte des Heidenthums in seiner Beziehung auf das Christenthum ist die Aufgabe des vorliegenden Wortes.“ So hebt die Vorrede eines Buches von seltener Trefflichkeit an. Gern drängen wir manchen beim Lesen aufgestiegenen Zweifel, manche Frage, die uns ungelöst blieb, zurück; vielleicht haben wir den Verf. nicht allenthalben völlig verstanden, oder er sich nicht deutlich genug ausgesprochen. Wir wollen darum den wohlthuenden Gesammteindruck des Gelesenen nicht durch ein Mäkeln um Einzelnes abschwächen, sondern lieber durch Vorführung der leitenden Gedanken zur fleissigen Benutzung der dargebotenen schönen Gabe einladen. Nach W.'s grossartiger Auffassung soll die Geschichte des Heidenthums „nicht eine blosse Religionsgeschichte sein, sondern eine Geschichte des Geistes in der heidnischen Menschheit, des Geistes nach allen seinen wesentlichen Offenbarungsweisen. Das religiöse Leben lässt sich, als die höchste Entwickelung des Geisteslebens, von den übrigen

Seiten desselben nicht wirklich trennen, ist mit ihnen organisch verwachsen, und muss als der Lebensmittelpunkt betrachtet werden, von welchem alle übrigen Offenbarungsformen des Geistes erst ihre wahre Geltung erlangen und von dem aus dieselben erst recht betrachtet und verstanden werden können. Das Gottesbewusstsein kann nicht sowohl aus anderen Lebensrichtungen wirklich abgeleitet werden, sondern diese müssen vielmehr aus dem tiefsten Grunde des vernünftigen Geistes, aus dem Gottesbewusstsein verstanden werden, so wie Gott nicht aus der Welt begriffen werden kann, sondern die Welt aus Gott. Alles wahrhafte Leben geht nicht von aussen nach innen, sondern von innen nach aussen. Wir machen daher das religiöse Leben zur Grundlage dieser Geschichte, und betrachten die Intelligenz, die Arbeit, die Kunst, die Sittlichkeit, den Staat, von jenem Mittelpunkte des Geisteslebens aus als die organischen Glieder des geschichtlichen Lebens, dessen pulsirendes Herz eben das Gottesbewusstsein ist." Dabei wird aber auch auf materiale Geschichtskenntniss gedrungen; denn „wenn die Philosophie der Geschichte gegenwärtig einen grossen Theil ihres Credites eingebüsst hat, so trägt wahrlich die grosssprecherische und gespreizte Art, mit welcher die hinter den Glanz der philosophischen Phrase sich verbergende Oberflächlichkeit der historischen Forschung mit der Weltgeschichte umzuspringen pflegt, nicht den geringern Theil der Schuld." Ueber die muthmassliche Aufnahme seines Werks äussert der Verfasser: „Dass diese Darstellung weder denen gefallen wird, welche die hohen Ideen des Christenthums als abgeleitete Bäche aus den reineren Quellen heidnischer Völker betrachten, und innerhalb des Heidenthums das Paradies und das Ideal des Menschengeistes suchen und finden, noch denen, welche die Menschheit eintheilen wie die Bauern das Pflanzenreich, in gute Pflanzen und in Unkräuter, und mit dem heidnischen Unkraut sich zu befassen nicht der Mühe werth halten, versteht sich von selbst. Die vorliegende Geschichte des Heidenthums geht von der christlichen Idee aus und führt zu ihr hin; aber die christliche Weltanschauung ist die der Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit ist nur in der Liebe; über die Weltgeschichte sich ärgern, heisst nicht sie verstehen." Glücklicherweise giebt es ausser jenen beiden noch eine dritte Art von Leuten, deren Beifall einen Mann wie W. über mögliche ungünstige Urtheile zu trösten wohl geeignet ist, und ihre Zahl dürfte nicht gering, auch wohl eher im Steigen als im Abnehmen begriffen sein. S i e sind es eben, denen wir das Buch an's Herz legen möchten, indem wir noch ferner auch über die Vertheilung und Behandlung des Stoffes referiren. Der vorliegende, nach seinem Hauptinhalte schon durch die Titelangabe (s. o.) charakterisirte erste Theil behandelt in der „Einleitung: die Gechichte;

das Gottesbewusstsein; Entwickelungsgesetze des Geistes in der Geschichte; Heidenthum und Christenthum; die ideale Geschichte und die Sünde; die Einheit des Menschengeschlechts und der Geschichte; die Gliederung des geschichtlichen Geisteslebens." Hier steht abermals an der Spitze: „Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte des Geistes, im Gegensatze zu der Entwickelung der Natur." Diess wird weiter ausgeführt durch folgende Hauptgedankenreihe: „Das Wesen des Geistes ist die Einheit, und es ist darum überhaupt nur ein wahrer Geist, Gott; und alle endlichen Geister sind nur dann in ihrer Wahrheit, wenn sie ihre innere Einheit mit diesem einen und wahren Geiste offenbaren. . . Nur der menschliche Geist hat Gottesbewusstsein, und nur der religiöse Geist ist wahrhaft Geist. — Gott ist der strahlende Mittelpunkt für alle besonderen Geister, und darum für die Geschichte, deren innerstes Wesen ja eben die Entwickelung des Geistes in der Menschheit ist. Die Erkenntniss des die Geschichte durchwebenden Geistes ist also eine wesentlich religiöse, ist die Erkenntniss des Waltens und Einwohnens Gottes in der Weltgeschichte. . . Wie sein Gott, so ist das Volk. Wie ein Volk sich das Göttliche denkt, das hängt viel weniger davon ab, wie es ist; sondern es ist vielmehr so, weil es sein Göttliches sich so denkt. . . Die Weise der Entwickelung ist in dem Geiste der Menschheit wesentlich dieselbe, wie in dem einzelnen Menschengeiste. Derselbe Gedanke, dasselbe Gesetz hier wie dort. . . . Man hat sich viele Mühe gegeben, um das Dasein Gottes zu beweisen, und meint hier die schwierigste Aufgabe des Denkens vorzufinden. Freilich, wenn man auf der Leiter der Endlichkeit bis zu dem Unendlichen hinaufklettern will, so dürfte dieses Problem ein unmögliches sein. Die kosmologischen, teleologischen Beweise u. s. w. sind recht eigentlich eine Wiederholung jenes babylonischen Thurmbaues, wo die Menschen auch bis zum Himmel hinaufbaueu wollten, indem sie Stein auf Stein fügten. Man glaubt die Welt sicher und begreiflich zu haben und sucht nur eine letzte Ursache dazu, die man aber zugleich für unbegreiflich erklärt. Die Sache ist vielmehr umgekehrt. Gott allein ist nothwendig zu denken, und sein Dasein das allein an sich begreifliche, während die Welt in ihren innern Widersprüchen, die fort und fort auf ein Anderes hinweisen, uns an sich ohne Gott völlig unbegriffen bleibt. . . Es sind nothwendig drei grosse Perioden der Geschichte der Menschheit, die sich unterscheiden nach der Weise, wie das Dasein aufgefasst wird, nach der Weltanschauung; genauer nach demjenigen, was in dem Dasein als das Wahre erfasst wird, als das zu Grunde liegende, als das Göttliche, also nach dem Gottesbewusstsein. 1) In der ersten Periode sucht der Mensch

das Wahre, das Göttliche, in dem objectiven Dasein, in der Natur; Gott ist hier objectives Natursein. 2) In der zweiten sucht er das Wahre, das Göttliche, in dem subjectiven Dasein, in dem einzelnen Geist, und erfasst Gott als subjectiven, einzelnen Geist. 3) In der dritten Periode sucht der Mensch das Wahre in dem unbedingten absoluten Sein, in dem unendlichen Geiste, der sich selbst schlechthin Subject und Object ist, und die Urquelle des natürlichen und geistigen Daseins, Gott als absoluter Geist. Diese Auffassung der beiden ersten Weltperioden sind der Charakter des beide umfassenden Heidenthums; wie Gott als absoluten Geist zu erfassen das Wesen des Christenthums ausmacht, zu dem das Hebräerthum sich nicht als ein wesentlich Verschiedenes, sondern als die aufkeimende Knospe, das Grössere noch verhüllend, als die Vorhalle verhält. Das Christenthum im weltgeschichtlichen Sinne beginnt nicht erst mit dem Auftreten Jesu Christi, sondern Christus ist der Mittelpunkt des Christenthums, und mit ihm bricht die schon lange vorhandene Knospe zur vollen Blüthe auf." Wir müssen uns leider versagen, in dieser Ausführlichkeit das Buch noch weiter zu besprechen, wollen also nur noch die summarische Angabe seines reichen Inhalts beifügen. Nach der Einleitung folgt in der „Geschichte des Heidenthums: Die Doppelgestaltung des Heidenthums; Erste Periode. Das objective Bewusstsein. Erste Stufe. Die rohen Naturvölker. Geistiger Charakter. Verhältniss zum Urvolk. Gliederung: A. Das religiöse Leben. I. Das Gottesbewusstsein. Stufen desselben: Vergötterung der Naturdinge; Fetischismus; Dämonenkultus. Verhältniss dieser Stufen zu der Gliederung der Geschichte und der Naturvölker. II. Der Mensch. III. Die Beziehung des Göttlichen und des Menschlichen auf einander. IV. Die Zauberei. B. Intelligenz und Kunst. C. Das sittliche Leben. D. Das staatliche Leben. E. Die Geschichte. — Uebergangsstufen von den wilden zu den geschichtlichen Völkern. I. Die Finnischen oder Uralischen Völker. (Die Hunnen). II. Die Mongolen. III. Die Völker von Mexiko. IV. Die Peruaner. (Verbindung der Amerikaner mit Asien, speciell mit den Hindu, Chinesen, Mongolen und Tschuden. Verbindung mit weissen und christlichen Völkern). Anhang: Die Südsee-Insulaner." — Alle diese Rubriken und die in sie gehörenden Verhältnisse sind speciell und mit grosser, auf eine reiche Literatur gestützter Sachkenntniss bearbeitet. Die Anwendung der jetzt gebräuchlich gewordenen philosophischen Terminologie möge ja Keinen zu einem falschen Argwohn verleiten; der verehrte Vf. huldigt dem entschiedensten Gegensatze des Pantheismus, der ja, Gottlob, gegenwärtig auch unter der täuschendsten christlichen Maske leicht wieder zu erkennen wäre. Wir schliessen mit den Worten der Vorrede: „In

wieweit das Ganze des Heidenthums richtig erfasst ist, darüber kann erst die Vollendung des Werkes ein volles Urtheil gewähren. Der zweite, das Geistesleben der Chinesen und Japaner, der Inder und der Aegypter umfassende Band, soll, soweit es auf den Vf. ankommt, keine Verzögerung erleiden [1]); der dritte Band schliesst das Werk." [Str.]

2. Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen. Ein geschichtlicher Vortrag von Dr. Heinr. W. J. Thiersch. Marb. (Elwert) 1853. 8. 5 Ngr.

Mit wirklichen Lebenszügen, aus der Quelltiefe geschöpft, wie wirs an dem geistreichen Verf. gewohnt sind, wird uns in diesen Blättern (einem einleitenden Vortrag zu Vorlesungen über die Geschichte der Römischen Kaiserzeit) auseinander gelegt, dass beides die nationale und kosmopolitische Strömung, so wie andrerseits die versuchte Einpfropfung fremder Gottesdienste und Regeneration der Philosophie von religiöser Tiefe, die unter jenen grossen Römischen Kaisern in Angriff genommen oder benutzt wurden, zur Erhaltung und Erneuerung des Heidenthums durchaus unvermögend waren. Menschliches, auch in grösster Kraftäusserung, erbleicht vor dem stillen Wandel des Göttlichen; in Marcus Antoninus „erreichte die heidnische Reaction ihren Gipfelpunkt," und — brach zusammen. — Wichtig besonders sind uns gewesen, neben so manchen in wenigen Zügen vollendeten Charakteristiken, die Bevorwortung des Verf.'s für die Annahme, dass namentlich die Anlegung von milden Stiftungen unter diesen Kaisern so wie die Beschränkung der *patria potestas* aus stiller Einwirkung der christichen Kirche, als „ein Nachklang der öffentlichen Stimmung," herrührten (S. 10 ff.) — ferner die beigebrachte Berichtigung zu Lutterbecks Erörterungen über den Charakter der Neupythagoräischen Schule — endlich aber, vor Allem, der gelieferte Nachweis, dass in Lucians „Peregrinus Proteus" sich ganz specielle Anspielungen auf die Märtyrer Ignatius, Justinus und Polycarpus finden. — Das Vorwort bewahrt in einigen Zeilen ein schwarzes Blatt der akademischen Geschichte Deutschlands. [R.]

3. A. Klemm (Diak. zu Nürtingen), Die Glaubenskämpfe der altchristl. Kirche. Schilderungen zur Erbauung und Befestigung im Bekenntniss. Stuttgart (Scheitlin). 1854. 255 S. 18 Ngr.

Der Verfasser betrachtet in einfacher, allgemein verständlicher und auf allerlei Leser berechneter praktisch christlicher Weise auf Grund der geschichtlichen Quellen, wenn auch ohne kritische Un-

1) Seine Anzeige nächstens. Die Red.

tersuchung des Grades ihrer Glaubwürdigkeit, die Geschichte der ersten vier christlichen Jahrhh. als eine fortlaufende Märtyrergeschichte, um in dieser zusammenhängenden Lebens- und Leidens-Darstellung der altchristlichen Kirche die ganze Wolke ermunternder Beispiele christlicher Glaubensfreudigkeit für alle, zumal für unsere Zeit zeugen zu lassen. Er hofft dadurch nebenbei auch für die Verhandlungen über Herstellung eines evangelischen Kalenders festere Anhaltspunkte zu liefern. [G.]

4. Th. Fliedner (u. A.), Buch der Märtyrer u. and. Glaubenszeugen der ev. Kirche, von den App. bis auf unsere Zeit, in 3 Bden (jeder Bd. in 4 Heften). H. 1—6. Kaiserswerth (Diakonissenanst.). Ohne Jahrzahl. 894 und 456 S. 1½ Thlr.

Was Nr. 3. nur in beschränktem Plane ausgeführt hat, das bietet das vorliegende, zur Hälfte bereits vollendete, zur andern bald zu vollendende Werk nach grösserem Massstabe. Es will eine beglaubigte und lebenvolle Geschichte der christlichen Märtyrer durch alle Zeiten hindurch, im ersten Bande aus der altchristlich vorreformatorischen, im zweiten und dritten aus der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit, und nicht einmal blos der Märtyrer, sondern auch anderer Glaubenszeugen, zur Glaubensstärkung und Erweckung der Bekenntnissfreudigkeit für unsere Zeit geben (zum Besten der Diakonissenanst. zu Kaiserswerth); und demgemäss enthalten denn die vorliegenden 1½ Bände (6 Hefte) die Darstellungen der Glaubenszeugen der apostolischen Zeit, der 3 ersten Jahrhh., der Diocletianischen Verfolgungszeit, der folgenden Jahrhh., der unmittelbar vorreformatorischen Periode und etwa der Hälfte des 16. Jahrh., darunter nicht blos die Darstellungen der eigentlichen Märtyrer dem Heidenthume und dem Papismus gegenüber, sondern auch vieler anderen hervorragender Christen und christlicher Lehrer bis auf die Reformatoren herab, Vieles hin und wieder auch durch Holzschnitte geziert. Der Plan, das ist nicht zu verkennen, ist allerdings allzu weit und unbegrenzt, ebenso wie der Begriff des „evangelisch," der ihm zum Grunde liegt; aber ebenso unverkennbar ist es, dass allenthalben aus guten Quellen- und Hülfsschriften treulich geschöpft, dabei der historischen Kritik nirgends ins Angesicht geschlagen, und stets in schlichter, warmer, erwecklicher Weise erzählt worden ist, so dass sich das Werk von selbst einer recht weiten Theilnahme empfiehlt. [G.]

5. H. Merz, Christl. Frauenbilder aus der Gesch. der Kirche zur inn. Mission gesamm. u. bearb. 2te vielverm. u. verb. Aufl. 2 Theile. Stuttg. (Steink.). 1855. 516 u. 486 S. 8. 2¼ Thlr.

Eine Sammlung von Lebensbildern aus der christlichen Frauen-

welt durch alle Jahrhunderte (ohne confessionelle Sonderung), ein Exempelbuch für das Werk der inneren Mission, in begeisterter Liebe, in durchsichtiger, klarer Sprache, und in geschickter Auswahl der interessanten Lebenszüge dargeboten. Diesen Charakter des vorliegenden Werks hatte schon die Anzeige seiner ersten Auflage vor 3 Jahren in dieser Zeitschrift anerkannt. Die neue Auflage ist in Form und Inhalt eine wahrhaft verbesserte geworden. Nicht weniger als 16 Darstellungen von den überhaupt 53, darunter auch namentlich einige von uns vermisste, sind jetzt neu hinzugekommen, fast alle übrigen sichtend umgearbeitet, und überhaupt ist den ausgesprochenen Desideraten gewissenhaft Rechnung getragen worden. So ist denn auch der historische Werth des Geleisteten jetzt sichtlich höher anzuschlagen als früher, und es verdient demnach dieser lebenvolle Beitrag zur Geschichte des Einflusses des Christenthums auf die Frauenwelt und des Einflusses der Frauen auf die Gestaltung des christlichen Lebens alle freudig dankbare Anerkennung. [G.]

6. L. Wiese, Ueber die Stellung der Frauen im Alterth. und in der christl. Zeit. Berlin (Schultze). 1854. 32 S. 8. 5 Ngr.

Das oft besprochene Thema erhält in diesem Vortrage dadurch eine sehr anziehende Behandlung, dass nicht nur die durch das Christenthum bewirkte Veränderung in der Stellung des Weibes im allgemeinen dargestellt, sondern auch historisch durch das Mittelalter und die Reformation bis auf unsre Zeit herab verfolgt wird. [Di.]

7. Geschichte der Reformation. Von H. E. F. Guericke. Berlin (Schindler). 1855. 249 S. gr. 8. 20 Ngr.[1]).

Wenn dieser „Separatabdruck aus dem dritten Bande der achten Auflage des Handbuchs der Kirchengeschichte" unsers theuren Freundes auf dem Titel als eine Gabe „zur dritten Säcularfeier des Augsburgischen Religionsfriedens" bezeichnet wird, so weiss jeder schon von selbst, es sei damit etwas ganz Anderes beabsichtigt als etwa ein Beitrag zu jenen literarischen Ephemeriden, die von der Nähe eines jeden Jubelfestes hervorgelockt, oft kaum dessen Vorabend überleben. Wer kann kirchenhistorische Blätter, die einem *opus aere perennius* als integrirende Bestandtheile angehören, nach Zweck und Wesen jenen buntfarbigen Libellen gleichachten? Wer es könnte, den würde das „Vorwort" eines andern belehren. Es bietet „die einfach geschichtliche, treu quellenhafte Darstellung jener grossen Zeit in ihrem ganzen Zu-

1) Eine unaufgefordert eingesandte Anzeige, die wir um der allgemeineren Bedeutung ihres Inhalts willen nicht glaubten zurückhalten zu dürfen. Die Red.

sammenhange einem noch weiteren Kreise von Lesern und Beherzigern, als schon das allgemein kirchengeschichtliche Werk ihn gefunden hat" (und, so hoffen wir zu Gott, auch gewiss in der eben erscheinenden umgearbeiteten 8ten Gestalt ihn neu finden wird); — es bietet sie „in dem Bewusstseyn, Solchen und vielleicht nicht ganz Wenigen, denen das dreibändige Buch nicht zugänglich wäre, ein vorzugsweise Erwünschtes und auf engem Raume und um recht geringen Aufwand recht Vieles zu geben;" — es bietet sie, so meinen wir im Geiste des glaubensverwandten Verfassers hinzusetzen zu dürfen, nicht denen, die sich zu neuprotestantischen Jubelpredigten, Processionen, Denkmünzen und Denkmälern, oder gar zu Illuminationen, Zweckessen und andern ähnlichen „zeitgemässen" Säcularfestivitäten noch eine pikante geschichtliche Senfsauce wünschen (diesem Geschlechte würde die hier gereichte Nahrung schlecht munden und nur den Magen verderben), — nicht den geistlichen Siebenschläfern, die erst und allein an kirchlichen Jubelgedenktagen an ihre Abstammung von evangelischen Vorfahren und an ihren eigenen, freilich kaum des Namens werthen, „Protestantismus" gedenken, — sondern denen, die eines 25sten Septembers 1855 darum weder bedürfen noch achten, weil sie täglich den 31. Oktober und 25. Juni 1517/30 feiern und vom 25. September 1555 nicht gering genug denken. Solchen, aber auch nur Solchen, wird Guericke's Reformationsgeschichte, komme sie vor, an oder nach dem Säculartage in ihre Hände, „ein vorzugsweise Erwünschtes" sein, das ihnen „wirklich Vieles, ja in der That — um das grösste kirchenhistorische Ereigniss seit Eintritt des Christenthums zu verständlichen und die Herzen von neuem mit jubelndem Danke in Sinn, Wort und Werk oder auch Leiden dafür zu durchdringen — genug" vor die Seele führt, wodurch die rechte, die segensreiche, an keinen Kalender gebundene Säcularfeier fort und fort bedingt und vermittelt wird. Denn das sind die wahren Jubel-, Gedenk- und Säculartage der Reformation, mögen sie fallen, wenn sie wollen, an denen sich das Herz lebendig jenes „grössten kirchenhistorischen Ereignisses" erinnert und freut und für das damals neu angezündete Licht des Evangeliums und seligmachenden Glaubens dem Geber alles Lichtes aufrichtig dankt, ihn auch brünstig bittet, den unaussprechlich theuern Schatz nicht von uns zu nehmen, wie wir durch unsere Lauheit und Frechheit wohl verdient hätten, sondern gegen alles heutige Wüthen der Höllenpforten, gegen alle listigen und gewaltthätigen Anschläge der frommen und gottlosen Welt, seine heilige christliche Kirche auch unter uns zu erhalten. Und zu einer solchen Festfeier und Festfreude verhilft Guericke's Reformationsgeschichte, so oft wir sie lesen und „beherzigen." Denn ihre hohen Vorzüge vor vielen andern Darstellungen der Re-

formation bestehen darin, an dieser Begebenheit und den dabei betheiligten Personen dasjenige aufzuweisen, was der stolze Vernunftdünkel der Tagesweisheit als klein, unscheinbar, keiner Beachtung noch Erwähnung werth, bei Seite liegen lässt, um Zeit und Raum zu gewinnen, in hohen Dingen zu rumoren, die der fleischlichen Aufgeblasenheit des natürlichen Menschen mehr gefallen und frommen. Guericke ist nicht darauf aus, die Kirchenverbesserung als eine That, in der sich der Geist deutscher Nationalität gegenüber dem Welschthum offenbart und verherrlicht habe, zu preisen; nein, er predigt sie, als ächter evangelischer Geschichtschreiber, mit durch den Glauben geschärften Sinnen, als eine That Gottes, der die „tollen Deutschen," wie Luther selbst sich und uns nennt, zu der unverdienten und wenig geachteten Ehre erhob, seine Werkzeuge zu sein; er weist im Gange des Reformationswerks den wunderbaren und wunderlichen göttlichen Faden nach, jenen geheimwaltenden göttlichen Pragmatismus, der namentlich unsern planmässigen Reformern ewig verdeckt bleiben wird und bleiben muss, weil er gerade das Gegentheil ihres wohlerwogenen und abgezirkelten Treibens, das nach menschlichem Urtheile Absichts-, Ziel- und Regellose, das Zerrissene und von tausend Hemmnissen Durchkreuzte, als das unerschütterliche Fundament wahrhaft göttlicher Werke erweist. Und weil Guericke eben mit der festen Ueberzeugung, hier auf heiliges Land zu treten, seinen Fuss in die Reformationsgeschichte gesetzt hat, so vermag er uns auch die einzelnen Personen und Ereignisse, nicht weniger als ganze Partheien und Richtungen, er vermag uns das Kleine wie das Grosse im rechten Lichte zu zeigen und richtig zu deuten, — und das thut er auch treulich und erfüllt vom Geiste und der Plerophorie jener gewaltigen Zeit, so weit und in dem Masse, als deren Geist, Kraft, Fülle und Freudigkeit einem Christen des 19. Jahrhunderts vom Herrn beschieden wird. So führt er uns (um nur Einiges namhaft zu machen) die eigentliche, wahrhafte Stellung und Bedeutung der Reformation in dem Entwickelungsgange des göttlichen Reiches auf Erden klar zu Gemüthe, weist andeutend oder ausführend die Kirche Christi nach der Apostel und Väter Zeiten bis an das 16. Jahrhundert nach, zeigt, wer ihre ächten und falschen Kinder, ihre Vertheidiger und Beförderer, wie ihre Lästerer und Verfolger waren, — damit Niemand in den Wahn gerathe, als habe die Reformation ein Neues, vorhin niemals Dagewesenes, in der Kirche und Religion gestiftet. Er setzt aufs beste auseinander, wie die Kirchenverbesserung gleich einer unverstandenen Weissagung und unaussprechlichen Sehnsucht in den edelsten Menschen und Erzeugnissen des Mittelalters präformirt liegt; wie von Generation zu Generation mit immer gesteigerterem Verlangen die christlichen Völker des Abendlandes

ihrem Eintreten entgegenharrten; wie, als Gott endlich sprach: Es werde Licht! — der alte böse Feind alle Gewalt der Welt und Hölle zusammenraffte, das Licht wieder auszulöschen, oder wenigstens zu verdunkeln und von dessen Genusse den grössten Theil der armen Christenheit auszuschliessen, wie aber doch der Herr sein Evangelium und des neu angezündeten Lichtes Kinder gegen alle Gewalt und List des Argen wunderbarlich und wider alles menschliche Vermuthen zu erhalten und sein Werk siegreich hinauszuführen wusste. Eine solche Auffassung und Darstellung der Reformationsgeschichte ist für uns noch mehr als für unsere Väter hochnöthig zum Trost und zur Lehre. Zum Trost, nicht allein in den äusserlichen, sondern vor allem in den hohen innerlichen Anfechtungen, die der Seelenmörder den treuen Bekennern des evangelischen Glaubens, die jetzt wieder mit ihm und seinen „Schuppen" einen schweren und gefährlichen Kampf um die höchsten Güter zu bestehen haben, dadurch bereitet, dass er ihnen ihre grosse Schwachheit, Halsstarrigkeit, Thorheit, Sündhaftigkeit vorrückt und nicht müde wird, ihnen die Weisheit, Milde, Frömmigkeit seiner Heiligen zum Vorbilde aufzustellen, — und das oft mit einem solchen Lichtengelschein, mit so gesalbter, unwiderstehlicher Zunge, dass wahrhaftig der festeste Panzer und Schild kaum gegen solche Anläufe schützen. Wer das noch nicht selbst erfahren hat, der danke Gott, und — *„experto crede Ruperto."* Da ist es nun nicht genug zu preisen, dass uns Guericke den Mann, den selbst der Teufel, wenn er mit einem von uns disputirt, nicht anzutasten wagt, aus Furcht, mit einem Schlage sein Spiel zu verlieren, — den evangelischen, glaubensheiligen Reformator, gerade so vorführt, wie er, um recht erkannt zu werden, darzustellen ist. Nicht sowohl Luther's äusserlichen (wenn gleich auch diesen zur vollständigen Genüge), als vielmehr hauptsächlich seinen innern Menschen zeichnet die Reformationsgeschichte in unübertrefflichen Zügen, dadurch, dass sie, ohne bei seinen Thaten sich länger als nöthig aufzuhalten, uns auf der nämlichen Leiter, die er (Luther) selbst zur Erforschung des Gemüthszustandes der biblischen Heiligen anwandte und wegen ihrer unvergleichlichen Dienste, die sie ihm geleistet, dringend zu Jedermanns Benutzung empfahl, auf der Stiege des selbsteigenen (hier: lutherischen, wie dort: prophetisch-apostolischen) Wortes, in das Seelenleben und Seelenleiden des grossen Mannes einführt. Sein ganzer innerer Lebenslauf, vornämlich aber der heisse und immer wiederkehrende Kampf zwischen seinem alten Adam und seiner neuen Creatur, zwischen Christo und Belial, wird *ipsissimis Lutheri verbis* so vor unsern Augen blossgelegt, dass wir nicht lange in Ungewissheit darüber bleiben können, wie es mit seiner Heiligkeit eigentlich bestellt war und in welcher Verwandt-

schaft sie zur unsrigen steht oder nicht steht. Wir finden da wohl bei ihm einen gradweise von den unserigen sehr verschiedenen, im Wesentlichen aber ganz gleichen Seelenzustand: die nämliche Schwachheit des Fleisches, dieselben geistlichen Kämpfe, dieselben Anfechtungen und Versuchungen des Satans. Wie bei ihm, so war es auch bei seinen Gehilfen am Reformationswerk bestellt, so weit wir überhaupt von deren innerem Leben Kunde und Zeugniss haben. Wer darauf achtet, der wird dieselben Zustände nachher auch bei Paulus, bei vielen Propheten und namentlich bei den Psalmisten wiederfinden, und es wird ihm ein stattlicher Trost sein, mit so hohen Helden Gottes, die der Böse, um sie zu fällen, mit jener gleissnerischen Lügenrede ebenfalls versucht hat, in Gemeinschaft des Ringens gefunden zu werden, von ihnen die rechten Schutz- und Trutzwaffen und ihre geschickte Führung zu lernen, mit ihnen die listigen Angriffe des Feindes abzuschlagen. Er wird nachgerade die Gewissheit erlangen, dass solche Anläufe überhaupt keinem erspart werden, der zur wirklichen *ecclesia militans*, die ja immer zugleich eine *pressa eccl.* ist, gehört; nur die bei Bratpfanne und Weinkanne aufwachsenden Werkheiligen unserer und aller Zeiten braucht ihr lieber Vater nicht so anzufechten. — Aber nicht allein zum Trost, auch zur Lehre dient uns eine solche Behandlung der Reformationsgeschichte, wie die vorliegende. Wie unklar, wie irrig (und darum auch für uns so nutzlos) ist die Stellung der Reformation zu andern Erscheinungen und Gebilden des 16. Jahrhunderts von den meisten Kirchenhistorikern angegeben, — und kann sie von denen, die nicht im Glauben der Reformatoren stehen, wohl anders als falsch angegeben werden? Höchstens zu Pabst, Kaiser und Reich stellt man die Evangelischen in ein halbwegs richtiges Verhältniss; obschon auch hier der Wahn, in jenen dreien die Vertreter der „katholischen Kirche" vor sich zu haben (Verwechslung des Pabstthums mit der Christenheit des Mittelalters), trübend auf die Beurtheilung der Reformation einwirkt. Völlig bodenlos dagegen ist die gewöhnliche Art, wie man die Kirchenverbesserung zu den gleichzeitig auftauchenden „Secten, Rottengeistern und Schwärmern" in Beziehung setzt. Das altbewährte Sprichwort: wo Gott eine Kirche baut, da baut der Teufel eine Kapelle daneben, wird dabei gänzlich ignorirt; man behandelt, allerdings aus Partheiinteresse, jene rationalistichen, mystischen oder pietistischen Enthusiasten als ganze oder halbe, allenfalls als irrende Kinder der Reformation, als Brüder der Evangelischen, als vielleicht etwas aus der Art geschlagene Protestanten. Das Facit dieser Operation läuft, eingestanden oder nicht, zuletzt natürlich darauf hinaus, dass der Christenglaube nur eine bestimmte Species jener „Schwarmgeisterei," das Evangelium eine

besonders, eigenthümlich, geartete Menschenvernunft sei; — ein Resultat, oder richtiger eine Voraussetzung, die leider dem indifferentistischen, religionsmengerischen Kirchencoalitionswesen zu gut zu Statten kommt, als dass man ein Aufgeben derselben zu Gunsten der historischen Wahrheit hoffen dürfte. Um so nothwendiger ist es, dass von Seiten der Evangelischen dieser muthwillig unterdrückten Wahrheit immer auf's neue Geltung verschafft werde, und auch in diesem Stücke bemüht sich Guericke, der Pflicht eines evangelischen Kirchengeschichtschreibers auf's gewissenhafteste und im weitesten Umfange zu genügen. Der scharfausgeprägte und consequent durchgeführte Gegensatz zwischen den Bekennern der Reformation, den Evangelisch-Lutheriischen, und ihren Gegnern rechts und links, — dort dem Pabstthum mit seinem ganzen geistlichen und weltlichen Anhange, hier dem Enthusiasmus der Freiheitsapostel, Bilderstürmer, Anabaptisten, Sakramentirer, und wie jene „himmlischen Propheten" des von Adam ererbten „innern Lichtes" sonst heissen, — kann keinem Leser unserer Reformationsgeschichte entgehen. Aber das ist noch nicht Alles; — oder sollte ich in einer Täuschung befangen sein, wenn ich als aufmerksamer „Beherziger" des Gelesenen beide, die damaligen Anhänger und die damaligen Feinde des Evangeliums, zugleich typisch gezeichnet finde? Wenn ich aus dem Buche herauslese, dass, um nur eins zu erwähnen, die Charaktere, die von 1817—55 das grosse Wort in Kirche und Staat, und nicht eben zum Segen beider, geführt haben, ihr verderbliches Wesen bereits in demselben Zeitraume des 16. Jahrhunderts trieben? Darin liegt ja auch der eigentliche Nutzen aller Geschichte, dass sie, als Prophetin mit rückwärts gewandtem Gesicht, uns in der Vergangenheit die Gegenwart schauen lässt; — und diess ist ihr wichtigstes, weil nützlichstes, Amt sollte Guericke's Geschichte der Reformation verabsäumt haben? — Als Schluss unserer Einladung zum Genuss dieser sich selbst am besten empfehlenden Gabe stehe hier noch der Anfang des Vorworts: „Je sichtlicher der Verfasser, nachdem er seit drei Jahrzehenden im Kampfe der Wissenschaft und des Lebens nicht in den hintersten Reihen hat erstreiten helfen, was für heute örtlich nicht mehr Streiter, tapfere unpolitische Streiter, sondern nur kluge politische Regierer noch zu fordern scheinen möchte, von den kleinen Verhältnissen der Zeit und des Orts und ihrem Getriebe, Gebuhle und Schaugepränge sich hinweggeschoben erblickt: um so weniger will er, seines Berufes sich dennoch bewusst und der Grösse und ewigen Zukunft seiner Sache dennoch gewiss, unbetheiligt bleiben an dem, was gar hoch über Aulen, Antichambres, Tabernakel u. dergl. erhaben ist; und je weniger die dritte, die 300jährige Säcularfeier des Schlusssteins und der feierlichen Rechtsverbürgung

deutscher wahrer Reformation, der es auf Gottes Wort und Gerechtigkeit aus dem Glauben, nicht auf Unter- und Oberhirtenämter, ökumenischen Episcopat, Allerseelenfeste und dergl. jung- und hochlutherische Alfanzereien ankam, aus Gründen da und dort die Mitwelt zum dankenden Jubel dringen mag, falls man nicht etwa der Propheten Gräber zu schmücken beliebt, während man sie selbst in ihren Söhnen todt schlägt oder lebend begräbt: um so mehr will er seines geringen Theiles den schuldigen Dank dafür nicht in Schweigen vergraben." Wer kann diese Worte lesen, ohne unwillkührlich an des Apostels ernste Mahnung erinnert zu werden: Schicket euch in die Zeit, denn es ist eine böse Zeit? Ja böser, heuchlerischer, verstockter und dabei zugleich verworrener kann keine Weltlage gewesen sein, als die, worein uns Gott hat gerathen lassen. Wenn überhaupt vor dem jüngsten Tage noch ein wahres, gerechtes, verständiges und gottesfürchtiges Geschlecht auf unsern Gräbern stehen sollte, — eine Generation, die fähig ist, schlicht, bieder und deutsch über unsere Zeitperiode zu urtheilen, mit welchem Namen wird sie es bezeichnen, dass die Todfeinde der Reformation gierig deren Jubelfeste feierten: 1817 die Rationalisten, 1830 der Unionismus, 1855 — die Heiligen von 1855, deren rechter Titel jetzt am besten verschwiegen wird? Wie es nennen, dass Leute sich des augsburgischen Religionsfriedens rühmen und nicht müde werden, ihn als das Bollwerk der Reformation zu preisen, die als ihre Religion das bekennen, was in der augsburgischen Confession verworfen, und das verwerfen, was dort als evangelische Wahrheit bekannt wird? Was wird sie über jene s. g. Protestanten sagen, die, für „allgemeine Religionsfreiheit" begeistert, heute des päbstlichen, morgen des türkischen, am dritten Tage des pantheistischen Glaubens Berechtigung mit überschwänglichem Redefluss vertheidigen, aber augenblicklich verstummen, oder entschieden widersprechen, sobald von Freiheit und Recht des evangelisch-lutherischen Glaubens die Rede ist? — — — „Schicket euch in die Zeit, denn es ist böse Zeit!" Ja freilich baut sie „der Propheten Gräber, deren Söhne sie todtschlägt oder lebend begräbt" und damit noch obendrein Gott einen Dienst zu thun meint (Apoc. 11, 7—10). Weil wir aber aus Gottes Wort unterwiesen sind, wie wir uns in solche Zeit schicken sollen, — nicht so, dass wir mit ihr buhlen und durch Concessionen auf Kosten der Wahrheit, zu denen wir gar nicht einmal berechtigt sind, ihre Gunst erkaufen, sondern so, dass wir ihre Huld und Gnade eben so gering schätzen, als ihre Wuth und Feindschaft — so lasst uns doch ja, kämpfend und leidend, halten über dem Glauben, der einmal den Heiligen vorgegeben ist, über dem Evangelio Jesu Christi, das als schmaler Lebenspfad durch die Zeiten zur Pforte

der Ewigkeit hinüberführt, während an seiner einen Seite der Abgrund des Pabstthums gähnt, an der andern die langgestreckten bodenlosen Moräste des enthusiastischen Wahns, vielnamig und vielgestaltig, jeden zu verschlingen drohen, der nur eines Fingers breit von der geraden Strasse abbiegt. Und wie Viele von denen, die sich evangelisch-lutherisch nennen, sind bereits aus der rechten Bahn ausgeschritten und wandeln nur noch mit einem Fusse auf evangelischem, mit dem andern auf päbstlichem oder schwarmgeisterischem Boden, vermeinend, dadurch am besten den Glanz der „Kirche“ und des „Amtes“ zu fördern, oder dem lautern Sakrament des Altars leichtern Eingang unter seinen Widersachern zu bereiten, oder überhaupt dem Herrn der Kirche dienen zu können. Möchten doch diese noch zeitig genug das Gefahrvolle und Gottwidrige ihres Laufes einsehen, sich abwenden von der verstohlenen Liebelei mit eines fremden Gottes Tochter, und mit dem Verfasser unserer Reformationsgeschichte und allen rechten Söhnen der Reformation sich „der Grösse und ewigen Zukunft“ der über allen irdischen Tand und Flitter hoch erhabenen evangelischen Sache lebendig bewusst werden und damit zu der unumstösslichen Gewissheit gelangen, auch das sei ein göttlicher, christlicher Lebensberuf, namentlich in unserer Zeit, für Christi Reich und Evangelium sich und seine irdische Existenz zertreten, nutzlos zertreten zu lassen, und wer in diesem Berufe treu erfunden werde, habe nicht vergeblich gelebt, sondern sein Tagewerk zum Gewinn für das Himmelreich erfüllt, just so, wie der bewährte Apostel oder Reformator das seine. [Str.]

8. J. H. Merle d'Aubigné, Gesch. der Reformation des 16. Jahrh. Aus dem Französ. übertragen. Bd. V. (Gesch. d. Reformat. in Engl.) Stuttg. (Steinkopf). 1854. XVIII und 472 S. 1 Thlr. 3 Ngr.

Im 4. Bande seiner Geschichte der Reformation hatte der Vf. die Geschichte der Reformation in Deutschland und der Schweiz mit dem J. 1531 verlassen, um sich, dankerfüllt für die vorzugsweise in England seinem Werke zu Theil gewordene enthusiastische Aufnahme, zu der von England zu wenden, und er behandelt nun diese, nach einer eingehenden Betrachung Englands vor der Reformation, im vorliegenden Bande ebenfalls bis zu jener Zeit. Er thut dies begeistert von dem vierfachen Gedanken, einmal dass auch die engliche Reformation alle Bedingungen einer wahrhaft ächten Reformation in sich getragen, sodann dass gerade jetzt gegenüber den feurigen Bestrebungen einer Parthei in der bischöflichen Kirche, die Principien des römischen Katholicismus wieder zu erwecken, es noth thue jenem trügerischen Blendwerke die wahrhaft reformatorischen Principien neu entgegen zu setzen, sodann dass eben dies jetzt noch dringender noth sei gegenüber der

aggressiven Stellung, welche der römische Hof — derselbe, der einst schon authentisch zum Meuchelmord der Königin Elisabeth aufgerufen — gegen England von neuem genommen, und begeistert endlich viertens von der dermaligen positiv ausklärenden umfangreichen Bewegung, die jetzt nach 300 Jahren auf die erste Reformation innerhalb des Protestantismus gefolgt und zu folgen im Begriff sei. Getragen von diesem vierfachen Gedanken in seiner Wahrheit, wenn gleich auch nicht ohne seine Einseitigkeit, stellt er in seiner bekannten historischen Beredtsamkeit und französischen Genialität den ersten Verlauf der englischen Reformationsgeschichte eingehend und lebenvoll dar, und wir sind überzeugt, das neue Licht, welches der Verf. in seiner ächt protestantischen Begeisterung und Quellenforschung dankbar auf die englischen Zustände und Persönlichkeiten fallen lässt, wird eben so auch für uns Deutsche unverloren, als die unwillkührliche Einseitigkeit und Oberflächlichkeit, der er dabei hin und wieder in Einzelnem verfällt, unverkannt bleiben. [G.]

9. Mor. Meurer, Katharina Luther geb. von Bora. Mit e. Titelbilde v. Richter. Dresd. (Naumann). 1854. 155 S.

Die früheren Darstellungen der Genannten (welche übrigens hier zum ersten Mal nach Gebühr als Katharina Luther erscheint) von Mayer, Walch, Beste und Hofmann sind mehr für Gelehrte und Kritiker bestimmt, andere populäre gar zu dürftig oder ungeniessbar. Der Verf. gibt hier als Seitenstück zu seinem Leben Luthers für christliche Leser insgemein (dem Auszuge aus seinem grösseren Werke) eine Darstellung der Gattin desselben, welche zuerst grösseren Kreisen, namentlich auch Frauen, wahrhaft empfohlen zu werden verdient. So treu historisch ist sie und doch zugleich auch so wahrhaft haltungs- und geschmackvoll. Freilich hatte auch Meurer hier mit der doppelten Schwierigkeit zu kämpfen, theils mit der Dürftigkeit des Materials, theils mit der Masse in Umlauf gesetzter Verleumdungen über Luthers Gattin. Aber statt mit Anderen artikelweise auf das letztere widerwärtige Geklätsch zu antworten, hat er vielmehr muthig und ächt historisch im Interesse jedes offenen, für geschichtliche Wahrheit empfänglichen Gemüths den wirren Knoten durchhauen, und statt im ersteren Bezug die Lücken mit Untersuchungen, Vermuthungen und Wortkram zu verdecken, hat er, in dem Bewusstseyn, dass die Gattin vor dem Gatten, zumal vor einem solchen Gatten, ja natürlicherweise zurücktreten müsse, und am besten charakterisirt werde durch sein eignes Bild, die Lücken am schönsten mit Luthers Briefen an seine Gattin gefüllt. [G.]

10. Eilf Jahre in der Mission. Ein Abschiedswort an den Kreis der Evangel. Missionsgesellsch. zu Basel von Dr. W. Hoffmann (jetzt Generalsuperint. von Berlin u. Königl.

Schlosspf.). Mit e. Anhange von in Tüb. gehaltenen Missionsstunden u. Predigten. Stuttg. (Steink.). 1853. 8. 1 Thlr.

Interessant jedenfalls wird das hier mitgetheilte Büschel von Aufsätzen genannt werden müssen, in deren erster Reihe der Vf. theils den Zustand des Baseler Missionsseminars, als er 1839 die Leitung desselben übernahm, so wie die ursprünglichen Lebenszüge der ganzen Anstalt, theils seine eigenen Grundsätze der Missionsleitung so wie die Förderungen und Hemmungen, die das Werk in den 13 Jahren erfahren, da er demselben vorstand, auseinandersetzt, während die zweite Reihe dieser Aufsätze eine historisch-psychographische Darstellung der seit den Hallisch-Dänischen Missionsbemühungen mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts erneuten evangelischen Mission, mit Rück- und Vorblicken, je nach dem Schauplatze der hier entwickelten Thätigkeit für das Reich Christi (Asien, Africa, America und Westindien, die Inselwelt), darbietet, und im Anhange fünf christliche Predigten bezüglich auf dieses Werk mitgetheilt werden. Was nun aber *in specie* die Grundsätze der Missionsleitung anlangt, die der Vf. mit grossem Nachdruck vertheidigt, so müssen wir — indem wir einerseits Alles, was er über die Nothwendigkeit einer tüchtigen und gründlichen Vorbereitung der Missionare äussert (I, 93 ff.), aus vollem Herzen unterschreiben — doch auf der andern Seite mit aller Offenheit gestehen, theils dass wir, auch vorerst abgesehen vom confessionslosen Standpunkte, so weit wir die Sache zu beurtheilen vermögen, dem Vf. nicht durchgängig (namentlich nicht über das Verhältniss des Committés und der Missionsfreunde) beipflichten können, theils dass der eben bezeichnete Standpunkt von uns nur als völlig haltlos anerkannt werden mag. Nimmermehr kann eine selbstgemachte, „allgemeinkirchlich" seyn sollende Auswahl von Glaubenssätzen an die Stelle der „Confession" treten, die eben (*sensu aequivoco*) den Prüfungsstand der kirchlichen Entwickelungen im Verhältniss zu der einen, heiligen, allgemeinen Kirche ausdrückt; nimmer auch wird die Freudigkeit, die aus dem Mittelpunkte des kirchlichen Bewusstseyns und der kirchlichen Angehörigkeit hervorströmt, durch irgend etwas Anderes ersetzt werden können; am allerwenigsten aber vermögen wir einzusehen, wie ein auf jenen Grundsätzen basirtes Unternehmen als „auf ächt kirchliche Weise" gegründet (S. 113) gefasst werden kann. Hier, in der Confession, liegt eine Blutsverwandtschaft, die auf Kämpfen von Jahrhunderten und der eigentlichen Wurzel der Glaubensentwickelung beruht, die auch wahrlich nicht durch eine Uebereinkunft eben die kirchliche Bestimmtheit fliehender Theologen oder wohlmeinender, seis auch höchstgestellter Christusfreunde, die eben erst einen Ausdruck des Centralen suchen, erreicht werden mag.

[R.]

11. *Aug. Hahn, Progr. acad.: Commentatio de superstitionis natura ex sententia patrum ecclesiae priscae. Vratisl. (Barth)* 1854. 16 S. 4.

Ein neuestes erfreuliches Lebenszeichen des ehrwürdigen Verf.'s, welches zum 50jährigen Jubiläum des K. Curators der Breslauer Universität die Lehre *de natura superstitionis*, als die hochwichtige Parallele derer *de natura religionis*, einer reichen, gelehrten und scharfen dogmenhistorischen Betrachtung und Sichtung des Zeugnisses der ganzen patristischen Periode darüber unterbreitet. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. J. S. Eichler (Superint. in Niederschlesien), Kein wohlgeordneter Staat kann die röm. kath. K. frei nach ihr. Gesetzen leben lassen. Aus 107 päbstl. Gesetzen gegen die Rechte der Fürsten u. gegen das Wohl der Völker nachgewiesen. Darmst. (Leske). 1854. 125 S. 8.

Ein besonderer Abdruck aus der „Allgemeinen Kirchenzeitung," welcher allgemeinen Dank verdient; eine geordnete durchaus quellengemässe Zusammenstellung und Darlegung aller der romanistischen Grundsätze, welche, so bestimmt sie von authentischer Stelle proclamirt sind, so schneidend aller guten staatlichen Ordnung widersprechen; versetzt allerdings hin und wieder mit Expectorationen des Verfassers, die wir hinweg gewünscht hätten, aber auch so ein trefflicher Spiegel für alte und stets neue romanistische Anmassung und protestantisch staatsmännische Verblendung. [G.]

2. Ist die evangel. Kirche Babel und der Austritt aus ihr daher unerlässliche Pflicht? Ein gewichtiges Wort des grossen Dr. Phil. Jak. Spener für seine (?) und unsere Zeitgenossen überarb. und herausgeg. von Dr. A. H. Th. Thym (Superint.). Greifsw. (Koch) 1853. 8. 12 Ngr.

Eine ziemlich schonende, alles Wesentliche beibehaltende, den schwerfälligen Spener'schen Styl möglichst flüssiger machende Ueberarbeitung der trefflichen Schrift des gedachten seligen Lehrers: „Der Klagen über das verdorbene Christenthum rechter Gebrauch und Misbrauch" (1684), wobei nur die Frage seyn könnte, ob nicht rathsamer gewesen wäre, bei solcher Erneuerung die hineinschlagenden, manches Gewichtige enthaltenden, Stellen aus Speners „theologischen Bedenken" anzufügen, und etwa noch die reiche Schriftauslegung in jenem Tractat zu verstärken. Wir erinnern, ohne alle falsche Nebenbeziehungen (die vielleicht durch diese Erneuerung zugleich ausgedrückt werden sollen), daran, dass Spener dieses köstliche Buch schrieb, als ihm eben jene Klagen mit praktischer Folgegebung vielfach in unreinern Bewegungen ent-

gegentraten; gewiss wird, bei Festhaltung dieses Standpunktes, das Buch auch in unsern Tagen das kräftigste Gegengift gegen den wirklichen Separatismus darreichen, während es auf keine Weise, direct oder indirect, der herben Misdeutung von Jes. 49, 23 — als ob hiemit ein Canon der rechten evangelischen Kirchenverfassung gegeben wäre — Vorschub leistet. [Vgl. die Schlussäusserung in der Vorrede des Herausgebers.] Wer in Speners Fussstapfen gehen will, der übernimmt als ein Erbe den fortgesetzten Kampf gegen den Cäsareopapismus. [R.]

3. Die evangel. Union, ihr Wesen u. göttliches Recht, dargest. von Dr. Julius Müller. Berl. (Wiegandt). 1851. 8. XIV u. 418 S. 2 Thlr.

Das vorliegende Werk des verehrten Verf. gehört ohne Zweifel zu dem Bedeutendsten, was über den bezeichneten Gegenstand im Interesse der Preussischen Union geschrieben worden ist, und verdient unzweifelhaft in jeder Beziehung die gründlichste Beachtung aller Partheien und Schattirungen, welche bei dem grossen Unionskampfe betheiligt sind, der in neuester Zeit seit Decennien die evangelische Kirche bewegt — und das sollten billig alle evangelischen Christen sein, lutherische, wie reformirte. Sie ist eine That, welche wohl kaum ohne praktische Folgen bleiben wird. Es wird hier unter dem bunten Gewirre der Meinungen ein fester Unionsbegriff gegeben und dessen göttliches Recht nachzuweisen versucht; dem gegebenen Begriffe gemäss wird der Consens der zu unirenden Kirchen aufgestellt und damit der unirten Kirche die praktische Grundlage gegeben; das Ganze aber dann an die Unions-Documente in Preussen angelegt und damit diese Union in ihrem innersten Grunde gerechtfertigt. Hätte der Verf. in seiner ganzen Auseinandersetzung Recht, so wäre die Union durch die gegebene Darlegung entschieden in ein neues Stadium getreten; sie hätte sich selbst begriffen und mit dieser Schrift einen breiten Unterbau für ihr Bestehen erhalten. Leider ist aber Ref. ausser Stande, obwohl er meint zu den Confessionellen zu gehören, an welche sich der Verf. in der Vorrede insonderheit wendet, der Beweisführung für das göttliche Recht der Union beizutreten. Es will ihm vielmehr bedünken, (und die vorliegende Schrift hat ihn darin vollständig bestärkt), dass diese Union ein Ansatz zu einer neuen Kirchenbildung ist, die weder vor dem Worte Gottes noch vor der Geschichte der Kirche bestehen kann, welche darum einen Riss in die Kirche bringt, der wahrlich grösser ist, als die Lehrdifferenzen bisher ihn haben machen können. Es ist der subjectivistische Kirchenbegriff, welcher, als innerstes Princip der ganzen Arbeit, zu diesem Urtheile drängt. Zwar warnt der Vf. in der Vorrede, man solle den eigentlichen Schwerpunkt des ganzen Reformationswerkes, die Centrallehre von der

Rechtfertigung durch den Glauben, nicht willkührlich verrücken und ihn in Begriffe, wie „Kirche und Sacrament," verlegen. Indessen wird er sicher selbst nicht in Abrede stellen, dass auch für die vorliegende Arbeit der Schwerpunkt im IIten Abschnitte liegt „Einheit und Unterschied in der Kirche Christi," und damit thatsächlich bewiesen ist, wie unmöglich es ist über die Unionssache in's Klare zu kommen, ohne eben hier sich zu verständigen. Hier aber tritt der subjectivistische Kirchenbegriff in einer Weise hervor, dass die objective Seite dieses Begriffes so gut, wie ganz verschwindet. Es wird anerkannt die Einheit der Kirche, welche die Schrift geradezu Christus nennt (1 Cor. 12, 12); es wird hingewiesen auf den einen HErrn, von dessen Blute nach Eph. 2, 13—15 alle Glieder derselben stammen, auf das Wort und Sacrament als Mittel, den Einzelnen in diesen einen Leib des HErrn aufzunehmen, auf die Nothwendigkeit dieser einen Kirche sich zu äussern. Wenn aber dann doch mit der Bemerkung, dass die Kirche erst aus der Gottesthat hervorgeht dadurch, dass diese im Glauben empfangen und angeeignet wird, der Schwerpunkt in „die Bewegungen des inneren Lebens" des christlichen Gemüthes gelegt wird, so wird dies ja allerdings berechtigte Moment für den Kirchenbegriff, in einer Weise zum kirchenbildenden gemacht, dass man nicht absieht, wie der Vorwurf des Subjectivistischen abgewehrt werden soll. Wie wenig dies möglich ist, leuchtet aus dem Folgenden ein, wo für die reine Lehre der Kirche vollkommene Reinheit von der Sünde Seitens der menschlichen Urheber der Kirchenlehre gefordert wird. Dies hätte keinen Sinn, wenn die Lehre wesentlich als Selbstmanifestation des HErrn in der Kirche und durch dieselbe, und nicht vielmehr als Resultat menschlicher Thätigkeit zu dem ihr äusserlich stehenden HErrn hin wäre, woraus es dann wieder klar wird, wie die Einheit der Kirche in dem Einen V e r h ä l t n i s s einer Vielheit zu Christo gefunden wird. M. hat keinen Grund, seinen Gegnern, welche die Kirche von oben in objectiver Weise construiren und auch in dem Glauben und seinem Ausdrucke in der Lehre dem HErrn die Ehre geben, den Vorwurf des Rationalismus und Pelagianismus zu machen; vielmehr haben diese ihm diesen Vorwurf zurückzugeben auf Grund alles dessen, was er über Wiedergeburt und Heiligung sagt. Hier ist eine solche Unklarheit und es zeigt sich so wenig tiefes Verständniss der principiellen Verkehrung des Menschen durch die Sünde, wie der principiellen Umkehrung zur Wahrheit durch die Wiedergeburt, eine solche Unklarheit über die Entwickelung der Wahrheit bis zur vollen Ausgestaltung durch alle Hemmungen hindurch, dass man ein Buch schreiben müsste, um dies genügend aufzuhellen und zu widerlegen. Wo die Wiedergeburt ein fortlaufender Prozess in der Entwickelung des Men-

schen und nicht eine schöpferische Gottesthat ist, welche Neues, ganz Reines und Heiliges setzt, das sich in der fortlaufenden Ueberwindung der Sünde immer als solches manifestirt und entfaltet von einer Klarheit zur andern, da muss auch die Kirche in ihrer Erscheinung und Fortentwickelung nur den Prozess ethischen und wissenschaftlichen Strebens aus dem Irrthum in die relative, nie völlig zu erreichende Wahrheit zeigen, aber nimmer wird sie der heilige Leib des HErrn sein, der freilich in der Zeit die Unvollkommenheit und Sünde der Welt an sich trägt, aber als das *κτίσμα Θεοῦ* diese überwindet, indem sie setzt, was sie hat, die ganze und volle Wahrheit, die als solche sich erweist und entfaltet in der Ueberwindung der Welt. Das Ziel, welches die Kirche erreichen soll, trägt sie als Princip und Lebenskraft ganz und voll in sich; ja es ist wesentlich ihr Anfang. Man darf nur einen Spruch ansehen, wie 1 Joh. 5, 4, um dies eigenthümlich organische Wesen und Leben der Kirche, wie des einzelnen Kirchengliedes zu erkennen, um zu sehen, wie mechanisch gerade M. durchweg verfährt. Er kann bei seiner Weise unmöglich anders, als das Verhältniss von Bekenntniss zu Bekenntnissschrift, von Kirchenlehre zur Dogmatik, von Entwickelung der Kirchenlehre zum dogmatischen Fortbildungsprozess völlig misskennen. Es muss ihm schlechterdings an einem klaren und festen Princip ebenso für die reale Einheit der Kirche und ihrer Lehre als für die Beurtheilung des Trennenden und der fliessenden Lehrunterschiede fehlen; ihm muss Einheit des Bekenntnisses identisch mit unterschiedloser Uebereinstimmung der Lehre sein, und diese Einheit der Kirche, welche wahres göttliches Leben derselben ist, muss sich ihm als todte Erstarrung darstellen. Es kommt darum auch weder die Schrift noch die Lehre der lutherischen Symbole über die Kirche und über den mit der Einheit gesetzten Unterschied zu ihrem Recht. Für die apostolische Praxis werden die Fragen des praktischen Lebens zu Lehrfragen gemacht und die Unterschiede unter den Aposteln, die verschiedene Lehr a r t, zu Unterschieden in der Lehre. Für das Verhältniss der verschiedenen Confessionskirchen wird die verschiedene Lehre wiederum als Lehrart behandelt und unter den Gesichtspunkt und das Maass der praktischen Lebensfragen gestellt. So kann denn von einer Union gesprochen werden, welche den Lehrverschiedenheiten beider Kirchen ihre trennende Bedeutung nehmen soll, jedoch nicht so wesentlich Verneinung der Differenzen sein, als Bejahung des Consenses, welche die Differenzen mehr als fliessende Unterschiede der Lehrart erkennen lässt. Die Darlegung des Consenses, welche auf Grund der gegebenen Anschauungen versucht wird, muss doch selbst bei M. mindestens das Gefühl erweckt haben, wie er zu einer wirklich recht mechanischen Arbeit hinge-

drängt worden ist. Schon die methodischen Sätze für die Darstellung des Consenses zeigen eine gewisse Verlegenheit. Sieht man aber die Artikel des Consenses mit den ausführlichen, die Motive bringenden Anmerkungen an, so ist es dabei doch nicht ohne ein diplomatisches Feilschen abgegangen, und schliesslich werden weder Lutheraner, noch Reformirte sich in dieses Bekenntniss finden können; es wird dies um so weniger der Fall sein, als sie eben möglichst beide ihr Bekenntniss darin finden, aber, weil Sätze der beiderseitigen Confessionen zum Theil ziemlich unvermittelt und mit den eigenen Worten der betreffenden Symbole nebeneinander stehen, in dieser Zusammenstellung ihr Eigenthum nicht mehr als das Ihrige anerkennen können, weil es einen andern Sinn empfangen hat. Es ist nicht möglich, dies hier im Einzelnen nachzuweisen und auszuführen. Doch wird es nicht fehlen, dass von beiden Seiten sich Stimmen erheben, welche die Richtigkeit des Gesagten schon dadurch beweisen, dass sie gegen den Consens aufstehen. Es wird eben so wenig aber auch an Stimmen fehlen, welche dies ganze, doch immer neue Unionsbekenntniss an dem allgemeinen Kirchenprincip des Verfassers messen und ihm in dieser Weise und in seiner stark dogmatisirenden Fassung überhaupt die Berechtigung absprechen, ja alle Instanzen dagegen geltend machen werden, welche M. gegen die reformatorischen Bekenntnisse in ihrer gegenseitigen Ausschliesslichkeit aufgestellt hat. — Indessen es ist immer eine bedeutende That, dass hier die neue unirte Kirche einmal in einem Bekenntnisse, verbunden mit einer Kritik der entgegenstehenden Lehrpunkte, zu Tage gekommen ist. Ein ehrlicher Kampf mit einem ehrlichen Gegner ist möglich geworden; es können und müssen die Geister mit Gottes Wort aufeinander platzen; und dabei muss die Kirche Gottes und die Wahrheit immer Gewinn haben; jeder Gewinn ist aber ein Schritt zur wahren Einigkeit, um welche wir das Eine Haupt der Kirche täglich anflehen. Gern verschmerzen daher gewiss alle treuen Bekenner der lutherishen Kirche so manches ungerechte und bittere Wort, das wider sie geredet ist. Mit Dank nehmen sie die Hinweisung auf manche Lücke in ihrer Lehre hin, welche die Kritik bloss legt; und so gewiss sie sind, dass sie durchweg im lauteren Bekenntnisse des Wortes Gottes stehen, so wird auch ihnen die erneuerte Festigkeit ihrer Lehre aus diesem Kampfe erwachsen. Gott der HErr gebe dem hochgeehrten Verf. des vorliegenden Werkes Geduld für diesen Kampf, in welchen er durch diese Schrift eingetreten ist, und bewahre einen Jeden vor dem theologischen Eigensinne, welcher sich auch da noch oft abschliesst und sophistisirt, wo Gottes Wort entschieden hat und Anerkennung des Gegners fordert. Eins möchte Ref. noch schliesslich bemerken. Die Sache, um die es sich handelt, geht

weit über die Grenzen der sogenannten preussischen Landeskirche hinaus. Es kann ihr nicht förderlich sein, wenn die Unionsdocumente dieser sogenannten Kirche irgendwie bestimmend bei dieser Krisis in der Entwickelung der evangelischen Kirche mitwirken sollen. Es gilt hier durchgreifende Principien auseinander zu setzen, was auf die Gesammtkirche des HErrn entschiedenen Einfluss hat. [W.]

3. Die evangelische Union u. s. w. von Dr. Jul. Müller. Berlin (Wiegandt) 1854. 8. 2 Thlr.
4. Die Union und ihr neuester Vertreter. Theologische Beleuchtung der Schrift Jul. Müllers u. s. w. von Dr. Th. Harnack. Erlang. (Bläsing). 1855. 8. 10 Ngr.
5. Der Konsensus lutherischer u. reformirter Lehre in der evangelischen Kirche Deutschlands. Zwei Entwürfe von Jul. Müller u. Ernst Fr. Ball. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1855. 8. $7^1/_2$ Ngr.

3. Als der hochselige König Friedrich Wilhelm III., ein Mann und ein Christ, erzogen in schwerer Prüfungsschule und immer mehr auf die Hand Gottes sehend, der da erhöhet und erniedriget, zuerst im Reformationsjubeljahre 1817 den lauten Ruf zur Vollziehung der, wie man wähnte, bereits genug vorbereiteten und eingeleiteten Union zwischen der evangelisch-lutherischen und der Reformirten Kirche ergehen liess, damit endlich (wie es hiess) die Reformation den vollständigen Ausbau gewinne — da vergass er und vergassen seine Rathgeber, den Hauptfactor mit in Rechnung zu bringen, die Confessionen; sie meinten, dieselben seponiren, davon absehen, meinten, eine Kirchengemeinschaft ohne Bekenntnissgemeinschaft, eine Communion ausser und über den nicht nur in andern Stücken, sondern gerade in der Lehre vom h. Abendmahle auseinandergehenden Confessionen aufrichten zu können. Wie bitter hat dieser Rechnungsfehler sich seitdem, namentlich auch seit der Einführung der neuen Preussischen Kirchenagende (1821—1829), des mächtigsten Hebels dieses Unionswerkes, obgleich man dieselbe formell davon geschieden wissen wollte, gerächt — so bitter, wie dem Manne, der den Thurmbau unternahm, ohne die Kosten überschlagen zu haben, wie es hinauszuführen (Luc. 14, 28—30). Denn worin man daneben sich verrechnet hatte, war die zum Grunde liegende Voraussetzung, dass die Confessionen ihrem Wesen nach, geschweige denn als eine Lebensmacht, nicht mehr da seyen — eine falsche Rechnung, welche der verehrte Verf. der *sub Nr.* 3. vorliegenden Schrift in noch höherm Maasse theilt, indem er (gleichsam als ob das Latente vor Gottes Augen nicht da seyn könnte) nicht nur ganz unumwunden behauptet, es sey „der objective Bestand ursprünglich Lutherischer und Reformirter Ord-

nung des kirchlichen Lebens“ damals, als die Union ins Leben trat, wo nicht ganz abgebrochen, so doch nur „in einigen dürftigen Resten übrig geblieben,“ sondern — nach in jener Schule hergebrachter Misdeutung des Gehalts des christlichen Supranaturalismus — uns versichert: „das Lebenswort, dass Jesus der Sohn Gottes und der einige Erlöser und Versöhner der Menschheit, sey zum blossen Dogma geworden, von dessen unermesslichen Consequenzen sich das Leben nicht mehr durchdringen liess“ (S. 3 ff.). Wie sehr war die Folgezeit geeignet, und wird die fortgehende Entwickelung immer geeigneter werden, alle, die von dieser falschen Rechnung ausgegangen und, wie Dr. Jul. Müller, nicht zur Elias-Reue umkehren, zu beschämen! Denn schon in der bekannten Cabinetsordre vom 28. Febr. 1834 musste ja das Recht der Confessionen anerkannt werden, obgleich man das Werk der Union (das dadurch den ersten gewaltigen Rückschritt that) auf keine Weise verkümmert wissen wollte, und jedes Stadium der Folge-Entwickelung hat ja glänzend ins Licht gestellt, dass jenes anerkannte Recht zugleich in sich selbst bethätigendes Leben der Confessionen war, so dass die Union, welche auf Trümmern bauen wollte, zuletzt gar nicht mehr den Grund legen konnte, sondern selbst in Trümmer fiel.

Ist dies aber der historische Verlauf der Sache, der immer näher allen, die aus der Wahrheit sind, sich herausstellen wird, so fragt es sich, wie von einem „göttlichen Rechte“ nicht der Union überhaupt, sondern dieser Union die Rede seyn könne. Der gelehrte Vertheidiger dieses behaupteten Rechts, indem er von Anfang an die alte Fahne der Reformirten Kirche: „*Consensus quaeritur, non victoria,*“ hoch emporhebt (S. 21), indem er zugleich beflissen ist, den Ausgangspunkt der fraglichen Union festzuhalten, dass dieselbe nicht sowohl geschlossen, als vielmehr, weil schon vorhanden, verkündigt sey, hat dennoch nicht verschmäht, durch die ganze Schrift hindurch alle Mittel und Hebel in Bewegung zu setzen, um die sinkende Union zu stützen und ihr einen neuen Lebensodem einzuhauchen. Deshalb schärft er nicht nur die gewöhnlichen Waffen aufs neue, stellt nicht nur eine erneute Schriftuntersuchung an, aus welcher sich ergeben soll, dass die gesuchte oder vielmehr nach seiner Meinung gefundene Einigung in dem Apostolischen Urbilde der Kirche und den daraus entspringenden Forderungen begriffen und begründet sey, sucht nicht nur zu erhärten, dass die dogmatischen Differenzen zwischen beiden Kirchen theils (wenn auch der Ausdruck zweier verschiedenen religiösen Strömungen) keineswegs geeignet seyen, eine Versagung der engern gliedlichen Kirchengemeinschaft zu rechtfertigen (weshalb denn von dieser Seite die Aufgabe der Union, nach ihnen, nur die seyn kann, „das in die ältere Entwickelung

des Protestantismus eingedrungene fehlerhafte Moment, die Kirchentrennung, als einen Irrthum zurückzunehmen"), theils an sich unerheblich oder blos eine mangelhafte Dogmenbildung abspiegeln — sondern er ist vor Allem bemüht, eine gewisse zuversichtsvolle Haltung an den Tag zu legen nicht nur in dem Sinne, dass hier der Zug der Zeit, die Strömung der Wellen zur Zukunft der Kirche hin liege, sondern dass auch alles Geschichtliche, was überhaupt des Namens werth ist, trotz der mannigfach fehlerhaften und gebrechlichen Entwickelung der Union, diesem Zuge, dieser Strömung dienen müsse. Er verschmäht also nicht, den Ausspruch seines Kampfgenossen, des Dr. Nitzsch, dass die sogenannte evangelische Union bereits ein fertiges „Urkundenbuch" habe, woraus sie blos die Waffen zu entnehmen brauche, im vollsten Sinne zu dem seinigen zu machen — sie hat, heisst es „ihre *testes veritatis*, und zwar in stetigerer Folge, wie die Reformation die ihren in der Kirche des Mittelalters" (Vorr. S. X u. ö.) —, und er vergisst nur, dass die Union in seinem Sinne unmöglich *testes veritatis* in denen finden kann, die zwar eine Einigung der getrennten Kirche suchten, aber zuverlässig auf dem Grunde, den die jetzige Union als nicht zum Ziele führend wegschiebt; es ist mithin sowohl seine als Nitzsch's Annahme weiter nichts als ein historisches Figment. Um die Kraft zu zeigen, die jetzt die Kämpfer für die Union beseelt, nimmt er gar keinen Anstand, ihre Schwäche, ihre Unlauterkeit in gewisser Beziehung, wie sie vorliegt, einzugestehen; er will gar nicht verschweigen, dass „auch Zwang unstreitig manchmal zu Gunsten der Union geübt," unter „welchen Regierungsmaassregeln die Union selbst jedoch zuverlässig schwerer gelitten habe, als ihre Gegner" (S. 2. 119); er räumt ein, dass „ein Rationalismus der Union sich bemächtigt, so wie dass sie den Anstoss gegeben habe zu einer auflösenden Bewegung," fügt aber vorbeugend hinzu, dass „dieses nicht sowohl in ihrem eignen Begriffe und Wesen, als in früherer Behandlung durchs Kirchenregiment und in der Literatur liege" (S. 126. 123). Wäre indess diese Tapferkeit wirklich da und nicht blos der Schein derselben in dem zu Tage liegenden *échauffement*, hätte diese Union wirklich die ethische Stärke der wahren Einigung — wie wäre es dann möglich, dass eine Cabinetsordre (wie wir gesehen haben) das Herz ihr aus dem Leibe pressen konnte, während die andere sie wieder ins Leben rief?

Mitten aus diesem scheinbar reichen Apparate zur Vertheidigung der Preussischen Union erheben sich, ob wir so sagen dürfen, zwei Grundbetrachtungen, die, wenn wir scharf zusehen, gerade dieselben sind, welche als Säulen von Anfang an (ob auch mehr nach einem dunkeln, unbewussten Triebe) das ganze Gebäude

der Union tragen sollten, und welchen der verehrte Verf. nun einen neuen Ausdruck so wie neue Beweiskraft zu geben sich bestrebt hat. Es ist einerseits die Betrachtung des Fundamentellen im Verhältniss zum Seligmachenden (*fundamentum salvificum*) und andererseits die ethische Würdigung der Confessionen im Verhältniss zur einen, allgemeinen Kirche. Was Julius Müller in ersterer Beziehung beibringt, besteht etwa in Folgendem. Indem er im Allgemeinen den Standpunkt festhält: „der Unterschied zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehrsätzen mache die Sache aus“ (S. 111), lehrt er nun weiter, „dass allerdings als ein unentreissbarer Gewinn, den die protestantische Kirche aus dem traurigen Verfall ihrer orthodoxen Theologie (besonders von den spätern Zeiten des 17. Jahrhunderts an), aus der Pietistischen und Herrnhutischen Reaction dagegen und aus dem Wiedererwachen lebendigen Glaubens in unserm Jahrhundert gezogen, die Erkenntniss zu betrachten sey, dass der Glaube, welcher selig macht, nicht in der Annahme einer Reihe von *articuli fidei fundamentales primarii* besteht, sondern in der unbedingt vertrauenden Hingebung an den persönlichen Heiland, deren auch das einfachste Kind fähig ist; dass die Kirche aber, die sich als ein in sich einiges Gemeinwesen gegen den Andrang widerstrebender geschichtlicher Mächte zu behaupten hat, dazu einer gesicherten in sich zusammenstimmenden Lehrüberlieferung, durch die sie bezeugt, dass sie den Inhalt der göttlichen Offenbarung sich auch wirklich angeeignet hat, so wie eines Organismus kirchlicher Anstalten und Lebensordnungen bedarf“ (S. 20). Können wir nun — absehend von aller schärfern historischen Begründung, die wohl zu wünschen gewesen wäre (denn Jul. Müller konnte, so gut wie wir, wissen [1]), dass jener Gewinn nicht etwa erst dem Schluss des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts zuzuschreiben sey; dass die Distinction, obgleich schwächer, so doch im Verhältniss der Tauffragen zum Taufbekenntniss, bereits in der alten Kirche sich aufthut, namentlich aber von Luther, in einer Reihe luculenter Stellen, festgestellt ist) — nicht in Zweifel stellen, dass der verehrte Verf. dadurch die Unterscheidung des *fundamentum salvificum* und des Fundamentellen im weitern Sinne hat ausdrükken wollen, so muss es um so mehr auffallen, dass er diese Unterscheidung an andern Stellen seines Werkes so gut wie ganz fallen lässt. Denn sofort heisst es dann an einer andern Stelle: „die Centrallehren des Evangeliums, aus denen die Reformation geboren ist, müssen die herrschenden bleiben; der

---

1) Er wird vielleicht auch durch nähere Untersuchung der Frage zu dieser historisch gegründeten Einsicht noch gelangen.

Schwerpunkt könne nicht in Kirche und Sacrament verlegt werden, ohne diesen Begriffen ihre evangelische Reinheit zu nehmen" (Vorr. S. VI), und dieser Mittelbegriff der „reformatorischen Centrallehren" wird forthin gebraucht, eben um den Begriff des Fundamentellen (und zwar gerade im Sinne Luthers und der Reformation) abzuschwächen, zu stürzen. Zwar beruft sich der verehrte Verf. in dieser Beziehung darauf, „die ältern Lutherischen und Reformirten Theologen hätten die Entscheidung über das Fundamentelle nicht aus irgend welchem Bekenntnisse der Kirche, sey es auch das Apostolische, geholt, auch nicht aus dem Gegründetseyn eines Lehrsatzes in der h. Schrift, sondern aus dem Verhältniss der einzelnen Momente zu dem im Glauben rettenden Mittelpunkte" (S. 115). Allein auch hier liegt die Sache anders; zu geschweigen der gewaltigen Zeugnisse aus Luthers Schriften, wo er, wie in dem köstlichen Buche „Wider Hans Wurst" (Werke, XVII, 1656 ff), es bezeuget vor Gott und vor Menschen, dass die evangelische Kirche nicht rüttelt an einem einzigen Punkte von allem, worauf die allgemeine christliche Kirche steht, und wo er so recht mit Fleiss den Begriff des Fundamentellen im kirchlich um- und einschliessenden Punkte herausstreicht — so ist es ja klar und unleugbar, dass der symbolische Grund, auf welchem nun zunächst die Bekenntnisse der Lutherischen Kirche gerade aus dem Reformationszeitalter (und in gewissem Masse, abgesehen von den auflösenden Principien, auch die der Reformirten Kirche) stehen und beharren, eben ein solcher ist, der ohne jenen Begriff des Fundamentellen gar nicht zu Stande kommen konnte. Wenn aber der verehrte Verf. zunächst, wie der Augenschein giebt, mit jenem Ausspruch auf die Theorie des Nic. Hunnius (*de fundamentali dissensu doctrinae Evangelico-Lutheranae et Calvinianae*, 1626) hingezielt hat, so wird es wohl hier hinreichend seyn, auf frühere Erörterung (wodurch vermeintlich zur Evidenz nachgewiesen ist, dass Hunnius, bei vollständiger Anerkennung der formellen Beschaffenheit des Fundamentellen, eigentlich vom Begriff der *fides salvifica* ausgeht, und dadurch auf Sätze geleitet ist, welche das Wesen und den Umfang der „*fides, cui ecclesia superstructa est et qua sustentatur,*" nicht adäquat ausdrücken [1])), so wie auf die notorische Thatsache hinzuweisen, dass die bekannte kirchlich-dogmatische Theorie der *articuli fidei fundamentales* eben auf dem von Jul. Müller verworfenen Grunde beruht. Wenn aber endlich der verehrte Verf., die praktische Consequenz ziehend, es als die eigentliche Aufgabe der Union hinstellt: „jene Eine, alle ihre wahrhaften Bekenner mit unzerbrechlichen Banden einigende Grundlehre (von der

[1]) S. „Reformation, Lutherthum u. Union (1839), S. 602 ff."

'ertigung allein durch den Glauben an Jesum Christum) in
königlichen Rechte geltend zu machen gegenüber allen na-
iirenden oder katholisirenden Abweichungen" (S. VI), so
t man — auch wenn er nachweisen könnte (was er nim-
ıhr kann), wie die Union zu solchem Monopol gekommen —
om allgemeinen kirchlichen Standpunkte entgegenhalten, dass
jede Kirche, die (wie hier geschieht) das *fundamentum sal-*
m vom Fudamentellen überhaupt abtrennt, ihre kirchliche
t und Aufgabe nicht begriffen habe.

Der zweite Grundpfeiler des Jul. Müller'schen Unions-
ist seine Darstellung des Begriffs der Confession. Was
rüber lehrt, lässt sich auf Folgendes reduciren. Nachdem
n Begriff der reinen Lehre beseitigt (derselbe enthalte,
ptet er, eine Unmöglichkeit; denn reine Lehre im abso-
n Sinn würde völlige Irrthumsfreiheit, mithin Sündlosigkeit,
ssetzen; relativ reine Lehre wäre aber auch schon nicht
ch, wenn nicht die Offenbarung die Gegenstände derselben ent-
hätte — S. 44 ff. —; ein schlechter Sorites; denn eben darin
ja die Verantwortlichkeit der entgegengesetzten Behauptung,
allerdings Gott in seinem Worte die Offenbarungswahrheit
thüllt, dass es möglich ist, dieselbe sich anzueignen und
larzustellen), betrachtet er nun weiter „den Zerfall der Chri-
iit in mehrere Sonderkirchen" (S. 84 ff.), und stellt hier
ätze auf: „Einheit sey auch für die erscheinende Kir-
er Zustand, welcher der göttlichen Ordnung unmittelbar ent-
ie; der Zerfall der Kirche in Particularkirchen, die sich
elseitig ausschliessen, sey folglich ein Abbruch von der
gewollten Entwickelung, eine schwere Krank-
der Kirche, die in der Sünde ihre Quelle habe;
Eins sey die Sonderung und Individualisirung in
iiedene Kirchenkreise, welche eben die organische Entwicke-
und die verschiedenen Factoren des natürlich menschlichen
is (Sprache, Volksthum) fordern, ein Anderes die Spaltung
Zertrennung, welche die Aufhebung aller und jeder Ge-
chaft in sich schliesse" (S. 85 — 96). Die oberflächlichste
chtung dieser Gedankenfolge (wodurch der Vf. mit Schleier-
ier in Conflict gerathen zu seyn bedauert, der in seinen

ben einander, ja haben sogar eine, schwächere oder stärkere, ethische Einwirkung auf einander), andererseits, dass das angenommene Sündliche in der Spaltung jedenfalls, nach der Voraussetzung des Verf.'s, beide anseinandergehende Confessionen treffen muss, so dass hier consequent ebenso wenig von Abgrenzung der ethischen Beurtheilung die Rede seyn könnte, als im umgekehrten Fall von den Grenzen der Union. Ferner (und das ist die Hauptsache, welche durch kein Raisonnement sich entferneu lässt) leuchtet ein, dass durch jene Betrachtung die ganze „Kirche in der Erscheinung," wie der Verf. zu sagen beliebt, eigentlich aufgehoben wird; denn die Confessionen sind, wie man sie auch sonst betrachten mag, reale Formen der Kirchenentwickelung, basirt auf dem Principe der Freiheit und des Gebundenseyns (an die Offenbarung) zugleich, und insofern von Gott nicht nur zugelassen, sondern gewollt; wenn also die Römische Kirche behauptet, sie sey mehr als eine Confession, so ist das nur lächerlich; sie kann nicht mehr seyn, weil sie, wie die andern, dem Begriffe der Kirchenentwickelung snbjicirt ist. Der verehrte Verf. ist so, gewiss wider seinen Willen, wie so Viele in unserer Zeit, auf den Standpunkt der falschen Unmittelbarkeit hinübergeschwankt, wo ihm eigentlich nur das Ideale gilt, während Alles, was aus der Offenbarung stammt, wesentlich den Charakter des Ideal-Realen im höchsten Grade an sich trägt. In der That weder die Jul. Müller'sche Betrachtung des Abfalls, der Sünde, wodurch die Confessionen entstanden (eine Annahme, die ihm leicht ebenso theuer zu stehen kommen kann, als seine Fiction eines unvordenklichen Sündenfalls), noch die Irving'sche Ansicht, dass alle Spaltung und Zerklüftung in der Christenheit zuletzt auf das Verschwinden des Apostolischen Amts und die Nichtorganisirung der übrigen Aemter zurückgeführt werden müsse, noch endlich die Rich. Rothe'sche ebenso empfindliche Misweisung, nach welcher das Daseyn und die gegenseitige Bekämpfung der Confessionen eine sich selbst rechtfertigende Erscheinung, indem eben dadurch die Auflösung der Kirche in den Staat sich näher und immer näher vollzieht [1]) — vermag den Knoten zu lösen. Die Confessionen sind weder ein Naturwüchsiges (wie die naturphilosophische, pantheistisch gefärbte Theorie überall geneigt war anzunehmen), noch ein Compromiss über diese oder jene beliebig ausgewählte Sätze (dagegen schützt sie ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit); sondern sie sind ethisch-religiöse Mächte und zugleich die Prüfungsstände der Kirchenentwickelungen durch die Reihe der Zeiten hin: ihr Daseyn ist bedingt durch die kirchliche Entwickelungsfreiheit, ihr Werth durch die Treue, womit das

1) Rich. Rothe theologische Ethik, III, 1086 f.

Ursprüngliche festgehalten und zugleich nach Maassgabe der Zeiten ausgebildet wird. Weiterhin lässt sich im Allgemeinen nur so Viel feststellen, dass wo das höchste Maass der wahrhaft einigenden und zugleich reinigenden Kraft liegt, da ist die Confession vorhanden, welche (nicht etwa im Sinne der absoluten Unfehlbarkeit oder Irrthumslosigkeit oder gar einer Heiligkeit und Vollendung hienieden, welche nur der Separatismus kennt) den Anspruch „die wahre Kirche“ zu seyn (ohne alle fehlerhafte „Gelüste;“ vgl. S. 99) bilden darf, während sie bereitwillig in den übrigen Confessionen Entwickelungen der einen, allgemeinen Kirche Christi auf Erden anerkennt. Die Lösung dieser Frage ist mithin einfach die, welche die h. Schrift selbst in dem Spiegelbilde (vielleicht Vorbilde) der sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis indicirt.

Es bedarf hoffentlich keines Worts mehr um klar zu sehen, dass mit jenen beiden vermeintlichen Stützen das ganze Julius Müller'sche Unionsgebäude zusammenstürzt. Weit entfernt der Union einen erspriesslichen Dienst zu leisten, hat er dieselbe durch schlechte Gründe noch mehr durchlöchert und geschwächt. — Ebenso wenig wird es mehr als eines Wörtleins bedürfen, um zu erkennen, was die Lutheraner unter dem landeskirchlichen Verbande sich von dieser Richtung, wenn sie je die herrschende würde, zu versehen haben würden. Wo man von dieser Seite trotz aller Anstrengung es nicht weiter bringen kann in Würdigung der Differenzpunkte, als dass man die *manducatio indignorum* als „unvereinbar mit dem ursprünglichen Lutherischen Lehrtropus,“ ja als „widersinnig“ zu bezeichnen sich getraut, und den Anstoss an der Calvinischen Ausschliessung der Unwürdigen von der *res sacramenti* schlechterdings nicht begreifen kann (S. 304. 306 f.) — wo man ferner die Preussische Distributionsformel noch als die angemessenste und würdigste zu vertheidigen unternimmt (S. 342) — da wird man wohl von der andern Seite es ganz in der Ordnung finden müssen, wenn nicht nur die steifen staatskirchlichen Anordnungen, durch welche die Preussische Union vom Anfang das Confessionelle im Herzen verletzte, während sie dasselbe wahren zu wollen vorgab, zur unverrückten Festhaltung möglichst empfohlen werden, sondern auch das mit Gottes Hülfe von den Lutheranern in der Landeskirche bereits Errungene, so weit es in der Hand jener Richtung liegt, möglichst verkümmert wird. (Vgl. viele Stellen des Buchs). Dazu soll ohne Zweifel auch die drohende Weissagung am Ende dieser Schrift behülflich seyn: „Sagt die ev. Landeskirche Preussens sich los von der Sache der Union, so kann keine Macht der Welt (!) sie gegen den Zerfall schützen.“ (S. 332).

4. Aus sehr nahe liegenden Gründen haben wir uns in vor-

stehender Anzeige auf den kleinsten Raum, nicht blos aus ökonomischer Rücksicht, beschränken können; denn die Schrift von Prof. Harnack (Nr. 4) — ein wahres Meisterstück sowohl der Darstellung als dem Inhalt und Gehalt nach — hat Alles vollständig berücksichtigt, was wir sonst, unserer Pflicht gemäss, wenigstens übersichtlich dem Leser hätten vorführen müssen. Namentlich gehören die Abschnitte über die Bedeutung und das Recht des Bekenntnisses (S. 34 ff.), über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Heilserkenntniss für die Kirche (S. 51 ff.), über die Lehre der h. Schrift von der Einheit der Kirche (S. 69 ff.), über die Theorie von der unsichtbaren Kirche und die abstracte Scheidung derselben von der sichtbaren Kirche (S. 83 ff.), zu dem Gediegensten und Trefflichsten, was uns wahrhaft theologische Forschung in der letzten Zeit dargeboten. Und so wie nun dadurch alle vermeintlichen Gründe Jul. Müllers gerecht gewogen, und, je nachdem es Noth that, in ihrer Nichtigkeit aufgedeckt werden, so spricht aus der ganzen Schrift der doppelte ächt Lutherische Charakter, einmal des unverrückten Beharrens auf dem Glaubensgrunde, und dann der wahren Besonnenheit und Moderation, welche alles Anerkennenswerthe auch bei den Gegnern willig und freudig anerkennt. So wie aber ganz gewiss alle Leser dem verehrten Vf. für die dargebotene Fülle der Belehrung dankbar seyn werden, so wird nicht minder unsere evangelisch-Lutherische Kirche Satz für Satz und Wort für Wort dasjenige unterschreiben, worin Prof. Harnack zuletzt ihren unverrückbaren Standpunkt, von welchem sie nicht abgehen kann, zusammenfasst. „Sie kann," sagt er, „von dem Bewusstseyn getragen, dass sie das Zeugniss des Wortes, der Geschichte und der Glaubenserfahrung, und damit das göttliche Recht für sich hat, um so weniger auf die Unionsanträge eingehen, als diese die Grenzen der Kirchengemeinschaft nicht blos zu weit abstecken, sondern zugleich auch zu eng. Denn einerseits ist die Lutherische Kirche keine Nationalkirche, wie sie die Männer der Union aufzufassen pflegen. Ihr Bekenntniss ist nicht in dem Sinne ein volksmässig begrenztes, wie das der Helvetier, Belgier und Schotten. Denn das Band, das sie verbindet, ist nicht Deutsche Eigenthümlichkeit, sondern der Eine evangelisch-lutherische Glaube, wie er nicht blos von Deutschen, sondern ebenso auch von Romanen und Scandinaviern, von Finnen und Slaven bekannt wird. Andererseits aber ist ihr Beruf ein katholischer. Sie hat ihr Bekenntniss treu und fest zu bewahren, nicht blos für sich und die Ihrigen, sondern für die Zukunft der ganzen Christenheit, die noch einen schweren trübsalreichen Weg vor sich hat, wo alle hohen und tiefen Gedanken der Menschen, zu klein und zu leicht befunden, wie Spreu von dem Sturmwind werden verweht werden, und

wo Gottes Gedanken allein gross seyn und stehen bleiben werden. Dann wird sich auch der Gottesgedanke der Union, die grosse katholische Hoffnung aller Gläubigen, erfüllen in der einen allgemeinen Kirche Christi, die kein Mensch, sondern Gott selbst zu seiner Zeit sichtbarlich bauen und um das gute Bekenntniss seines Namens sammeln wird." (S. 105 f.)

5. Sollte aber Jemand wirklich zweifeln, wohin es mit der Consensus-Theologie und der hierauf gegründeten Union führen muss, und ob die Lutherische Kirche mit ihrem Gegensatze zur einen wie zur andern im Rechte sey — so braucht er nur die Schrift *sub Nr.* 5 vor sich zu nehmen und die von derselben vorausgesetzten Verhandlungen und Schritte sich zu vergegenwärtigen. Es liegen nämlich hier zwei Consensusse vor, der eine abgedruckt aus Dr. Jul. Müllers so eben angezeigter Schrift, der andere vom Superint. Ball den Rheinisch-Westphälischen Provinzialsynoden unterbreitet; letzterer wie ersterer weisen auf frühere Instrumente angeblich derselben Art (sogar auf die unordentliche Rhapsodie: *Harmonia confessionum. Genev.* 1581. 4.), vornämlich aber auf den Consensus der Berliner Generalsynode von 1846 hin. Wie weit aber erstgenannte unter sich und mit ihren Vorgängern übereinzustimmen gesonnen sind, das zeigt nicht nur das zu Tage tretende zwei- und dreiköpfige Wesen, sondern auch dass der Verf. des erstern (Jul. Müller) von dem des letztern (Balls Arbeit) urtheilt, es sey „eine ganz musivische Arbeit" (s. die Hauptschrift Dr. Müllers, S. 167), während seine eigne gewiss um kein Haar besser ist. So werden wir nun forthin einen General-Synodal-, einen Julius Müller'schen, einen Ball'schen Consensus haben, und alle werden sie kaum ephemere Bedeutung erhalten, kaum ihre Verfasser, geschweige denn eine sich bildende Kirchengemeinschaft schützen können; und es gilt ja hier doch nicht ein *exercitium theologicum* zu produciren, sondern Etwas darzubieten, auf welchem ein Haus Gottes sich bauen könnte. Was ist aber das für eine Zeit, in welche wir oder vielmehr diese Unionisten mit ihrer Unionstreiberei gekommen sind? Wir denken, es ist in mancher Beziehung eine Erneuerung des Semiarianismus und des Kampfes desselben gegen die orthodoxe Kirche im 4. Jahrhunderte; ohne Zweifel wird man viele aufgefrischte Lebenszüge in folgenden Stellen des trefflichen Bischofs von Poitiers, Hilarius, erkennen, mit welchen er das Treiben und die Kämpfe so wie den Standpunkt der altkatholischen Kirche dagegen in jener Zeit beschreibt. Der Leser prüfe und urtheile. „*Periculosum nobis admodum atque etiam miserabile est, tot nunc fides existere, quot voluntates, et tot nobis doctrinas esse, quot mores, et tot causas blasphemiarum pullulare, quot vitia sunt, dum aut ita fides scribuntur ut volumus, aut ita ut*

volumus intelliguntur. . . Fides deinde quaeritur, quasi fides nulla sit. Fides scribenda est, quasi in corde non sit. . . Sed impietatis ipsius hinc praecipue causa perpetua est, quod fidem Apostolicam septuplo proferentes, ipsi tamen fidem Evangelicam nolumns confiteri, dum impietates nostras nobis in populis multiloquiis defendimus, et magniloquentiae vanitate aures simplicium verbis fallacibus illudimus, dum evitamus de Domino Christo ea credere, quae de se docuit credenda, et per speciosum pacis nomen in unitatem perfidiae subrepimus, et sub rejiciendis novitatibus rursum ipsi novis ad Deum vocibus rebellamus, et sub Scripturarum vocubulo non scripta mentimur: vagi, prodigi, impii, dum et manentia demutamus, et accepta perdimus, et irreligiosa praesumimus. . . Ego penes me habeo fidem, exteriore non egeo; quod aecccpi teneo, nec demuto, quod Dei est." [1]) [R.]

6. „Wie man Freigemeindeprediger wird und wie's Einem als Freigemeindeprediger geht." Von Dr. Rudolph Nagel, Lic. d. Theol. Arnstadt 1855. (Selbstverlag). (Commissonär Mittler in Leipzig).
7. Bibel und Gegenwart. Relig. Reden gehalten im Winter 1853/54 vor der deutsch-kathol. Gemeinde zu Brandenburg von Dr. R. Nagel. Remscheid 1855. (Selbstverlag). (Commiss. Mittler in Leipzig).

Die vorliegenden Schriften bringen wir zur Anzeige, nicht als ob sie an sich irgend welches theologische Interesse darböten, sondern weil sie uns einen nicht ganz unbedeutenden Beitrag zur Zeitgeschichte zu liefern scheinen. Der Verfasser war eine Zeit lang deutsch-katholischer Prediger zu Brandenburg, und legt dem Publikum in der ersteren Schrift dar, durch welche staatliche und kirchliche Intriguen er, abgesehen von seiner inneren Entwickelung, dazu bewogen, ja gewissermassen gedrängt wurde, sich der freigemeindlichen Bewegung anzuschliessen, und auf welche Weise dann die obrigkeitliche christliche Behörde ihn um sein Predigtamt und fast um das tägliche Brod gebracht hat. In der zweiten Schrift giebt der Verf. Proben seiner amtlichen Thätigkeit als Selbstzeugniss und Selbstverantwortung; doch sind von diesen „Religiösen Reden," die in 9 Lieferungen erscheinen sollen, bis dahin nur 2 Lieferungen erschienen.

Ref. hat die erstere Schrift, die Erlebnisse des Verfassers in einem Zeitraume von 6—8 Jahren enthaltend, nicht anders denn mit Entrüstung lesen können, mit Entrüstung darüber, dass von einer christlichen Obrigkeit ein ebenso an sich achtungswerther als unglücklicher Mann also gemisshandelt wird. In Remscheid

1) *Hilarius ad Constantium Augustum, lib. II, c.* 4. 6. 8.

wird er nach fünftehalbjähriger treuer Wirksamkeit durch Intriguen der Geistlichkeit wider alles Recht aus seinem Lehreramte entfernt, wegen seiner offen und ehrlich ausgesprochenen religiösen Ansicht, so wenig diese auch mit den ihm übertragenen Unterrichtsgegenständen zu thun hatte, und trotz §. 12. der Preuss. Verfassung. Aber es ward ihm bedeutet, denken könne er, was er wolle, aber nicht bekennen, wenn er in einem öffentlichen Amte stehen wolle. Um des Gewissens willen tritt er aus der Staatskirche aus und hält sich zur freien Gemeinde. Darauf einer Aufforderung nach Berlin folgend, dort zu predigen: wird er da nach kaum zweitägigem Aufenthalte von der Polizei auf den Bahnhof eskortirt, trotz des Religionspatentes von 1847. In Brandenburg von der Deutsch-katholischen Gemeinde zum Prediger gewählt wird ihm nach kurzem Aufenthalte auf Grund einer missverstandenen brieflichen Aeusserung (!) von der Behörde das Predigen untersagt; ja zu guter letzt sogar der Privatunterricht in Gegenständen, wie Englisch, Lateinisch, Französisch u. s. w. verboten, „dieweil er keine Concession habe," die Concession aber wird ihm auf sein Gesuch trotz des gut bestandenen Oberlehrer-Examens verweigert — mit einem Worte: es werden ihm von einer christlichen Obrigkeit alle Mittel entzogen, sich eine anständige und ehrenvolle Existenz zu sichern! —

Wir sind weit entfernt, mit den Ansichten des Verfassers irgendwie zu sympathisiren; im Gegentheil getrösten wir uns eines christlichen Realismus, wie er in seiner vollen biblischen Geltung selbst der herrschenden Theologie vollkommen fremd ist. Aber wahrlich! es scheint uns hohe Zeit, dass solchen schreienden Ungerechtigkeiten eines „christlichen Staates" ein Ende gemacht werde, dass endlich einmal auch die auf das geschichtliche Christenthum sich gründende Gemeinde Notiz nehme von einem staatskirchlich-politischen Verfahren, von dem das vorliegende an H. Dr. Nagel geübte nur ein Beispiel unter hunderten ist. Uns wenigstens scheint die vorliegende Schrift nur eine neue Mahnstimme zu sein, die zu den vielen bereits überhörten hinzutritt: dass die Kirche Jesu Christi sich endlich auf sich selbst besinne, ob sie noch länger ihren Namen und ihre Ehre dem also verfahrendem Staatswesen leihen will, ob sie noch länger ihre Wirksamkeit auf die Macht des sich christlich dünkenden und nennenden Polizeistaates gründen will, oder auf die Macht Jesu Chriti und seines heiligen Geistes.

Das ist die eine Beziehung, in der wir die angezeigte Schrift der vollsten Aufmerksamkeit des Publikums empfehlen zu müssen glauben. Gleicher Weise aber können die Predigten des Verfassers einen Belag dazu geben, um wie viel ehren- und achtungswerther doch Männer dieser religiös-radikalen Richtung sind, als

die Masse der in kirchlichen Aemtern stehenden Rationalisten. Denn die religiöse Anschauung, wie sie in den uns vorliegenden Predigten dargelegt ist, ist ja in Wahrheit nichts anderes, als die volle und ganze Konsequenz des Rationalismus. Nur der Unterschied ist zwischen den Vertretern beider Richtungen, dass die Einen, die Ehrgefühl und Charakter genug besitzen, um nicht anders zu bekennen als sie denken, in Noth und Elend, von Polizei und christlicher Kirche im Namen Christi verfolgt, umherirren; die Anderen aber in guter Ruhe das Leben geniessen, in kirchlichen Aemtern, in denen sie ehrlicher Weise doch nicht stehen könnten, sintemal sie einer Kirche dienen, deren Lehren sie nicht glauben und nicht predigen. Zu welchem Grade sittlicher Verderbniss die gegenwärtige Christenheit, insonderheit Deutschlands, auf solchem Wege gekommen, liegt uns klar vor Augen, ob es gleich Viele der Zeitgenossen sich verhehlen. Wir können nicht anders sagen, als mit dem Verfasser der vorliegenden Predigten — deren sonstiger Inhalt natürlich, weil dem christlichen Gebiete durchaus fremd, auch ausserhalb unserer Kritik liegt —: dass die gegenwärtige Welt mehr als je eine Welt des Scheins und der Lüge ist, dass die christliche Staatskirche, obgleich durch Staatsgewalt herrschend, doch in Wahrheit ihren Einfluss auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens verloren hat, und dass dieses öffentliche Leben selbst, zum guten Theil vermöge der Alles beherrschenden staatskirchlichen Verhältnisse — deren historisches Werden und historisch bedingte Nothwendigkeit wir aber keineswegs verkennen — Lüge und Heuchelei geworden ist. Wir verweisen in dieser Beziehung besonders auf die 2te Predigt der IV. Lieferung, „gehalten am Reformationsfest 1853."

Wehe aber der Kirche, die dazu ihren Arm leiht und deren Vertreter sich hingeben als willige Werkzeuge des sich zwar fälschlich „christlich" nennenden, aber am letzten Ende — nach den unzweideutigen Offenbarungen des Wortes Gottes — doch antichristisch auftretenden Staatswesens. Welchem aber unter den Lesern dieser Zeitschrift solche Ansicht etwa ungereimt erscheinen möchte, den erlaubt sich Ref. im Voraus auf einen künftig in diesen Blättern erscheinenden Aufsatz über das Staatschristenthum aufmerksam zu machen.

[Gerhard Guericke.]

8. Die wirkliche Stellung der Candidaten in der Kirche. Ein Wort an die Cand. u. Stud. der Theol. im Gegens. geg. die Bestrebungen F. Oldenbergs. Von H. O. Köhler, *Cand. theol.* Gött. (Deuerlich) 1854. 22 S. gr. 8.

Der „Gegensatz" dreht sich zuletzt um die Amtsfrage. Recht hat K. gegen die durchaus enthusiastischen „Bestrebungen" O.'s, welcher die Candidaten aus ihrer „von der

Kirche losgelösten Stellung" befreit wissen will. Billig wird hier gefragt: „Befinden sich die Candidaten in einer solchen losgerissenen Stellung? Hören sie Gottes Wort nicht mehr, haben sie nicht noch die Taufe, haben sie nicht das Sakrament des Altars?" O. wird diess von seinem Standpunkte aus nicht leugnen; darum darf allerdings *ex concessis* behauptet werden: „Also sind sie auch noch in der Kirche, und nicht von derselben losgelöst. Zwar wird O. entgegnen: das wissen wir lange, und meinen es so nicht; aber wenn man es nicht so meint, so muss man es auch nicht schreiben; es liegt auch hier wieder zu Tage, wie unvorsichtig man spricht, wie unklar man denkt, wenn von Kirche die Rede ist, ein *locus*, welcher freilich nicht blos den Candidaten des evangelischen Predigtamts (d. i. der unirten Kirche) abhanden gekommen ist, sondern noch manchem höher gestellten Mann in der unirten Kirche. Und ein so unvorsichtiger Candidat, dem es begegnet einen groben dogmatischen Fehler zu begehen rein aus warmer Herzensergiessung über das Wohl der Gemeinden, erlässt nicht blos einen Aufruf an alle Candidaten Deutschlands, sondern verfasst auch einen Antrag an den Central-Ausschuss für innere Mission, beides um der Kirche zu helfen!" — In der nüchternen, gesunden Weise unserer Glaubensväter wird sodann ausgeführt: *a*) „So wenig der Pastor sich selber das Amt gegeben und in diese Arbeit gesetzt hat, ebenso wenig kann er einen Andern in diese Arbeit setzen und ihm, wenn auch nur theilweise, das Amt übertragen." *b*) „Im Ganzen und Grossen steht der Candidat zum Pfarramte wie jeder andere in der Gemeinde; er wird geweidet durch seinen Pastor, er wird gespeiset durch dessen Predigt, und gegen diess Viele, was der Candidat von dem Pastor empfängt, verschwindet das fast gänzlich, worin er ihm helfen kann. . . Wenn ich auch ein Theolog bin gleich meinem Pastor, und angenommen, ich hätte weit mehr Geschick als er, und weit mehr Bibelkenntniss, so bin ich doch noch nicht sein natürlicher Helfer, denn mir mangelt eben das Amt d. h. der Auftrag von Gott. Oder sollte O. meinen, diess Amt hätte ein jeder, der nur verstände zu beten und einen Psalm auszulegen?" *c*) „Ueberhaupt ist das Charakteristische unsers Candidatenstandes nichts anderes als diess, dass wir warten auf die Zeit, wo uns der Herr in seinen Weinberg dingen will. Noch nicht das könnte das Motto sein, das man allen ungestümen Candidaten zurufen möchte." *d*) Hat der Candidat etwa den Beruf, „ein Bindeglied zwischen Kirche und Schule," d. h. zwischen Pastor und Schullehrer, zu sein? „Er hat diesen Beruf eben so wenig wie Hinz und Kunz in der Gemeinde, oder umgekehrt, er hat den Beruf eben so sehr wie Hinz und Kunz." *e*) „Das dem speciellen Berufe Nächstliegende ist für

alle Candidaten ausnahmslos das theologische Studium." -- Alles diess und was näher oder ferner damit zusammenhängt (z. B. „die innere Ungesundheit des Wesens und Namens innere Mission"), ist wahr und nützlich; falsch und schädlich dagegen der freilich unter dicke Hülsen verborgen gelegte Kern der K.'schen Amtstheorie. Einem Enthusiasten, der sich selbst „gleich auf der Stelle ein Kirchenamt" dadurch schaffen will, dass er „in eine Hütte der Armen" geht und hier sich „Kirchenamt und Kirchendienst" anmasst, soll man allerdings entgegenhalten: „das Kirchenamt kann man sich nicht nehmen;" — aber man soll diess thun ohne den verdächtigen Seitenhieb auf „das allgemeine Priesterthum." Man soll auch den Leuten zu Ehren des „Amtes" nicht einreden, ein „noch im alten Sehlendrian des Rationalismus und Supranaturalismus dahingehender Pastor" wäre seines „Amtes" wegen mehr zu hören als Gottes Wort aus Laien-Munde. Die Behauptung: „Bietet der Pastor Steine für Brod, gut so mag der Candidat bitten, dass der Herr die Steine in Brod verwandle, aber immer giebt der Pastor, und der Candidat empfängt, wie auch die übrige Gemeinde," — ist eine vermessene, gottversuchende, Heil und Seligkeit nicht mehr von dem göttlichen Worte, sondern von einem hierarchischen „Amte" abhängig macheude Schriftwidrigkeit. [Str.]

9. Rede, gehalten bei der Einweihung des Universitäts-Gebäudes der „Capital-University" in Columbus, Ohio, v. C. F. E. Stohlmann. Neuyork (Ludwig). 1854. 31 S. 8.

Der Redner, Pastor an der ev.-luth. St. Matthäus-Kirche in Neuyork, beantwortete zur Einweihung des neuen Universitätsgebäudes, am 14. September 1853, die Fragen: „Dürfen wir uns der Hoffnung hingeben, dass diese Anstalt die hohen Aufträge ausführen wird, welche ihr geworden sind? Die Aufträge, unsere Hoffnungen, die Bedingungen der Erfüllung dieser Hoffnungen, und unsere Berechtigungen, solche Erfüllung zu hoffen, — welche sind es?" In Schwung und Feuer der Diction möchten wohl nur Wenige dem Ehrw. C. F. E. Stohlmann gleichkommen; auch an Tiefe der Auffassung, wie an Gedankenfülle, nicht weniger an inniger und doch klarer Religiosität, die alles pietistische Gefühlswesen von sich weist und lieber die ächte Wissenschaft geschützt und gepflegt sieht, — ist die Rede ein Muster. Ein Land, wo man solche Reden gern hört und ihren Druck verlangt, darf der „milzsüchtigen Propheten" lachen, welche, seine „Bestimmung, Zukunft und Aufgabe" leugnend, „nur sehen einen Marktplatz des Wuchers, eine Zuflucht zerfallener Glücksritter, ein Speisehaus, Millionen in irdischen Gütern zu mästen, eine gesegnete Flur, den Dünkel eines Stammes zu nähren, ein Treibhaus politischen Ehrgeizes, einen Tummelplatz unbändigen Freiheits-

schwindels, einen günstigen Boden allerlei veraltete geistliche und weltliche Herrschaften zu probiren." Freilich hat Nordamerika, wie St. freimüthig zugesteht, solcher Elemente die schwere Menge in sich; trotzdem aber hat es „eine Zukunft. eine hochgestellte Aufgabe, ruhmwürdig auf Erden und in der Geisterwelt." Aber wohl zu merken: „eine Zukunft!" In der Gegenwart prädominiren weit jene unsauberen Geister und Interessen, und welche Generation wird deren Ueberwindung erleben? Die jetzige ganz gewiss nicht; wer weiss, ob die nächste. Gegenwärtig müssen sich die edeln Keime besserer Zeiten, um nur überhaupt noch einen Boden für ihre Wurzel zu behalten, zwischen die Spalten der S. 28 f. angeführten Gegensätze einzwängen, — sie müssen das Unmögliche: Licht ohne Schatten, verheissen, wenn sie nicht von der Tagesströmung überfluthet sein wollen; — eine Lage voller Gefahr für Leib und Seele des Einzelnen! Glücklich, wer hier wenigstens nicht geistlich Schiffbruch leidet! Die Zukunft Nordamerika's bahnt sich ihren glorreichen historischen Weg über zertrümmerte Herzen und aufgeriebene Individualitäten der Gegenwart. [Str.]

XI. Liturgik.

1. Ueber Neubelebung des evangelischen Cultus. Von W. Fr. Gust. Carus, Pf. Halle (Mühlm.). 1854. 5 Ngr.
2. Der christliche Gottesdienst nach dem Bekenntniss der evangelischen Kirche für nachdenkende u. andächtige Glieder der Gemeinde dargest. von Fr. Nees v. Esenbeck, Pf. Kreuznach (Voigtländer). 1854. 22½ Ngr. 8.

Mit inniger Liebe zur Gemeinde des Herrn so wie mit nicht gemeiner Einsicht in die Gebrechen unserer kirchlichen, namentlich liturgischen, Zustände löst der Verf. von Nr. 1, in gewandter und schöner Darstellung, unter Benutzung der trefflichsten Leistungen der letzten Zeit auf diesem Gebiete (vorzüglich der Schriften von Höfling und Kliefoth), die ihm durch die Gnadauer Conferenz gewordene Aufgabe, die Mittel anzugeben, theils wie ein regelmässiger Kirchenbesuch in den Gemeinden hergestellt, theils wie den Gottesdiensten ein erhöhtes Maass erbaulicher Kraft verschafft werden könne. Der Vortrag (der hier in einigen Punkten weiter ausgeführt) bewegt sich also zuerst in einer Entwickelung des Begriffs des evangelischen Cultus (wobei der Verf. weder „den sich spreizenden Subjectivismus der Römischen Kirche," noch das Zurücktreten des Sacramentellen im Cultus der Reformirten Kirche verschweigt), geht dann über zur Darstellung der drei Hauptacte des vollständigen Gemeinde-Gottesdienstes (S. 23 ff.), wirft einen scharf prüfenden Blick auf die Ursachen des Verfalls des evangelischen Cultus (S. 37 ff.),

und giebt endlich mit praktischer Einsicht und sicherm Tact die Mittel an, denselben in seiner ursprünglichen Kraft, Schönheit und Gediegenheit wiederherzustellen. Dabei rühmen wir insbesondere den durch Lebensfrische und unmittelbare Erfahrung ausgezeichneten Abschnitt über die Wiedereinführung der Singechöre (S. 77 — 86): wir könnten versucht werden, das Ganze dieses klaren, innig durchdrungenen, beweglichen Zeugnisses abzuschreiben. — Das Herz des Verf.'s ist durchaus Lutherisch, seine Gedanken, die historische Beurtheilung der gegenwärtigen Verhältnisse unserer Kirche und die dogmatische Werthgebung der Differenpunkte, nicht überall. Oder sollte wohl „die Pietät gegen Männer wie Tholuck, Schmieder, Nitzsch, J. Müller" Jemanden, der von Herzen die Lehre unserer Kirche festhält, dazu dringen können, den „Differenzpunkten zwischen der Lutherischen und Reformirten Lehre eine relative Unwesentlichkeit" beizuschreiben (S. 66 f.), und so das ganze hochbekräftigte, treubewahrte Zeugniss unserer Lutherischen Kirche wenigstens indirect drauf- und dranzugeben?

Ganz anders liegt die Sache in der Schrift Nr. 2. Nicht nämlich als ob nicht auch dieser Verf. an der allgemeinen Strömung der Regenerationsgedanken in liturgischer Beziehung Theil nähme; nicht als ob nicht auch er sogar starke Lutherische Sympathien hätte (wogegen freilich die nackte, mit Nichts bewiesene noch zu beweisende Anklage hervortritt: „die Lutherische Kirche trage am Verfall des Cultus die meiste Schuld und habe die grösste Verantwortung auf ihrem Gewissen, weil sie, wie die Römische Kirche für den Priesterstand, so für den Predigerstand das Recht der Gemeinde verkürzt habe," S. 38 f.); nicht als ob nicht auch er den Muth hätte, den falchen liturgischen Rhapsodismus in der Neuen Preussischen Agende scharf zu rügen — („Aermlichkeit und Unsicherheit" wirft er ihr vor, S. 41) —; sondern weil die Grundgedanken keineswegs wie dort (in der Schr. Nr. 1) klar und scharf gefasst sind, und weil die Ausführung im Ganzen so beschaffen ist, dass man sich nicht verhehlen kann, das Meiste sey nicht nur früher, sondern besser, ja ungleich besser von Andern gesagt, Dazu kommt, dass bei der vorherrschenden Verbosität und dem schwellenden Ausdruck sehr oft die Bündigkeit der Auffassung, das Einschlagen der Gedanken wie Nägel und Spiesse, vermisst wird. Bei solchen Büchern wäre das Um- und Einschmelzen zu höchstens einem Sechstel des Volumens die rechte Aufgabe für den Verfasser; er würde so unendlich weiter kommen, als hier, wo er als Erregter zu den zu Erregenden spricht, aber gerade den Quell und Grund der wirklichen, nicht gekünstelten Aufgewecktheit nur zu sehr vermissen lässt. [R.]

1. Ueber Neubeleb. d. ev. Cultus. Von Carus [S. 165].

Ein Vortrag zu Gnadau 1853 über 1) Idee und Wesen, 2) Verfall, 3) Neubelebung des ev. Gottesdienstes. Die wohlthuende Begeisterung des Verf. für seinen Gegenstand hält gleichen Schritt mit klarer Besonnenheit, die ihn z. B. an dem sakramentalen und sakrificiellen Moment des Gottesdienstes festhalten lässt und vor modernen Schwebeleien bewahrt. Hie und da (z. B. S. 67 Anm. dass lutherische und reformirte Kirche in ihren Differenzpunkten eine „relative Unwesentlichkeit" besitzen) möchte der Verf. mit seiner eigenen Erkenntniss, wie sie sonst aus dem Vortrage erhellt, nicht ganz im Einklange sein. Doch verliert der Vortrag dadurch nicht an Wichtigkeit für Leser, die von der lutherischen Kirche eine andere Vorstellung haben und ihr keine „Sonderinteressen," sondern das ökumenische Interesse zutrauen, nichts als die Eine Kirche Christi zu wollen, die mit Wort und Sakrament vom heiligen Geiste gegeben, nicht von Menschen gemacht wird. Im Gegentheil wird jeder Leser sich der zahlreichen lutherischen d. h. christlichen Saatkörner freuen, die in diesem Vortrage ausgesäet worden, und der „Union" dazu Glück wünschen, wenn sie aufgehen. [St.]

3. Die Pommersche Kirchenordnung und Agenda nebst den *Legibus Praepositorum, Statutis synodicis* und der Visitations-Ordnung v. 1736. Herausg. v. Superint. Otto in Naugard (jetzt Glauchau). Greifsw. (Koch). 1854. 8. 2 Thlr. 20 Ngr.

Die Pommersche Kirchenordnung, wie sie namentlich in den Hauptausgaben von 1563 und 1569, in Plattdeutscher Sprache, erschien, dann aber auch 1690 f. (*rep.* 1731) in Plattdeutscher und Hochdeutscher Sprache herausgegeben wurde, gehört zu den edelsten liturgischen Kleinoden der Deutschen evangelisch-Lutherischen Kirche. Indem der Superint. Otto diesen neuen Abdruck veranstaltete, hat er Alles historisch-kritisch geleistet, was zu einer solchen Reproduction nothwendig oder doch fördersam war. An die Spitze stellte er den „Bericht" des trefflichen alten Dr. J. H. v. Balthasars (der sich um die Pommersche Kirchengeschichte, Ekklesiologie und die allgemeine evangelische Symbolik die grössten Verdienste erworben hat) „von den mancherlei Ausgaben dieser Kirchenordnung und Agenden." Ferner verglich er mit kritischer Sorgfalt die drei genannten Hauptausgaben, wobei er den Grundsatz befolgte, an den Worten durchaus Nichts zu ändern, die Rechtschreibung aber und die Interpunction dem jetzigen Gebrauch anzubequemen. Nur die offenbaren Druckfehler tilgte er, während er die Uebersetzungsfehler stehen liess (eine Aengstlichkeit, die bei dem zugleich praktischen Zweck der Ausgabe kaum gutgeheissen werden mag). — Hin und wieder sind theils historische Erläuterungen, theils Worterklärungen unter den Text gestellt. — Ausser den *Legibus Praepositorum* und den

Statutis synodicis, die der Ausgabe von 1690 f. zuerst angehängt wurden, ist hier noch die Visitationsordnung von 1736 beigegeben, so dass man ein vollständiges *Corpus* der Pommerschen Liturgie und liturgischen Ordnungen vor sich hat. — Wie der Augenschein giebt, ist blos die Hochdeutsche Uebersetzung der Kirchenordnung reproducirt, während zuverlässig das Plattdeutsche Original nicht blos in linguistischer Beziehung, wie der Herausgeber meint (wegen der unübertrefflichen altväterschen Naivität), sondern auch im historischen Interesse (was mehrere der Anmerkungen auch bestätigen) von grossem Belang ist. — Wir danken von Herzen dem verehrten Herausg. für diese mühevolle, schöne Arbeit, und verfehlen auch nicht die treffliche äussere Ausstattung von Seiten der Verlagshandlung rühmendst anzuerkennen. [R.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. F. W. Graf zu Stolberg Werniger. (Kreisrichter), Die wesentlichst. Unterscheid.-Lehren d. röm. kath. u. d. ev. luth. K., auf Grund d. beiders. Bek.schrr. beleuchtet. Der Ertrag für das ev. Rettungshaus zu Steinkunzendorf. Bresl. (Dülfer). 1855. 140 S. 14 Ngr.

Der Herr Verf., ein Laie, hat diese Abhandlung zunächst für eigene Belehrung niedergeschrieben, und veröffentlicht dieselbe nicht, um den Zwiespalt der christlichen Confessionen zu schärfen und zu verbittern (indem er vielmehr mit Freuden die wichtige gemeinsame Grundlage [1]) dem modernen Heidenthum gegenüber anerkennt), sondern nur, um ein Zeugniss abzulegen für das theuer werthe Wort der Rechtfertigung aus dem Glauben und Andere anzureizen, dass auch sie sich in dieses Wort recht hineinleben und dass sie auch mehr, als geschieht, mit dem herrlichen Schatz unserer Bekenntnissschriften sich vertraut machen mögen. Es ist wahrhaftig erquicklich, zu sehen, wie der Vf. so voll ist von jenem königl. Reformationsprincip, und wie er nur von ihm aus alle anderen bedeutenderen Divergenzen des römischen und des lutherischen Lehrbegriffs betrachtet und würdigt. Das Ganze theilt sich demnach in 2 Abschnitte, indem er zuerst von der Rechtfertigung und Heiligung, theils die Lehre in ihrem ganzen Geäder darstellend theils die Lehrdivergenz beurtheilend, spricht, und dann kürzer die Lehren vom h. Abendmahl, von Tradition und h. Schrift, Kanon, Kirche, Heiligenverehrung und Fegfeuer behandelt. Das Ganze ist durchwoben mit den schlagendsten Stellen

1) Dass er als solche S. 1 schlechthin die Lehre von der Dreieinigkeit „und der Person Christi" hinstellt, ist freilich nicht genau mindestens.

der beiderseitigen Bekenntnissschriften, welche dem Buche einen besonderen Werth geben, und allenthalben tritt uns Treue, Schärfe, Ruhe und Milde der Darstellung wohlthuend entgegen. Möge denn die vorliegende Ausführung an recht Vielen, gebildeten Nichttheologen aber auch Theologen, ihren Zweck erfüllen, „den Beweis zu liefern, dass die Lehre der römisch katholischen Kirche in keinem der abweichenden Artikel einem Angriffe von der Rechtfertigung allein durch den Glauben aus Widerstand leisten kann.“ „Es ist — sagt der Verf. — der Vorzug der deutschen Reformation, dass sie stets und überall diesen Mittelpunkt alles Christenthums als Hauptwaffe wider die römisch katholische Kirche angewendet und nicht, wie andere reformatorische Kirchen, von äusseren Missbräuchen oder der Kirchenverfassung aus den Kampf unternommen hat. So lange unsere Kirche dieses Panier, aber nicht im blossen Bekenntnisse der Lippen, hochhält, darf sie sich auch getrosten Muthes die Verheissung des HErrn aneignen, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden.“

[G.]

2. Die Bekenntnisschrr. der altprotest. Kirche Deutschlands, herausg. v. H. Heppe. Cassel (Fischer). 1855. 698 S. 8.

Die unionistische Idee des Herausgebers, die er bereits früher ausgesprochen hat, und zu deren geschichtlich-symbolischer Veranschaulichung auch dies Bekenntnissbuch dienen soll, dass die Kirche der Reformation bis zum Religionsfrieden 1555, und also der durch den Religionsfrieden sanctionirte deutsche Protestantismus, weder lutherisch, noch reformirt gewesen sei, sondern als Union die Elemente von dem beiden in ungetrennter Einheit in sich geschlossen habe, und dass erst später es anders geworden, und später mittelst des vom Lutherthum mühsam neu aufgestellten Bekenntnisses der Concordienformel die frühere Bekenntnissgestalt für incorrect erklärt worden sei, theilen wir nicht im Allermindesten, halten sie vielmehr für grundfalsch, theils weil schon die Zeit bis 1555 die Divergenzen der deutschen und schweizerischen Reformatoren und das entschiedenste Gegeneinanderkämpfen der beiderseitigen Richtungen vollständig historisch dargestellt und schon der authentische frühste deutsch reformatorische Bekenntnissstand in der Augustana von 1530, ihrer Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den Lutherschen Katechismen nur eben die Eine dieser beiden Richtungen repräsentirt, und der Religionsfriede nur eben diese sanctionirt hat, theils weil dann die Concordienformel nicht im Mindesten einen Umschlag, sondern mit vollster Anerkennung der älteren anerkannten Bekenntnisse nur eine schärfere und folgerechtere Fortbildung der ursprünglichen deutsch reformatorischen Richtung gegenüber den neuen Verhältnissen der Zeit abgebildet hat. Dennoch, was der

Herausgeber in seinem falschen und verkehrten Interesse hier gesammelt und in urkundlich genauen Abdrücken dargeboten hat — die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Confession in ihrer ursprünglichen Fassung, deren Apologie, die *Confessio Aug. variata* (schlau genannt „die A. C. nach dem locupletirten Text"), die *conf. Saxonica*, die *conf. Würtembergica*, und anhangsweise den Frankfurter Recess und die Naumburger Repetition der Augsburg. Confession —, das nehmen auch wir, weil es eben hier urkundlich dargeboten wird, und früher zum Theil selten genug war, mit Dank auf, obgleich wir uns natürlich ebenso sehr gegen die Weglassung der Schmalkaldischen Artikel und Katechismen, als gegen die prädicirte gleichmässige Autorität jener Schriften, mit Anwendung schon auf die *conf. Sax.* u. *Würt.*, geschweige denn die *Conf. var.* und die beiden Anhänge, auf wirklich geschichtlichem Grund und Boden nachdrücklich verwahren. [G.]

3. Die Katechismusfrage in besonderer Anwendung auf die Braunschw. Luth. Landeskirche. Ein Conferenzvortrag von L. Wolff, P. Brschw. (Leibrock). 1853. $7^1/_2$ Ngr.

4. *D. Justi Gesenii* Katechismusfragen über den kleinen Katechismus von D. M. Luther, nach dem Bedürfniss der Zeit verändert und erweitert, und mit reichlichen Bibelsprüchen versehen, in verschiedenen Lehrgängen. Ein Lern-, Lehr- und Lebensbuch für Kirche, Schule u. Haus von G. Fr. Th. Pauli, P. Brschw. (Meyer). 1852. 8. $7^1/_2$ Ngr.

Beide vorliegende Schriften gehen von einem Gesichts- und Standpunkte aus. Der Gesichtspunkt ist die Katechismusnoth im Braunschweig'schen Lande. Denn, wie der Verf. von Nr. 3 uns belehrt, und wie wir wohl zum Theil aus der, früher angezeigten, schönen kleinen v. Groote'schen Schrift über die kirchlichen Verhältnisse in Braunschweig erkannten, so ist diese Noth allerdings in grossem Masse dort vorhanden. Nicht nur sind verschiedene Leitfaden dort in Gang und Schwang, die, statt auf kirchlich-Lutherischem, vielmehr auf humanitarisch-rationalistischem Grunde stehen, überdem auch erbärmlich in katechetischer Hinsicht sind (W. bezeichnet mit Proben etliche S. 24 ff.) — unter ihnen obenan die sogenannte „kleine Bibel," von Abt Ziegenbein verfasst und von Consist. L. Banck übersehen, von welcher W. urtheilen muss, dass sie, namentlich durch ihre Lehre von der Sünde, „entsittlichende Grundsätze hegt" (S. 29) —, sondern unglücklicher Weise ist diese „kleine Bibel" (*κατ' ἀντίφρασιν*) allgemein concessionirt (1839) und den andern Nebenbuhlern wenigstens ein Räumlein vergönnt, mithin von kirchlich administrativer Seite Alles geschehen, um die Verwirrung recht gross und fühlbar zu machen. Und doch hatte Braunschweig

gerade (wie Sachsen seinen Kreuz-Katechismus) ein ganz treffliches Normalbuch. die bekannten Katechismusfragen des, auch in unserer hymnologischen Literatur mit Recht berühmten D. Justus Gesenius (2te Aufl. 1639, zuletzt vom Gen. Superint. Bussmann herausgegeben, welche Ausgabe in den Braunschweigschen Landen recipirt, oder wie W. sich ansdrückt, „authentisch" war), und Tausende hatten an den Brüsten dieser katechetischen Mutter, die alles Lob verdient, das die Söhne auf sie legen (denn Gesenius war in der That ein grosser Katechet, tief Lutherisch geschult, oft unvergleichlich in der Auffassung und Belebung des Stoffs), gesunde, kräftige Lebensnahrung gesogen. Wie die Sache liegt (indem der alte Gesenius in den Schulen, trotz den Bestimmungen der Kirchenordnungen, so gut wie beseitigt ist) wird folglich die Braunschweigsche Lutherische Kirche eine doppelte Aufgabe haben, theils die Leitfaden-Literatur, ein trauriges Erbstück des Rationalismus, in längst verdiente Vergessenheit zu bringen, indem das Wort des Evangeliums in die Herzen gepflanzt wird, theils den alten Lehrvater zum Lutherischen Katechismus wieder zu Ehren zu bringen in unserm Geschlecht, und zwar so, dass das Fehlende ergänzt, die Abweichungen vom vollständigen Luther'schen Text beseitigt, die Spruchsammlung erweitert und vor Allem (was eine Hauptsache ist) schärfer gefasst werde, so dass nicht jeder Anklang sofort für eine Beweisstelle gelte. Auch über diese Punkte sind die beiden vorliegenden Schriften wesentlich einverstanden, indem Wolff den Weg zeigt, historisch und exemplificirend, Pauli (Nr. 4) einen Versuch gemacht hat, die Lösung der Aufgabe anzubahnen. Was Pauli in der Vorrede über die Grundsätze bespricht, die er bei dieser Bearbeitung des Gesenius vor Augen gehabt hat, dem kann im Allgemeinen nur beigestimmt werden (auch die normative Bestimmung: „eine gewisse Freiheit und Weite in der dogmatischen Lehrfassung inne zu halten, allzu scharfe theologisch-dogmatische Lehrbestimmungen dem populären Religionsunterrichte nicht aufzuzwingen, und nicht über die Keuschheit der Luther'schen fünf Hauptstücke hinauszugehen" acceptiren wir, wo sie recht verstanden und in Uebung gesetzt wird); wiefern er hin und wieder es ganz getroffen hat, den allerdings gebotenen „Bedürfnissen der Zeit" Rechnung zu tragen, und wiefern er in der beigefügten „Einleitung zum Bibellesen" so wie dem „Abriss der Kirchengeschichte," was Auswahl und Zusammenstellung betrifft, ganz glücklich gewesen ist — das lassen wir, eben bei der kurzen Anzeige uns genügend, dahingestellt. Verschweigen aber wollen, können wir nicht, dass er in der dargebotenen Zurechtlegung eine tüchtige, dankenswerthe Arbeit geliefert hat, so dass sein bescheidener Wunsch, „ein Scherflein beigetragen zu haben zur Bearbeitung eines wirklichen, evan-

gelisch-Lutherischen Landeskatechismus nach Gesenius Vorbilde für das Braunschweig'sche Land," ganz gewiss in Erfüllung gehen wird. Die Schrift L. Wolffs enthält so viel Treffliches, tief Erwogenes, lehrreich Erweisendes, dass wir dieselbe der allgemeinen Beachtung kaum zu empfehlen brauchen. [R.]

5. K. A. G. E. Glaser Erzähll. aus d. Reiche Gottes. Zum Gebrauch bei d. Relig.unterr. Nach Luthers kl. Katech. geordnet. 4. A., neu bearb. von O. Glaubrecht. Frkf. a. M. (Heyder). 1855. 524 S. 1 Thlr.

Ein geschichtlicher Commentar zum Katechismus, welcher den Gebrauch und Eingang des letzteren nicht wenig zu fördern geeignet ist; 524 Erzählungen, gesammelt aus vielen weit zerstreuten Quellen. Immerhin freilich hätte die Anzahl auch geringer seyn dürfen, denn bei einzelnen ist die Belagskraft nur gering, obwohl dann doch gerade die Sacramente äusserst schwach bedacht erscheinen. Die Sorge des neuen Herausgebers (R. Oeser, bekannt unter dem Namen O. Glaubrecht) ist dabei dem Ganzen nur von Nutzen gewesen. Als 1842 das Buch zum ersten Male erschien, gab es noch keine ähnliche Sammlung. Seitdem gibt es deren allerdings; aber die neue Bearbeitung wird unter ihnen ihren Platz behaupten. Mancherlei Ueberflüssiges der früheren Auflagen ist weggelassen, neue Erzählungen sind eingelegt, an die Stelle des Namenlosen und Subjectiven sind öfters geschichtliche und objective Thatsachen gesetzt worden, und dabei schliesst sich die ganze jetzige Ordnung der Ausgabe, und auch ihr Ton selbst, fester an Luthers Katechismus an. [G.]

6. P. Kind (Oberpfarrer in Chur), Denksprüche mit Liederversen f. Confirmanden. Chur (Grubenm.) 1854. 91 S. 8.

Der Verf. will seinen Amtsbrüdern das Aussuchen passender Denksprüche und Liederverse für Confirmanden erleichtern, wir glauben aber nicht, dass man von dieser Hülfe viel Gebrauch machen wird. Denn trotz der Eintheilung in Denksprüche allgemeinen und besondern Inhalts (letztere mit Beziehung auf verschiedene Zeiten, Umstände und Gemüthsverfassung) wird der Pastor doch auch hier erst unter den 343 Sprüchen suchen müssen; hat er dann aber einen passenden Spruch gefunden, so muss er eine Bibel aufschlagen und zusehen, wie da geschrieben steht, denn in dieser Sammlung haben wir die Sprüche durchgehends nicht in der Lutherschen Bibelübersetzung, sondern etwa so: In Christo Jesu gilt nicht Herkunft oder sonst etwas Aeusserliches, sondern u. s. w. (S. 32), oder so: Ich verkündige euch grosse Freude, die alles Volk angeht; denn heut ist euch der Heiland geboren u. s. w. (S. 48). Endlich muss der Pastor, der einen Liedervers haben will, sich denselben selbst suchen, denn die hier gegebenen sind unbrauchbar. Abgesehen von den Verunstaltungen

der Verse aus Kirchenliedern, finden sich Reimereien wie diese: Wer sich den Bauch zum Gott erkoren, unmässig Gottes Gaben braucht, der ist fürs Himmelreich verloren, zu dem kein Knecht der Lüste taugt (S. 68), die doch kein Pastor seinen Confirmanden mitgeben wird. [Di.]

7. Eines ist Noth! Hülfsbüchl. zunächst für Confirmanden, von J. A. W. Dittrich, ev.-luth. Pfarrer. Bresl. (Dülfer). 1854. 96 S. 8. 5 Ngr.

Die katechetische Literatur schwillt in der neueren Zeit zu einem Strom, der breit und tief die Auen der Kirche durchfluthet. Man kann Gott dafür danken, der dem lange Zeit schreienden Bedürfnisse mit reichlicher Hülfe entgegenkommt. Und doch kann man sich nicht der Frage erwehren, ob nicht bei der Menge der Confirmandenbücher und Katechismus-Erklärungen recht sehr eins vergessen wird, was für Schriften dieser Art am nöthigsten ist? Jedenfalls ist die Menge derselben von verschiedenen Verfassern ein Zeugniss, dass die vielen bereits vorhandenen nicht genügen. Warum nicht? Ref. möchte nicht annehmen, dass nur die subjective Eigenthümlichkeit der Einzelnen sich nicht fügen wollte in das bereits Vorhandene. Und doch kann er sich dieses Gedankens nicht erwehren, wenn er sieht, mit wie geringer Akribie bei Arbeiten dieser Art zu Werke gegangen wird, namentlich wo es Leitfaden für die Confirmanden sein sollen. Meistens ist der Vf. und sein Zweck besser, als die Arbeit selbst. Es ist mit den Katechismusarbeiten, wie mit den Fibeln und Lesebüchern. Sie sind bei der vorhandenen Masse von Hülfsmitteln leicht gemacht und doch fürwahr das Schwerste, was er giebt. Es gehört dazu nicht nur eine Vertiefung in den lutherischen Katechismus und in die Schrift, sondern auch für die Darstellung eine Kürze, Klarheit, Schärfe, Körnigkeit, Tiefe und Kindlichkeit, die nicht jedermann gegeben ist. Es muss darin der Heilsrath und die Heilsthat Gottes (nicht blos die christliche Lehre) in ihrem Wunderbau zur Anschauung kommen, wie in der That Luthers Katechismus, die Biblia im Kleinen, es giebt. Der Schriftsteller muss hier, wenn sonst irgendwo, vollständig hinter der Sache zurücktreten, indem er ganz darin ist, und von allen Sondereinfällen abstrahirt. Büchlein dieser Art über den Katechismus giebt es aber in der neueren Literatur wirklich nur selten. Das vorliegende Werkchen, so gut es gemeint ist und so viel des Guten und Anregenden es bietet, ist ein solches auch nicht. Wenn der Verf. zur Bezeichnung des Standpunktes für die Beurtheilung desselben sagt, dass die Sätze desselben seinen Kindern jetzt eine Hülfe, später eine Erinnerung und Aufforderung zum Suchen in der Schrift sein, ihm selbst aber Anhaltepunkte für die Vorbereitung derselben bieten und das leidige Dictiren ersparen sollen: so sind ge-

rade mit diesem Standpunkte die obigen Erfordernisse gegeben. Sehr gern bewiese Ref. dem Verf. seine brüderliche Hochachtung darin, dass er in alle Einzelnheiten des Schriftchens einginge; aber er darf es nicht um des zugemessenen Raumes willen. Um indess nicht mit blossen Behauptungen aufzutreten, möchte er den Verf. fragen, ob „den Feiertag heiligen“ wirklich heisse, „ihn dazu gebrauchen, wozu ihn Gott eingesetzt hat,“ und nicht vielmehr „ihn für Gott, als etwas ihm allein gehöriges aussondern?“ ob die Erbsünde wirklich „bestehe im Gelüsten und Begehren“, und nicht vielmehr die böse Beschaffenheit, nicht ein Thun, sondern ein Sein sei? ob im ersten Artikel Gott um desswillen Vater heisse, weil alle Dinge von ihm ihren Ursprung haben, und nicht vielmehr darum, weil er der Vater des ewigen Sohnes ist, durch den alles ist und durch den allein Kinder Gottes werden, während aus dem vom Vf. angeführten Grunde Gott ausdrücklich Schöpfer heisst? So ist bei der Bestimmung des Sohnes im zweiten Artikel, als des eingebornen, gewiss die ewige Zeugung Gottes allein massgebend und nicht, dass Jesus der Einzige unter den Geborenen ist, der das Wesen und die Natur Gottes hat. Sehr missverständlich ist es sicherlich, wenn es vom heil. Geiste heisst: „Derselbe ist die dritte Person in der Dreieinigkeit d. h. er ist Gott selbst insofern er in uns wirkt, uns beruſet u. s. w.“ Mit dem Taufen εἰς τὸ ὄνομα τ. πατρ. κ. τ. λ. wird doch nicht angedeutet, dass die Taufe geschehe „auf Befehl und anstatt des dreieinigen Gottes.“ Höchst ungenau erscheint es, wenn gesagt wird: „Die Wirkung der Taufe ist keine bloss äusserliche; die blosse Vollziehung derselben macht uns noch nicht selig.“ So ist auch der Glaube nicht, wie der Vf. meint, etwas, was von anderswo zu der Taufe „hinzu kommt.“ Man kann nicht sagen: „Kinder können noch nicht belehrt werden und daher auch nicht glauben,“ ohne den Wiedertäufern in die Hände zu gerathen. Es ist dies nur so herausgegriffenes Einzelne. Ausführlicher müsste Ref. werden, wenn er in den Organismus der einzelnen Lehrstücke eingehen sollte und das Verhältniss der aufgestellten Sätze zum Text des Katechismus erörtern, wenn er die Nothwendigkeit der grösseren Ausführlichkeit an einem Ort und der grössten Kürze an einem andern (vgl. z. B. das 6te u. 7te Gebot mit der Erlösungs- und Heiligungslehre) beurtheilen wollte. — Doch soll mit alledem nicht gesagt werden, dass nicht das Büchlein für den nächsten Zweck segensreich sein werde. Ref. wünscht und hofft vielmehr, dass des HErrn Segen dem heiligen Ernste des Vf. nicht fehlen werde. Etwas Allgemeineres möchte er indess hier anregen. In dem der Schrift angehängten Katechismus ist das fünfte Hauptstück „Vom Amte der Schlüssel.“ Bekanntlich ist dies nicht von Luther. Auch ist der hier gege-

bene Text ein anderer, als in den Katechismen anderer Landestheile. Wäre es nicht gerathen, ganz allgemein dies Stück in einen Anhang zu verweisen, wo man den Katechismus Luthers geben will? Es ist doch wohl nicht zu billigen, um der systematischen Stellung willen ein symbolisches Buch zu interpoliren? Auch die hier jedem Hauptstücke angehängten summarischen Schlussfragen möchten ebenso wenig ihre Stellung in Luthers Katechismus rechtfertigen. [W.]

XIII. Polemik.

(Der Irvingianismus).

Das Opfer unsers Herrn Jesu Christi am Kreuz u. das Opfer d. Kirche im h. Sacramente des Altars. Von Carl Rothe. 2. Aufl. Frankf. a. M. (Heyder). 1854. 8. 10 Ngr.

Es giebt eine gewisse Gesundheit des Glaubens, die mit der Demüthigung des Herzens und der Aufrichtigkeit des Sinnes zusammenhängt, und die ohne Zweifel Tausende und Millionen von Herzen dem evangelischen Protestantimus gewonnen hat, und noch gewinnen wird. Dazu rechnen wir, ausser der Lehre von der Rechtfertigung eines sündlichen Menschen vor Gott, vornämlich auch den zugleich durch diese Lehre bedingten scharfen, gewaltigen Gegensatz gegen das Römische *sacrificium missaticum* und die energische Distinction zwischen *sacrificium* und *sacramentum*, wie nicht nur Luther dies an tausend Stellen ausgeführt, sondern namentlich auch Melanchthon, der *praeceptor Germaniae*, mit kirchlich-wissenschaftlicher Präcision bündig und gewaltiglich in der Apologie der Augsburgischen Confession (*art. XII*, *p.* 267 *sqq.*) dargestellt hat. So dünkt es indess dem Irving'schen Verf. des vorliegenden Schriftchens nicht. Zwar ist ihm die Römische Lehre vom Messopfer keineswegs genehm; er braucht sogar die Schriftwaffen dagegen, die der Protestantismus in Bewegung gesetzt hat; auch Möhlers Unterbau dieser Lehre verschmäht er (gewiss mit Recht; denn es ist nur ein fahler Idealismus, weit entfernt von der biblischen Concretheit); allein auf der andern Seite ist ihm der Protestantismus (obgleich negativ berechtigt zum Gegensatze durch die seit Jahrhunderten eingedrungenen Missbräuche bei der Messe) ein Todesgeruch; denn derselbe „besitzt," so heisst es, „das Neutestamentliche Opfer nicht mehr; das priesterliche Bewusstseyn ist hier gänzlich verschwunden; der Mangel des Opfers aber ist der tiefste Grund der Auflösung des Protestantismus in lauter einzelne Atome" (S. 32 ff. 40—45); ja er kann nicht Worte genug finden, um „die herabgesunkene Stufe der Theologie des Protestantismus, die Armuth seines Verständnisses" (S. 55) zu bezeichnen. Das Neue aber, das der Irving'sche „Prophet" (oder gar „Apo-

stel?") der Christenheit Römischer und evangelischer Confession entgegenträgt, besteht im Folgendem. Nicht Christus, sagt er, (wie die Römische Kirche freilich in thörichtem Selbstüberheben behauptet) wird auf dem Altar geopfert; nicht das ist das Messopfer; sondern „die Kirche stellt sich hier in ihrer priesterlichen Würde dar; sie thut dasselbe, was der Herr im Himmel thut, indem er für uns bittet; und ihre Fürbitte erstreckt sich ebenso weit, als die Kraft jenes Opfers am Kreuze reicht (S. 25 f.); sie erfasst sich so in der Aehnlichkeit des Mittleramtes des Herrn; sie wird also mit Christo in den Himmel versetzt, und indem sie das heilige Dankopfer, die Eucharistie, vollbringt, wird sie ihres himmlischen Wesens, ihrer himmlischen Stellung und Würde recht inne" (S. 52). Das Alles klingt ja recht lieblich und fein, ist aber nicht minder wie die Römische Vorstellung, sobald es in Wirklichkeit gesetzt wird, das Prädicat einer Glaubenslehre anspricht, eine Verletzung, respective Profanation des Sacraments. Ohne hier (wo der Raum es nicht erlaubt) entscheiden zu wollen, inwiefern die Irving'sche Misweisung schon im Römischen Katholicismus (nämlich in seinem Begriffe der Kirche, mithin bei der Wurzel desselben) liegt — noch Bossuet wenigstens hat auch diese Saite angeschlagen — und ohne uns auf die Entwickelung des Begriffs der *προςφορὰ* im Abendmahle bei den Kirchenvätern einzulassen (C. M. Pfaff hat dieses vorweggenommen in seiner trefflichen Abhandlung *„de oblatione Veterum eucharistica"*), halten wir dem nur Folgendes entgegen. Die heil. Schrift N. Test.'s zunächst kennt kein Opfer im Sacramente als die *sacrificia laudis et gratiarum;* gerade das ist die Bedeutung der „Eucharistie," und auch was das N. T. sonst als die „Opfer der Christen" bezeichnét (Röm. 12, 1. 15, 16. Phil. 2, 17. 4, 18. Hebr. 13, 16. 1 Petr. 2, 5. 9. Offenb. 5, 8. 8, 3. 4), liegt durchaus auf keiner andern Linie. Freilich sollten „die Apostolischen Leute" (die Irvingianer) das Zeugnis der Apostel gelten lassen, zumal da sie ihr Amt aus freier Hand wieder aufrichten wollen. Allein sie können's nicht. Denn einmal „konnte," nach ihrer Ansicht, „die h. Schrift nicht das lebendige Wort der Apostel ersetzen" (S. 59) — was nun aber die Irving'sche Predigt und das Irving'sche Opfer allerdings soll leisten können — und dann ist ihr Grund eigentlich gar nicht der Schriftgrund, sondern der Grund „der göttlichen Liturgie." Denn, nach ihrer Auffassung „stand letztere der Kirche ebenso fest als die h. Schrift, beide desselben göttlichen Ursprungs, beide Gegenstand gleicher Verehrung und anbetender Bewunderung" (S. 24). Wir zittern, indem wir diesen blasphemischen Ausspruch abschreiben, zittern (nicht um der Kirche, sondern um

der Verführten willen), wenn wir bedenken, wie überall in den kräftigen Irrthümern unserer Zeit (namentlich dem Irving'schen und dem Grundtvig'schen) Alles darauf ausgeht, die tiefsten Wahrheiten des Evangeliums zu verdunkeln und verschütten. Doch, Gott sey Dank, der eben auch in dieser letzten betrübten Zeit Zeugen in der Väter Kraft eeweckt hat, die wohl mit der Waffe des Worts Gottes mächtig seyn werden, alle Bevestigungen zu verstören. Denn „Er ist mit uns wohl auf dem Plan Mit seinem Geist und Gaben.“ [R.]

XIV. Dogmatik.

1. Christliche Dogmatik. Von J. H. A. Ebrard. II. Bd. Königsb. (Unzer). 1852. X und 748 S. gr. 8. Beide Bände 5 Thlr. 15 Ngr.

Ein neuer Belag, dass die reformirte Dogmatik blos vom Widerspruche gegen die lutherische lebt und bei jedem Versuche, aus dieser leeren Negation herauszutreten und ihren Dissensus auch positiv darzustellen, immer neue Fehlgeburten zur Welt bringt! — E. will das Lehrgebäude seiner Confession geben, „wie dasselbe im 17. Jahrhundert, in der Zeit der äussersten und bewusstesten, dabei aber auch ehrlichsten confessionellen Spannung sich gebildet hat; in jener Zeit, wo man noch nicht daran dachte, in geistreich sein sollender Weise die confessionellen Differenzen aus fingirten Principienunterschieden abzuleiten, sondern wo man mit der Ehrlichkeit homerischer Helden anerkannte: in den und den Dogmen sind wir einig.“ Dem gelehrten Vf. ist aber diesseit und jenseit des Semikolons etwas Menschliches begegnet — diesseits, insofern seine Dogmatik von der kirchlich-reformirten wissentlich und absichtlich abweicht, — jenseits, weil die ehrlich anerkannte Einigkeit „in den und den Dogmen“ mit der Ueberzeugung von „Principienunterschieden“ sowohl logisch bestehen kann, als auch geschichtlich schon seit dem marburger Colloquium („Ihr habt einen andern Geist als wir“) unter den Evangelisch-Lutherischen stets bestanden hat. Beide erwähnte Umständnde dürfen bei Beurtheilung der vorliegenden Dogmatik nicht aus den Angen gelassen werden; hinsichtlich des ersteren möchten wir noch Folgendes bemerken. E. spricht eine grosse, in unsern Tagen leider vielfach verkannte Wahrheit aus, ohne welche, weil sie in der That nichts weiter als das evangelische Formalprincip ist, die Reformation weder hätte zu Stande kommen, noch erhalten werden können. „Dass nicht blos (sagt er S. VII) die Lehrformeln der einzelnen Theologen, sondern auch die der Kirche und der einzelnen Confessionen, nach der Schrift müssen beurtheilt und gerichtet werden, versteht sich von selbst, und je mächtiger der Theologe als

Christ die Kraft des Evangeliums an sich erfahren hat, um so ruhiger und unbefangener wird er die kirchliche Fassung desselben an der h. Schrift prüfen. Er wird also nicht diess und das in der h. Schrift finden, weil er reformirt oder weil er lutherisch ist, sondern er wird zu derjenigen Confession sich bekennen, deren specifische Lehre er bei gläubig-wissenschaftlicher Forschung in der h. Schrift begründet fand." Wollte Gott, es würde mit diesem Satze von allen Theologen Ernst gemacht, wir würden der greulichen religiösen Begriffsverwirrung bald überhoben sein, aber, aber! — E. selbst lässt jene grosse Wahrheit nur theoretisch gelten, factisch hat er ihr schon durch die Herausgabe seiner Dogmatik widersprochen. Gewiss täuscht er sich nicht über seinen, von dem der altreformirten Dogmatiker wesentlich verschiedenen Standpunkt. Jene erblickten (ob *bona*, ob *mala fide*, bleibe dahingestellt) in den symbolischen „Lehrformeln" ihrer „Confession" den adäquaten Ausdruck des Schriftinhaltes; sie bekannten sich zur reformirten Kirche, weil sie „deren specifische Lehre" *a*) „in der h. Schrift begründet fanden," *b*) mit gläubigem Herzen annahmen. Ihr Verhältniss zur reformirten Confession war das der gläubigen Bekenner, deren subjective religiöse Ueberzeugung mit der objectiven Kirchenlehre zusammenfällt, deren Gemüth vom Kirchenglauben durchdrungen, getragen wird, in ihm aufgeht. Ganz anders ist es mit E. Er referirt mit historischer Treue und Genauigkeit die reformirte Kirchenlehre, aber nicht als ein in ihr stehender und lebender, von ihr erfüllter Confessor, sondern als ein über sie gestellter Interpret und Kritiker; er schreibt nicht die reformirte Dogmatik, — dazu gehört eigene gläubige Betheiligung, naive Befangenheit in der für biblisch erachteten zwinglocalvinichen Lehre, die unserm reflectirenden Verf. gänzlich abgeht, — nein, er erzählt, deutet und beurtheilt die reformirte Dogmengeschichte, gerade so (denn auf ein *plus* oder *minus* kommt es hier, wo es sich um Standpunkte handelt, nicht an), wie Hase im *Hutterus redivivus* die lutherische. Wie E. sich dennoch mit gutem „Rechte einen Theologen reformirten Bekenntnisses nennen" zu können glaubt, mag er selbst darthun; wir meinen, gerade seine historisch-kritische Stellung zur „specifisch"-reformirten Confession sei der schlagendste Beweis des Gegentheils, und wenn er seinen eigenen Grundsätzen nicht untreu werden, ihnen auch praktische Folgen geben wollte, so müsste er zu einer andern, als der genannten, Confession (etwa zum Arminianismus, Unionismus, Eklekticismus) sich bekennen. Mit diesem Gegenstande hängt noch ein anderer zusammen. Die Behauptung, „dass in der lutherischen Kirche die irrthumlose Wahrheit sei," ist nur dann

ein „Apriorismus,“ wenn sie, statt als Resultat, als Voraussezzung der Schriftforschung ausgesprochen wird. Wer sich, wie es jedes evangelisch-lutherischen Theologen Pflicht ist, gegen eine derartige, die kanonische Auctorität der Bibel heimlich untergrabende Voraussetzung sträubt, der wird aber auch wissen, was der angeblich zweite, mit jenem erstern eng zusammenhängend genannte Apriorismus, „der ein wahrer Krebsschaden der modernen Theologie überhaupt“ sein soll, zu bedeuten hat. Die Principienreiterei ist freilich ein grosses, die Principientuscherei aber ein noch viel grösseres Uebel. Was will das heissen: „Man meint die confessionellen Unterschiede aus einem sogenannten Princip heraus entwickeln oder auf ein solches zurückführen zu müssen?“ Man meint es nicht, sondern das „Princip“ ist wirklich vorhanden und wird nur von Solchen abgeleugnet, denen es unbequem ist. Meint E. vielleicht, die Sache mit der Bemerkung abgethan zu haben: „Gerade in diesem zweiten Theile meiner Dogmatik findet man z. B. den urkundlichen Nachweis, dass die Wurzel der Differenz über die Person Christi mit der Wurzel der Differenz über das h. Abendmahl gar nicht zusammenhängt?“ Es handelt sich hier durchaus nicht um „Leute von Geist,“ nicht um „gemeinen Pragmatismus,“ noch um „fingirte Principien und daraus *ad libitum* construirte Differenzen,“ sondern blos darum, ob wir aus übertriebener Irenik und Unionistik vor klaren dogmengeschichtlichen Thatsachen muthwillig die Augen verschliessen sollen. „Wir werden unbeirrt, so lange es noch eine historische Wahrheit giebt, derselben ihr Recht vindiciren.“ In den widerwärtigen Verhandlungen wegen der Concordienformel haben die Cryptocalvinisten selbst ihren Widerspruch auf ein philophisches „Princip“ zurückgeführt. „*Finitum non capax est infiniti,*“ war ihre, — „Lasst euch Niemand berauben durch die Philosophie!“ (Col. 2, 8) ihrer lutherischen Gegner Grundfeste und Losung. Alle reformirten Differenzlehren suchen ihre Wurzel, ihr Maass, Verständniss und Begründung in jenem philosophischen Principe; den Beweis des Gegentheils vermag E. nicht zu führen: seine eigene Dogmatik tritt als stärkster Zeuge wider ihn auf. Wie die reformirten Theologen der frühern Jahrhunderte, so leugnet und bekämpft auch er jede wahrhafte Vereinigung des Ewigen, Himmlischen, Göttlichen mit dem Zeitlichen, Irdischen, Menschlichen, weil sie ihm laut jenes, so oder anders, oder gar nicht formulirten, aber immer praktisch normgebenden Princips, als eine philosophische Unmöglichkeit erscheinen muss. Eine solche Vereinigung findet nach biblischen und kirchlichen Begriffen Statt in *a*) der Person Christi, *b*) den Gnadenmitteln (also: Wort Gottes und Sakramente: Taufe und Abendmahl). Die von diesen Objekten handelnden reformirten

Lehrartikel sind sammt und sonders directe Ausflüsse jenes philosophischen Princips. Die *unio personalis* beider Naturen Christi, von der ältesten Kirche so innig gedacht, wie die Vereinigung zwischen Leib und Seele, ist im reformirten Systeme zu einer Existenz des Logos in und ausserhalb seiner Menschheit herabgesunken; aus der *unio sacramentalis* der irdischen und himmlischen Elemente in Taufe und Abendmahl ist die loseste und mechanischste aller Verbindungen, die der blossen Gleichzeitigkeit zweier, wesentlich von einander getrennter Handlungen („*actus in actu*") geworden; dass das göttliche Wort ein Wohnen, Leben und Walten des heiligen Geistes in der menschlichen Rede sei, ist der reformirten Anschauung völlig unbekannt. Und der letzte Grund dieser dualistischen Anschauung ist eben nur jenes „*finitum non capax est infiniti.*" Ganz consequent spricht darum auch die reformirte Dogmatik nur von Gnadenzeichen und Gnadenpfändern; da die irdischen Dinge (Wasser, Brod, Wein, Sprache) einmal nicht Träger der himmlischen sein sollen, so können sie natürlich auch nicht als Gnadenmittel angesehen werden, sondern man muss Gnade und Heil, Glauben und Sündenvergebung aus unmittelbarer göttlicher Schenkung ableiten. So entwickelt sich indirect, als (wenigstens relativ unabweisbare) Consequenz aus dem philosophischen Principe, die Prädestinationslehre, die der nicht bedarf, der mit dem Apostel den Glauben aus der Predigt (also aus dem Gnadenmittel) herleitet, und der nicht entbehren kann, der kein Gnadenmittel kennt und gleichwohl die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nicht auf pelagianischem Wege, sondern durch den Glauben sucht, den er nun freilich in schneidendem Widerspruche mit der h. Schrift als ein Erzeugniss der Prädestination hinstellen muss („*fides venit ex praedestinatione;*" s. S. 718 Anm.). Genau dieselbe Grundanschauung, die in der altreformirten Dogmatik die Differenzlehren hervorrief, findet sich auch bei E.; aber diese Lehren selbst hat er ganz eigenthümlich von der Fassung seiner Kirche abweichend construirt oder wenigstens verknüpft. Das gilt namentlich von dem Dogma *de persona Christi*, auf dessen Formulirung die neuere (pantheistische) Philosophie einen unverkennbaren Einfluss geäussert hat. E.'s Ansicht ist im Wesentlichen folgende. „Der Satz: *filius Dei assumsit naturam humanam* ist gleichbedeutend mit dem: der Sohn Gottes bildete sich, indem er die Ewigkeitsform aufgab, und in die Zeitform einging, und als menschliches Lebenscentrum zu existiren anfing, aus diesem seinem (bereits menschlichen) Lebenscentrum heraus eine Menschheit im concreten Sinn, d. h. menschlichen Leib, Seele und Geist, oder alle Momente und Wesenheiten, deren das menschliche Lebenscentrum zu seinem concreten Sein und Leben bedarf. Die *natura divina*

und die *natura humana* sind also nicht zwei Subsistenzen oder Theile in Christo, sondern zwei *abstracta*, die von dem Einen Christus prädicirt werden. Göttliche Natur wird von ihm prädicirt, sofern er der in die Zeitform eingegangene ewige Sohn Gottes ist, und die ethischen und metaphysischen Eigenschaften Gottes, d. h. das Wesen Gottes, wiewohl in endlicher Erscheinungsform, besitzt. Menschliche Natur wird von ihm ausgesagt, wiefern er die Existenzform der Menschheit angenommen hat und als Centrum einer menschlichen Individualität mit menschlicher Seele, Geist, Leib, Entwicklung existirt. (Göttliche Natur: menschliche Natur = Wesen: Existenzialform.) Er ist also nicht theilweise Mensch und theilweise Gott, sondern er ist ganz Mensch, aber auf die Frage: Wer ist dieser? (nicht: was?) heisst die Antwort: der, der dieser Mensch ist, ist der Sohn Gottes, der sich in freiem Akte seiner weltregierenden Ewigkeitsform begeben und in die menschliche Seinsform versetzt hat." (§. 363.) Was heisst das anders als: Christus war ein blosser Mensch? So geläufig für E. die reale Trennung des göttlichen Wesens von seiner ewigen Seinsweise, so unbekannt ist sie der h. Schrift und dem kirchlichen Alterthum. In Gott giebt es keine Veränderung, keinen Wechsel des Lichts, so wenig als eine Composition von Wesen und Form. Die „Ewigkeitsform" aufgeben, heisst: die Gottheit selbst aufgeben; denn eine zeitliche Gottheit ist nach biblisch-kirchlichen Begriffen eine *contradictio in adjecto*, ein Unding. Wie kam E. auf diese seltsame Lehre? Je nun, er wollte das „*finitum non capax est infiniti*" nicht aufgeben, zugleich aber konnte er sich mit der altreformirten Vorstellung von einem in und ausser Christo existirenden Logos nicht befreunden; darum „reducirt" er die Gottheit „auf eine Menschenseele," oder richtiger, er lässt Gott im Menschen aufgehen. E.'s Gottmensch ist kein Mittler zwischen Gott und Menschen, kein Versöhner der gefallenen Welt, denn er ist nicht Gottes Sohn, d. h. nicht „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren," sondern nur ein auf ausserordentliche Weise (durch Empfängniss vom h. Geiste und Geburt von einer Jungfrau) in der Zeit entstandener Mensch. Wie unserm Dogmatiker durch jenes philosophische Princip unmöglich gemacht wird, an die Menschwerdung Gottes zu glauben, so wird er durch dasselbe auch verhindert, die christlichen Gnaden- und Heilsmittel zu finden. (Der stierischen Geister wegen sei zum Ueberflusse bemerkt, dass ich hier ausdrücklich von E. als „Dogmatiker," nicht als Christenmenschen, rede.) E. kennt das göttliche Wort und die Sakramente wohl als Verkündiger, Zeugen, Zeugnisse, Unterpfänder, als Brief und Siegel, aber nicht als Factoren der Gnade. (Man vgl. Thl. 3. Abschn. III. Cap. 2. Stück 2, ohne sich durch zweideutige Ausdrucksweisen berücken

zu lassen.) Bei seiner oppositionell kritischen Stellung zur calvinischen Gnaden wahl, wie zum lutherischen Gnaden mittel kann ihm sonach der Glaube, die Vergebung der Sünden, die Gnade des Herrn überhaupt für kein göttliches Geschenk gelten, weder für ein unmittelbares (als Frucht der Prädestination), noch für ein mittelbares (durch Predigt, Taufe, Nachtmahl zugetheiltes); was bleibt ihm übrig, als den Glauben sammt allen jenen in ihm beschlossenen himmlischen Gütern auf einen menschlichen Ursprung zurückzuführen? Er behauptet: „Die *causa discretionis* wird weder mit den Lutheranern im Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel, noch mit den Calvinisten in einem willkührlichen *decretum Dei*, sondern mit den Arminianern in dem Ergreifen oder Nichtergreifen der *gratia praeveniens* zu suchen sein" (S. 562). So verläuft also wenigstens diese reformirte Dogmatik im pelagianischen Sande, d. h. in einem fundamentalen Widerspruche mit der ev.-luth. Kirchenlehre.

Schliesslich möge noch auf 2 Punkte aufmerksam gemacht werden. Ein rechter „christlicher Domatiker" muss seine Lehrsätze mit der h. Schrift vertheidigen; E. schützt die seinigen nur gegen die Schrift. Ueber diesen Punkt wäre viel zu sagen, wenn es der Raum erlaubte; der Kürze wegen weise ich nur darauf hin, wie die durchaus willkührlichen, selbst auf zwinglischem Standpunkte als Schriftverdrehungen erscheinenden calvinischen Abendmahlsbegriffe, ingleichen die, das Himmelreich und seine Geheimnisse nach Zimmermannsart mit der Elle und dem Kubikfuss messende, Vorstellung von dem Himmel der Seligen, als einem abgesperrten Raume über den Sternen (S. 241 ff.), so wie überhaupt die den Reformirten eigenen Räumlichkeitsbegriffe, die nur eine Consequenz ihres philosophischen Princips sind, der lebensvollen biblischen Auffassung entgegengestellt und untergeschoben werden. Todte Abstractionen des grübelnden Menschenverstandes an die Stelle lebendiger Aussprüche des h. Geistes setzen, heisst das wohl, die Bibellehre zum Formalprincip erheben? — Wenn sodann zweitens (S. 649 f.) der *Form. Conc.*, dem Dr. Kahnis und mir demonstrirt wird, es sei durchaus nicht einerlei, ob man sage: „ich glaube an den Heiland, oder ich geniesse ihn geistlich," — so sehe ich, auf das Zeugniss der h. Schrift gestützt, zum Verständniss dieser Demonstration nur einen doppelten Weg: E. verbindet mit dem evangelischen Materialprincip von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben = von der Sündenvergebung durch den geistlichen Genuss Christi, entweder gar keinen, oder einen von dem lutherischen wesentlich verschiedenen Sinn, steht also in beiden Fällen mit uns in fundamentalem Widerspruche. [Str.]

2. **Der Mensch das Ebenbild des dreieinigen Gottes. Versuch einer dogmatischen Berichtig. von K. F. E. Trahndorff. Berl. (W. Schultze). 1853. 8. 10 Ngr.**

Der würdige Verf. dieser Blätter stellt in denselben folgende Gedankenreihe auf. Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, die jedenfalls grundlegend, meint er, sey unverantwortlich vernachlässigt, die Darstellung derselben sowohl im protestantischen als im katholischen System sey widerspruchsvoll; sie müsse von neuem tief heraufgeschöpft werden. Nun führe uns aber dahin weder die Betrachtung der immanenten, noch der moralischen Eigenschaften Gottes; die vermisste Grundlage, die tief mit der wissenschaftlichen Darstellung der Theologie überhaupt verflochten sey, werde allein gefunden, wenn man den Blick hefte auf das Centrale in Gottes Wesen und im Wesen des Meschen. Jenes aber sey eben die Dreieinigkeit oder das göttliche Bewusstseyn: unser Bewusstsyn, nichts Anders, sey folglich das Ebenbild Gottes, und die Elemente dieses Bewusstseyns: Subject, Object und die Wechselwirkung zwischen beiden, seyen die Grundbestandtheile dieses Ebenbildes. — Wir verkennen die gute Meinung dieser Erörterung nicht, müssen aber einfach dazu sagen: Wir kommen so vom Flecke nicht, weder in der Auffassung des Mysteriums der Dreieinigkeit, noch der Lehre vom Ebenbilde; diese wird immer noch denselben wesentlichen Inhalt, wie in den Confessionen, behaupten müssen, wie denn der Verf. in der That alle Elemente der confessionellen Darstellung bis zur Unsterblichkeit des Leibes und der Seele so wie der Herrschaft über die Natur (ohne dass man einzusehen vermag, wie dieselben im Bewusstseyn an und für sich enthalten seyen, man mag die Facticität desselben so hoch spannen, als man will) wiederaufzunehmen sich genöthigt sieht; und endlich, was die Hauptsache ist, wird, bei jener Fassung von einem verlornen göttlichen Ebenbilde die Rede nicht seyn können, am allerwenigsten von einem solchen Verluste, wie der Verf. denselben, auf gut Flacianisch, so formulirt, dass „das Ebenbild Gottes zum Ebenbilde des Satans geworden sey“ (S. 34). Es ist überhaupt eine misliche Sache, das, was das Werk von Jahrtausenden der angestrengtesten Geistes- und Gnadenarbeit ist, so in einer Nacht abbrechen zu wollen; die Confessionen sind wirklich nicht da, blos um sich selbst abzuschaffen, sondern um sich im Spiegel des göttlichen Worts (seys *ratione sufficientiae* oder *deficientiae*) zu erkennen. Auch die Zurückführung „des Trachtens nach dem falschen Ebenbilde“ auf die vermeintlichen vier Hauptmomente der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, so wie die daran sich knüpfenden poetischen Gedanken über die Mythenbildung und die Umrisse zur Darstellung der Weltgeschichte (S. 45 ff.), können wir nicht hoch anschlagen, obgleich wir die Gemüthsinnig-

keit, die hierin sich ausspricht, zu würdigen wissen. Auch die schliessliche Kritik über die confessionellen Darstellungen der fraglichen Lehre trifft bei weitem das Ziel nicht: sieht der Verf. schärfer zu, so wird er nicht (wie er sich äussert) in den Wolken kämpfende Ossiansche Geister, sondern wirklich tüchtige Realitäten erblicken, die den grossen Streit auszuführen bereit sind. Zwar sind nämlich die Werkstücke in beiden symbolischen Lehrdarstellungen dieselben, aber die Arbeit ist eine verschiedene; die Römische eine zuverlässig an den Pelagianismus sich anhängende, die protestantische, wie überall, eine denselben durchbohrende. — Solche Discussionen, wie die hier dargebotnen, sind gewiss nicht ohne Frucht; aber die Kritik muss mitsprechen, und das Bekenntniss sein Recht behalten. [R.]

3. Der Teufel kein dogmat. Hirngespinnst. Offenes Sendschr. an den Hrn. Dr. Sydow, von K. F. E. Trahndorff. Berl. (Wohlgemuth). 1853. 55 S. gr. 8.

„Dadurch, dass wir den Teufel aus dem Reiche des Wirklichen oder wohl gar des Möglichen hinwegdisputiren, gewinnen wir für das Wohl der Menschheit gar nichts; im Gegentheil, wir schaffen dem Satan nur um so freiern Spielraum und zerstören, indem wir den Sturz der Idee fördern, zugleich die Basis unseres Glaubens an den Gekreuzigten, der Welt auch jetzt ein Aergerniss und eine Thorheit, beinahe noch mehr, als der Teufel. . . Die beiden Grundanschauungen der Geschichte der Menschheit und des Erlösungswerkes . . . stellen uns eine Alternative dar, über die man sich billig schon entschieden haben muss, ehe man einzelne Lehren aus der h. Schrift beweisen oder widerlegen will. Ich bezeichne sie beide durch den bekannten Gegensatz: Naturalismus und Supranaturalismus. In dem ersten giebt es keinen Teufel und kann es keinen geben; aber auch keinen Gott. In dem zweiten haben wir Gott und Christus in ihrer vollsten und erhabensten Bedeutung; aber eben so nothwendig auch den Teufel. Beide Grundansichten schliessen sich gegenseitig ganz entschieden aus. . . Es giebt keinen andern Theismus, als den Supranaturalismus, und keinen andern Atheismus, als den Naturalismus. Und was ist der Rationalismus? Ein Flickwerk aus beiden. Man will eigentlich den Naturalismus, nur soll er zugleich Theismus oder wohl gar Christenthum sein, und den Theismus, nur soll er zugleich Naturalismus sein. Er ist mit einem Worte ein *Tertium quod non datur*. . . Der Pantheismus aber, diese Missgeburt aus Theismus und Atheismus, aus Wahrheit und Lüge, ist ebenfalls nur wieder ein *Tertium quod non datur*." Von diesem festen Grunde aus geschehen in unserm Schriftchen eben so überraschende als zermalmende Schläge auf das von Sydow aufgewärmte Stück der verlebten Rationalistenweisheit; nicht minder

auf Schleiermacher's, Hegel's u. s. w. Philosopheme. Niemand wird bereuen, das „Sendschreiben" eines wissenschaftlich durchgebildeten „Laien" von gesunder, entschiedener Gesinnung gelesen zu haben; mir gefällt es namentlich auch darum sehr, dass es den Tagesgötzen keinen Weihrauch streut, keine Verbeugungen, Titulaturen, Lobhudeleien als Opfer bringt, sondern sie sammt ihrem Cultus stets beim rechten Namen nennt und als werthlose Idole behandelt. [Str.]

4. Dr. C. C. Ulmann's Mittheilungen u. Nachrichten für die evangel. Geistlichkeit Russlands, herausgeg. von C. A. Berkholz in Riga. 10. Bd. 3. Heft. Riga (Götschel) 1854. 6 Bog. 8. Darin: 1. Ueber die Wiedergeburt u. ihr Verhältniss zu den Sacramenten, von Oberconsistorialr. Joh. Carlblom.

Das vorliegende Heft in all seiner Kunde von dem wissenschaftlichen und praktischen Amtsleben unserer Brüder in Russland [1]) ist ein redendes Zeugniss, wie Gott der HErr auch in der evangelischen Kirche Russlands mit seinem Geiste auf dem Plane ist; und es thut wohl, wahrzunehmen, wie bei aller territorialen Trennung die Einheit der Kirche in dem Einen Geiste in gleichen Kämpfen und in der gleichen Bewegung derselben grossen Fragen sich bethätigt. Die genannte dogmatische Abhandlung ist in dem Hefte das Bedeutendste. In aphoristischer Form giebt sie 171 Thesen über das gestellte Thema. Leider können wir dem Resultat in keiner Weise zustimmen. Der Vf. trennt offenbar, was Gott verbunden hat, (so gleich zu Anfang die Kirche auf Erden und im Himmel, die er sichtbare und unsichtbare nennt, die innere und äussere Kirche, sonst gewöhnlich *invisibilis* und *visibilis*), und vermischt was doch begrifflich scharf zu scheiden ist: Wiedergeburt und Erneuerung. Aehnliches geschieht beim Sacramente, namentlich bei der Taufe, wo Wassertaufe und Geistestaufe nicht bloss unterschieden, sondern völlig geschieden wird. Er will zwar diese Scheidungen nur machen, um das rechte Verhältniss des objectiv Vereinigten zu finden. Dass ihm aber Letzteres nicht gelingt, beweisen die Widersprüche, in welche seine Bestimmungen zu stehen kommen. Einmal z. B. heisst es: Der HErr giebt die Geistestaufe wem und wann er will, bald vor bald nach der Wassertaufe oder auch zugleich mit ihr; und dann wieder: Dem mit

[1]) Es enhält nächst der angeführten Abhandlung noch 2. ein Formular zu Leichenbegängnissen aus St. Petersburg, 3. eine Uebersicht der lettischen Literatur von 1844 an, 4. Kritische Anzeigen verschiedener, in Russland erschienener deutsch evangelisch theologischer Schriften, 5. Nachrichten aus dem Inlande und dem Auslande.

Wasser Getauften ist die Verheissung des heil. Geistes oder die Geistestaufe gegeben. Einmal: Die im Glauben begonnene Wiedergeburt ist durch die Wassertaufe zu vollenden; und dann: Der Glaube und die Wassertaufe bilden die erste Stufe der Wiedergeburt. Der Vf. unterscheidet aber 4 Stufen der Wiedergeburt; die Vollendung könnte also doch erst auf der 4. Stufe eintreten. Das Hauptverdienst der Arbeit ist jedenfalls das, alle bei dieser Frage einschlagenden Momente hingestellt und damit die zu lösenden Fragen vorgelegt zu haben. Und das ist ja dankenswerth. Man erkennt, wie alle die Kirche bewegenden Fragen, über den Kirchenbegriff. über die Sacramente und ihr Verhältniss zur Wiedergeburt u. s. w. wesentlich zusammengehören, ja eins sind; und man wird damit aufgefordert, frisch mit anzugreifen, damit aus dem theologischen Wirrwarr das klare Bekenntniss des lauteren Gotteswortes neu herausgearbeitet, fortgebildet und befestiget werde. Dass dazu die ganze lutherische Kirche in ihren Gliedern auch der verschiedenen Landeskirchen sich vereinige und diese einander Handreichung thun; dazu ist diese Stimme aus Russland eine freundliche Mahnung, die zum Danke und zur Gegenleistung verpflichtet. [W.]

5. Dr. L. Le Beau (Pfarrer in Leimen bei Heidelb.), Ueber die h. Sacramente, insbes. über d. h. Abendm. Mit Rücks. auf Lehre u. Gottesd. d. un. K. Pforzh. (Flammer) 1855. 68 S.

Eine treffliche Darlegung der reinen Lehre von den Sacramenten und vom Abendmahl insbesondere, reich an exegetischer, dogmatischer, historischer Ausbeute, und ausgezeichnet durch Schärfe des Gedankens, wie durch Wärme des Ausdrucks; gegenüber den unionistischen doctrinellen und liturgischen Sacraments- und Abendmahlswirren, besonders in der Badischen Kirche, welcher der leidige unbestreitbare Ruhm gebührt, neuerdings (selbst Preussen und Rheinbayern nicht ausgenommen) eine unionistische Abendmahlspraxis am consequentesten aufgestellt und commandirt und am despotischesten durchgeführt zu haben — bis hieher. Die vom ehrwürdigen Verf. geschwungenen Waffen sind unüberwindlich; aber freilich auf Kämpfen und Ueberwinden kommt es ja auch dem gleissenden evangelischen Pabstthum nicht an, welches sich das Motto auf die Stirn geprägt, wir müssten sagen gebrandmarkt hat: *Stat pro ratione voluntas.* [G.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. C. Müller (P. bei Potsdam), Die pastorale Seelsorge, das wichtigste Mittel zur Heb. der Nothstände unter der dienenden u. verwaiseten Klasse auf dem platten Lande. Berl. (Schultze) 1854. 102 S. 8. 9 Ngr.

Dies Schriftchen ist mit grosser Sachkenntniss der factischen

Zustände geschrieben und offenbar aus herzlicher Theilnahme an der mannigfachen geistlichen Noth des Volks hervorgegangen, enthält auch eine Menge practischer Rathschläge, so dass zu wünschen ist, es möge vielen Herzen zur Anregung und zum Sporn dienen. Angehängt sind 2 Beilagen: Grundlinien für eine christlich-kirchliche Armenpflege auf dem platten Lande und Statut des Mädchen-Waisen-Asyls zu Marquart, Bethesda. [Di.]

2. Die Perikopen des evangel. Kirchenjahres. Lpz. (Teubner). 1855. 160 S. gr. 8.

Ein schön ausgestatteter Abdruck sämmtlicher evangelischer und epistolischer Sonn- und Festtags-Perikopen mit Einschluss des Apostel- und ähnlicher Tage nach der Reihenfolge, gemäss der in demselben Verlag erschienenen revidirten Lutherschen Bibelübersetzung von Hopf; ein nicht blos dem Kirchen- und Pastoral-, sondern auch dem Privat-Gebrauche unstreitig höchst willkommenes Werk. [G.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Dr. H. L. Heubner, Katechismuspredigten. Herausg. von H. Heubner (Hülfsprediger). Halle (Schrödel u. Simon) 1855. XII u. 1076 S. 8.

Dass der sel. Heubner Gottes Wort predigt und dass Jesus Christus auch in diesen Katechismuspredigten der Mittelpunct ist, die Centralsonne, von der alle Stücke des Katechismus ihr Licht empfangen, braucht den Lesern dieser Zeitschrift nicht gesagt zu werden, und man kann es dem Ref. nicht wohl zumuthen, zu recensiren, wo er etwas viel besseres thun kann, sich erbauen. Was will es auch sagen, wenn einem hier und da eine Stelle begegnet, die man selber nicht so geschrieben haben würde, oder eine Erklärung, der man nicht ganz beipflichten kann? Wir haben uns ein paar solcher Stellen notirt, aber sie sind wie ein Wassertropfen, der in einen Becher Weins gefallen ist; man trinkt ihn mit herunter, ohne irgendwie im Genuss des lieblichen nnd stärkenden Tranks gestört zu werden. — Die Katechismuspredigt hat das kirchliche Bekenntniss in objectiverer Weise, als es ja auch in der gewöhnlichen cultischen Predigt geschieht, mit dem Schriftwort zu vermitteln und zu entfalten, das lehrhafte Element muss demnach das vorherrschende sein. Das ist bei den Heubnerschen Predigten auch der Fall, allein ganz herrlich ist die Art, wie mit dem didaktischen Element auch das elenchtische und paränetische verbunden wird; es ist die alte Schrift, aus der jedesmal der Text ausgewählt ist, es ist der alte Katechismus, dessen Reichthum, nicht eng und knapp, sondern in erfreulicher Ausführlichkeit, in diesen 75 Predigten ausgelegt wird, und doch sieht man stets, es ist eine Gemeinde unsrer Tage, zu der der Verf.

also geredet hat. Die Texte sind meistens sehr treffend gewählt; die Disposition ist höchst einfach, indem das Thema durchgehends in überschriftlicher Form gestellt ist und meistens in einem explicativen und einem applicativen Theile behandelt wird; eben so einfach und ruhig ist die Sprache, obgleich es nicht an einzelnen, recht gehobenen Stellen fehlt. Erwähnen müssen wir noch, dass nach dem Vorwort des Herausgebers, der durch die Herausgabe dieser Predigten eine Pietätspflicht sowohl gegen seinen verstorbenen Vater, als auch gegen die Kirche erfüllt hat, die vorliegenden Predigten ohne Ausnahme — allerdings in verschiedenen Jahren — wirklich gehalten sind. Mögen sie denn recht reichen Segen schaffen, bei Geistlichen wie bei Laien, namentlich auch bei christlichen Schullehrern, aus deren eigner Mitte (Nissen) das Verlangen nach Katechismuspredigten laut geworden ist, ein Verlangen, das nun wahrhafte Befriedigung gefunden hat. [Di.]

2. Neue Predigten von F. W. Krummacher. 2. Band. Das Passionsbuch. Bielef. (Velhagen). 1854. (Bes. Titel: Der leidende Christus, ein Passionsbuch u. s. w.). X u. 706 S. 8.

Der hochbegabte Verf. schliesst die Vorrede, worin er seine Freude ausspricht, seine Schriften in 6 oder 7 Sprachen übersetzt zu sehen, mit einem Menschenworte (Verse eines deutschen Dichters) und einem Worte des heiligen Geistes. Ohne irgend den beiden Worten etwas entgegensetzen zu wollen, wird man doch kaum umhin können, in dieser eigenthümlichen, so eingeführten Zusammenstellung die Signatur des ganzen vor uns liegenden Werkes zu erblicken. Die grossen Gaben Krummachers, sein lebendiges Bekenntniss zu dem Gekreuzigten, sind zu bekannt, als dass es der besonderen Anerkennung bei Gelegenheit des vorliegenden Werkes an diesem Orte bedürfte. Sicherlich wird der HErr auch dies Bekenntniss zu Ihm, so weit es dies rein und lauter ist, nach Seiner Verheissung mit Seinem Segen begleiten. Aber eben um desswillen müssen wir uns um des HErrn willen mit ganzem Ernste gegen die durch und durch moderne Weise des Verf. erklären. Wenn irgendwo, so muss vor dem Kreuze des HErrn alle Welt, auch alles Weltliche und Menschliche schweigen. Hier gilt es, dass die Kunst sich keusch zeige; hier darf sie sich nicht spreizen und die göttliche Einfalt der Schrift herausputzen wollen. Dies aber hat der Vf. nicht vermieden. Gleich der Eingang „die Passionsgeschichte rollt ihre blutigen Geheimnisse und erschütternden Opferscenen vor uns auf" zeigt ein theatralisches Pathos, das den einfältigen Leser durch das ganze Buch — Gotteswort in modern poetischem Gewande — verletzt. Dazu ebenso die Ueberwucherung durch Bilder, die den Leser bald hier, bald dorthin werfen, die Masse von Fremdwör-

tern, welche pikant sein sollen, hin und wieder fast verrenkte Satzbildungen, wodurch eine unnöthige Prägnanz erzielt wird, — genug Leser, wie sie der Verf. für sein Werk wünschen müsste, werden bei allem dem in Versuchung geführt, alles Ausgezeichnete, was wirklich darin enthalten ist, daran zu geben, und mit dem einfältigen Bericht der Schrift sich in eben so einfältiges Gebet zu geben, um aus diesem wilden Sturme zur stillen erquickenden Ruhe zu kommen. Will jemand sagen, das sei nun einmal K.'s Weise, seiner poetischen Natur gemäss, also zu reden: so sagt Ref. in voller Zuversicht in dem HErrn: solche Weise muss K. ablegen und den HErrn um Einfalt und Maass auch in der Form bitten; sonst schadet er der Sache. — Uebrigens sind die Predigten hinsichts der Lehre ächt reformirt. Die Predigten Nr. VII bis XI, welche vom h. Abendmahl handeln, sind voll Ungerechtigkeit gegen Luther, giftig gegen die Anhänger der schriftgemässen Lehre, verdrehen auf ächt calvinische Weise die Einsezzungsworte und kommen schliesslich nur zu einem Mum Mum. Was aber das Ganze soll, sagen S. 117. 118: „das A. M. soll uns eine Art Ersatzes bieten und möglichst vollständig entschädigen für den unmittelbaren Verkehr mit dem HErrn. . . . Es soll die Stelle seiner leibhaften Gegenwart vertreten.“ Bei dem eigentlichen Leiden tritt mehr oder weniger deutlich die scharfe Trennung der göttlichen und menschlichen Natur heraus. Christus war z. B. nicht von Gott verlassen, er hatte nur das Gefühl davon. Die symbolischen Naturwunder beim Tode des Heilandes werden sehr äusserlich nur in Beziehung zu der grossen That gesetzt; sie sind nicht viel mehr als der poetische Reflex davon. Ein Satz freilich, wie S. 60: Der Gläubige ist vor Gottes Augen auch im Sinne der Heiligung vollendet, sofern Gott das Wollen für die That, den Keim für die Pflanze nimmt, — ist weder reformirt, noch lutherisch, noch schriftgemäss, wie man dies heut zu Tage gern zu einem Dritten macht. [W.]

3. Evangelische Casualreden, in Verbindung mit mehrern Predigern herausg. v. Dr. Chr. Palmer, Prof. d. Theol. in Tübingen. I—II. Bd. Stuttg. (A. Liesching) 1853. 8. 2 Thlr. 24 Ngr.

So gewiss man gegen ein jedes „*Dormi secure*“ ein gerechtes Misstrauen hegen muss, weil solche Bücher in der Regel einen compendiösen Weg zeigen, der nur auf Kosten der Meditation und des Gebets von Seiten des Predigers sich gehen lässt, so gewiss macht die vorliegende Sammlung „evangelischer Casualreden“ eine rühmliche Ausnahme davon. Vielleicht ist schon die Schwierigkeit der Casualrede (dass nämlich die Unmittelbarkeit, die hier zu Tage tritt, auf das wahrhaft seelsorgerische Element

sich stütze, und dass die παράκλησις in doppelter Bedeutung rechtschaffen geübt werde) ein Schild, der dem gangbaren Misbrauche entgegengehalten werden kann. Dann aber ist die Meinung dieser Sammlung nicht etwa, ein Ruhepolster zu schaffen, sondern vielmehr exemplificatorisch anzuregen, vorbereitend auf die unentbehrliche Selbstthätigkeit hinzuleiten. Ueber den Werth der einzelnen Predigten unterlassen wir uns hier auszusprechen; er ist sehr verschieden je nach der Mannichfaltigkeit der Gaben, und des eigentlich Hervorstechenden möchte wohl im Ganzen nicht gerade Viel aufzuweisen seyn (wie denn die Sammlung, nach der Versicherung des Herausg., nicht Musterreden, sondern homiletische Mittheilungen darbieten will). Aber das ist ein wahrer Trost, dass, bei aller Verschiedenheit der Gaben, Ausgangs- und Zielpunkt überall derselbe ist — ein wahrhaft christlich-evangelischer, der Herr und der Geist und die Hinleitung durch ihn mittelst des Geistes zum Vater — und alle diese Aussprachen Zeugnisse sind aus einem evangelischen Lande, Würtemberg. Dadurch ist nun zugleich der historische Werth der Sammlung vermittelt, indem sie uns das allgemeine Niveau der Predigttüchtigkeit in einer bestimmten Zeit aufweist. — Die Sammlung bildete ursprünglich ein grosses Materialienbuch, das aber schon in der zweiten Auflage sehr zweckgemäss reducirt, und im der dritten vorliegenden [1]) theils (durch die Auslassung der „Zeitpredigten") noch mehr beschränkt, theils (durch Hinübernahme aus den letzten Heften des grössern Werks) erweitert wurde. Die Rubra sind eben so mannichfaltig, als reich vertreten, und bleiben sich in beiden Bänden gleich. Es sind folgende: Leichenreden, Trauungsreden, Beicht- und Abendmahlsreden, Busspredigten, Predigten zum Jahresschluss, Confirmationsreden, Predigten am Geburtstage des Königs, Erndtepredigten, Reden bei verschiedenen Anlässen. — Dass der verehrte Herausgeber aus dieser Sammlung Beispiele in seine „Homiletik" hinübergetragen hat, ist wohl um so weniger zu billigeu, als sie ja nur für den gangbaren Gebrauch bestimmt ist. [R.]

4. Passionsbuch, ein Erbauungsbuch f. d. Passionszeit; auch d. ganze Jahr hindurch z. e. würdigen Abendmahlsfeier z. gebrauchen. Von Chr. E. C. Göring, Pfarrer z. Westheim. Stuttg. (Belser). 1854. X u. 168 S. 8.

Der Verf. vermisst in der reichen ascetischen Literatur ein Buch, wie das seinige; es soll eine zu allen schon vorhandenen Gebet- und Erbauungsbüchern durchaus nothwendige, allen ernsten Christen gewiss willkommene Zugabe sein. Ja er meint, dass einem Jeden, der nur einen Blick auf den Inhalt des Buches

---

[1]) Das ganze Werk soll mit der 12ten Sammlung 1855 geschlossen werden. Die Red.

werfe, ersichtlich sein werde, dass es auch mehr, als nur dieses gewähren möchte. Sehen wir den Inhalt an, so finden wir 1) Vorbereitungs- und allgemeine Passionsandachten, 2) Morgen- und Abendandachten auf alle Wochentage in der Passionszeit, 3) Lehren aus dem Leiden Christi auf alle Tage in den sieben Wochen der Passionszeit, 4) Gebete, Betrachtungen und Lieder über die ganze Leidensgeschichte des Erlösers, 5) Gebete und Lieder und Betrachtungen für die Charwoche. Es ist dafür grösstentheils der Schatz der kirchlichen Lieder, Gebete und Collecten benutzt; dann aber auch Neueres und Eignes hinzugethan, wovon der Vf. hofft, dass es sich im Gebrauche eben so bewähren werde, als das Alte. Ref. glaubt nicht, dass die Prätensionen des Vf. sich erfüllen werden. Unsere Alten pflegten anders mit ihren ascetischen Producten aufzutreten; dafür brachen sich ihre Schriften Bahn ohne die dringende Anforderung, dass ein jeder es sich möchte angelegen sein lassen, sie ja in Kirche, Schule und Haus einzuführen. Es soll nicht geleugnet werden, dass im vorliegenden Büchlein vieles Erweckliche gesammelt vorliegt, dass auch die Bedeutung des Leidens Christi in schriftgemässer und vielseitiger Weise dargelegt worden. Aber es ist eben nicht viel mehr als ein Allerlei, das nicht einmal den Vorzug hat, für die tägliche Ascese der ganzen Passionszeit bequem eingerichtet zu sein. Trotz des Inhaltsverzeichnisses bedarf man noch einer Gebrauchsanweisung, um nicht planlos hin und her zu fahren. Die Lieder sind leider stark geändert und die neueren Sachen zum Theil sehr modern; mit den Collecten wird es nicht anders sein. Durch den schweren Ausfall, den die Vorrede gegen „die Welteitelkeit unserer Parteien- und Bekenntnissmacherei“ macht, fällt auf die das h. Abendmahl betreffenden, unbedeutenden Abschnitte ein eigenthümliches Licht. Man würde sie sonst unbefangener angesehen haben. In Summa: Wenn in der Literatur für die Passionszeit und ihre ascetische Anwendung eine Lücke ist, dies Buch füllt sie nicht aus. [W.]

5. Dornröschenstrauch od. 23 kurze Passionsbetrachtungen von J. Diedrich, ev. luth. Pastor. Halle (Mühlmann). 1855. 92 S. 8.

Die ganze Leidensgeschichte des HErrn, an ausgewählte Abschnitte aus den Evangelien angeschlossen, wird in kurzen körnigen Betrachtungen durchgenommen. Der Verf. lässt mehr die Geschichte selbst reden, als dass er über dieselbe spricht; für die Anwendung giebt er kurze Winke, die, an der rechten Stelle auf die rechte Weise, weitläuftige Auseinandersetzungen unnöthig machen und den rechten Fleck treffen. Ein hübsches Büchlein, welches für häusliche Passionsbetrachtungen besonders geeignet ist und für diesen Zweck in der Vorrede zweckmässige Winke enthält. [W.]

6. Christl. Mittheilungen in protestant. Zeugnissen. Neue Folge. 2r Jahrg. Betrachtt. üb. die Sonn- und Festtags-Episteln. Pforzheim (Flammer). 1852.

Eilf wackere Streiter des HErrn, mit der Rüstung desselben angethan, treten in diesen Predigten vor uns hin, welche in Einem Geiste bei verschiedenen Gaben das Schwert des Wortes meisterlich nach allen Seiten hin führen. Im Gehorsam des Glaubens kommen sie dem Worte des Propheten nach: Jerusalem, du Predigerin, hebe deine Stimme auf, hebe auf mit Macht, und fürchte dich nicht; sage den Städten Juda: Siehe da ist euer Gott u. s. w. (Jes. 40, 9 f.). Ihre Posaune giebt einen deutlichen Ton; mit ihrem Schwerte führen sie keine Luftstreiche; sie wissen es zu zeigen, wie ihre Waffen mächtig sind vor Gott, zu verstören die Befestigungen; sie verstören die Anschläge und alle Höhe, die sich erhebet wider das Erkenntniss Christi, und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi. Ja es sind protestantische Zeugnisse, diese Predigten, wie unsere lutherischen Väter einst protestirten, eine heilsame Arznei für allen jenen negirenden Protestantismus, inmitten dessen sie sich erheben. Einfältig und gewaltig, ja oft wahrhaft apostolisch entfalten die Predigten das Schriftwort des Textes und sind die eigenste Frucht desselben im weitesten Sinne. Der HErr, welcher hier lauter bekannt wird, erhört die Bitte der theuren Brüder, dass die Leser über dem Lesen die Schreiber gänzlich vergessen möchten und dafür denjenigen finden, der sie suchet und auch verlorene Schafe gern finden möchte. Der Leser wird gezwungen, alles homiletische Richtmass bei Seite zu legen, und stille zu hören, was der HErr redet durch seine Knechte, und dann zu loben und zu beten, dass Er solche Zeugnisse und Zeichen Seiner Gnade nicht wolle vergeblich sein lassen. Er segne die theuren Zeugen mit immer reicherem Maasse des heil. Geistes und mit grossen Siegen unter ihrem Volk, dass auch dort die Kirche des lauteren Wortes und Sacramentes hervorbreche und sich baue trotz aller Samariter, wie wir in unserem Preussenlande allsonntäglich ihn darum anrufen! Indem Referent sich jeder weiteren Bemerkung enthält, muss er doch zur Nachricht das Eine hinufügen, dass die epistolischen Texte in dieser Sammlung nicht immer die allgemein gebräuchlichen Pericopen enthalten, sondern eine etwas abweichende vielleicht landeskirchliche Ordnung befolgen. [W.]

7. Pilgerstab. Ein evangel. Gebetbuch. Zusammengest. von Chr. Fr. Horlbeck, (Schul-Inspector) u. F. Hofmann (Seminar-Inspector). Greiz (Henning) 1854. 424 S. 12. geb. 9 Ngr.

Dies Gebetbuch zerfällt in drei Theile: Gebetswoche, Festzeiten, besondre Fälle (Hausstand, Beicht- und Communiongebete,

Reisegebete u. s. w.), und enthält neben den eigentlichen Gebeten in Poesie und Prosa auch betrachtende Aufmunterungen zum Gebet, — viel Treffliches, manches Mittelmässige. Wenn es übrigens in der Vorrede (S. VI) heisst: Damit du nur Bewährtes wieder findest, haben wir uns des Eigenen enthalten, aus den Schriften der Gottesmänner selbst und aus Starck, Löhe's Saamenkörnern, den Kerngebeten, Morgen- und Abendopfern u. s. w. geschöpft und die ursprüngliche Form unverändert beibehalten, — so ist dies durchaus nicht streng zu nehmen. Wenigstuns haben wir bei der Vergleichung z. B. der Gebete auf S. 151, 197, 239, 245 u. a. mit denen, die sich im Gebetbuch des evangelischen Büchervereines finden, nicht gezweifelt, wo die ursprüngliche Form zu suchen ist. [Di.]

8. Anweisung zum Beten für Mütter und Kinder. Frankf. a. M. (Brönner). 1855. 32 S. 16.

Pfarrern und Taufpathen empfiehlt der Verf. dies Büchlein zu Taufgeschenken, vor Allem aber den Müttern zu fleissigem Gebrauch, dass unsere Kindlein und unser Volk wieder beten lerne. Es genügt trefflich diesem Zwecke, auch und eben schon bei den zartesten Kindern. [G.]

9. (Chr. Göring), Des Christen Morgen- u. Abendsegen auf alle Tage in der Woche, nebst Gebeten. 3e Aufl. Nördl. (Beck) 1854. XIV u. 231 S. kl. Format.

Dies Büchlein ist ein Abdruck der zweiten Abtheilung von des Verf. Täglichem Wandel des Christen, den wir im 1. Hefte 1855 (S. 177) angezeigt haben. [Di.]

10. E. Anders (Sup. in Glogau), Kleine Hausagende oder anspruchslose Anleit. zur segensr. Einricht. u. Abhalt. der tägl. Haus-Andacht. Bresl. (Dülfer). 1854. IV u. 70 S. 8. 5 Ngr.

Der Verf. hat nach dem Vorwort versucht, „aus dem segensvollen und nicht allgemein zugänglichen Strom der Dieffenbachschen Hausagende ein Bächlein abzuleiten, welches sich ohne grossen Anfwand zu verursachen in recht viele Häuser hineinschlängeln und daselbst Segen verbreiten möge.“ An solchem Segen wird es beim Gebrauch des Büchleins nicht fehlen; es giebt für jeden Tag des Kirchenjahres einen Eingangsspruch, ein Lied und eine Schriftlection mit kurzem Summarium, für Sonn- und Festtage noch etwas mehr, z. B. ein kurzes Gebet nach der Epistel. In den beiden Beilagen finden sich 1) einige Lieder, welche im neuen Glogauer Gesangbuch fehlen oder ganz verändert sind, 2) die Geschichte der Zerstörung Jerusalems (aus dem Bielefelder Gesangbuch) für den 10. Sonnt. nach Trin. [Di.]

11. Christl. Hausspiegel oder Unterricht über den Ehe- und

Hausstand. Mit Vorr. von O. Glaubrecht. 2te Ausg. Frankf. a. M. (Heyder) 1854. 85 S. 8. 3³/₄ Ngr.

Ein einfaches, empfehlungswerthes Büchlein! Es enthält ausser einigen Gedichten Züge aus dem Leben des Pfarrers Flattich, dessen dreissig Hausregeln, eine herzliche (testamentliche) Erinnerung und Vermahnung einer im J. 1682 gestorbenen Mutter an ihre Kinder und eine aus Worten der h. Schrift zusammengestellte Haustafel. So will das Büchlein „den heiligen Hausstand an das heilige Gotteswort binden.“ [Di.]

12. Von der weiblichen Einfalt. Von Wilh. Löhe. 2ter Abdruck. Stuttg. (Liesching). 1853. 108 S. 12.

Der Verf. sagt, S. 14: „Es leitet uns oft ein inneres Fühlen und fällt oft ein Licht der Einfalt in die Seele, dass man herausreden und sagen kann: das ist Einfalt oder einfältig. Aber wenn man's nun kurz zusammenfassen und sagen soll, was Einfalt überhaupt sei: da fehlt es, und es hat mir, einem Freunde der Einfalt seit langer Zeit, oft auch gefehlt und wollte mir nicht gelingen, zu sagen, was die heilige Einfalt sei. Auch weiss ich jetzt nicht, ob dir mein Reden genügt.“ Mir wenigstens genügt es nicht; der Titel liess mich etwas anderes erwarten, — ich dachte an eine weniger süssliche, weniger reflectirende, an eine mehr unbefangene, hausbackene, anspruchlose Tugend. „Einfalt“ ist nach meinen Begriffen weder der Gegensatz, noch die „Harmonie“ der „Mannigfaltigkeit,“ sondern etwas aus der Etymologie nicht Erklärbares. Die Löhe'sche „Einfalt“ erinnert nach Ton und Geist stärker an Thomas von Kempis, als an Luther, welcher solche Betrachtungen schwerlich hätte schreiben können. [Str.]

13. Chr. E. K. Göring, Auswanderungs-Segen. Nördl. (Beck). 1854. VIII u. 120 S. Taschenformat.

Dies kleine aber doch reichhaltige Gebetbuch für Auswanderer stellt sich den andern ascetischen Schriften des Verfassers würdig zur Seite, und ist zu wünschen, dass es recht oft die Reise über den Ocean mitmacht. Einige kleine Mängel, die der Rec. bemerkt (vergl. z. B. den schwer verständlichen dritten Vers des Liedes auf S. 9), wird der Auswanderer schon übersehn. [Di.]

14. M. Luthers christl. Lehren auf alle Tage im Jahre. Auserlesene Stellen seiner sämmtl. Schrr. 3e umgearb. A. Hamb. (R. H.). 1855. 492 S. 8. 18 Ngr.

Eine neue Ausgabe dieser trefflichen Auswahl Lutherscher Aussprüche und Auslegungen, welche das Eine, wovon sein Inneres voll war, in verschiedenster Weise darlegen, und, auf alle Jahrestage vertheilt, ein so schönes Substrat stiller täglicher christlichen Meditation bilden können. [G.]

15. Lehren aus des Erasmus Alberus „Buch von der Tu-

gent und Weissheit." Mit Beiträgen zur Biographie des Er. Alberus. Zusammengest. u. herausg. von Dr. Ch. W. Stromberger. Giessen (Ricker) 1854. 8. V u. 45 S.

„Der Herausg. meinte den Männern, welche einen treffenden Spruch im alten Gewande lieben, und denen, die das Lehramt haben, einen kleinen Dienst zu thun, wenn er diejenigen Lehren, welche allgemein genug gehalten sind, um ohne die vorausgehende Fabel verständlich zu sein, zusammenstellte." Ref. theilt diese Meinung, nur nicht über den „kleinen" Dienst. Er hält ihn für einen grossen, der ein sehr sorgsames Lesen dieser kleinen, aber gewichtigen, Schrift verlangt und belohnt. [St.]

16. Joh. Fr. Starck Predigten über die Sonn-, Fest- und Feiertags-Evangelien. Herausg. von einigen Verehrern des Verf.'s und vermehrt mit 134 Liedern und 78 Holzschnitten. 9te Aufl., mit dem Bildn. Starcks. Reutlingen (Rupp u. Baur) 1853. 8. 1 Thlr.

Es ist ein schönes, überaus treffendes Wort, womit der neueste Herausgeber der Starck'schen Evangelienpredigten (die, wenn auch nicht zu der immensen Verbreitung des Gebetbuchs desselben gottseligen Zeugen, des vom Volke κατ' ἐξοχὴν sogenannten „Starcken-Buchs," gelangt, doch auch eine weite Verbreitung gefunden) die besondere Gabe des Seligen charakterisirt; wir wüssten nichts Besseres zu sagen. „Man fragt sich billig," äussert er, „was doch wohl der Grund einer so ganz ungewöhnlichen Theilnahme sey. Starck hat nicht Oetingers Tiefe, noch Arnolds Kraft, nicht Hahns Klarheit, noch Steinhofers Innigkeit; aber aus der Fülle der mannichfaltigen Gaben, die der Herr zum gemeinen Nutzen seines Volks ausgetheilt hat, hat Starck die Gabe der ächten Popularität empfangen. Während jene Männer starke Speise darbieten für Jünglinge und Männer in Christo, die zur Vollkommenheit fahren, so Starck die Milch des göttlichen Worts für die Kinder und Unmündigen des Himmelreichs, aus deren Munde Gott sich ein Lob zubereitet hat." Mit diesen Worten sey mithin die vorliegende neue Ausgabe dieser Evangelienpredigten um so mehr und kräftiger empfohlen, als auch die beigegebenen Lieder zum Theil wenigstens dem nie versiegenden Urborn deutscher geistlicher Liederdichtung angehören (die von Starck selbst verfassten sind allerdings nicht bedeutend [1])), der Druck correct, sauber und gross ist, die angefügten Holzschnitte einen dem Volk nicht unwillkommnen Bilderrahmen darstellen, endlich das Bildniss des Seligen von künstlerischer Ausführung ist. [R.]

[1]) Vergl. E. E. Koch Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 2te Aufl., II, S. 419 ff., der mit gewohntem liebenden Fleiss Alles über Starck zusammengestellt hat.

17. *De Jesu scripturae nucleo et medulla. Magnalia Dei.* Die grossen Thaten Gottes u. s. w., von Valerius Herberger, Prediger u. s. w. 1—4. Theil, das 1. Buch Mose. Neue Aufl. Halle (Fricke) 1854. 652 S. 8.

Es ist ein dankenswerthes Unternehmen, die Arbeiten alter bewährter Knechte Gottes unserer Zeit wieder zugänglich zu machen. Ein Mann, wie der sel. Herberger, sollte nimmer vergessen werden. Wie man auch über Manches in seinen Werken urtheilen möge; wo so Alles den Stempel der Arbeit des Geistes Gottes an dem Schreiber trägt, wo so die ernste Mühe des theologischen Studiums, ja gewissermassen der Schweiss gelehrter Forschung zu Tage tritt: da kann die junge Welt sicherlich von den Alten lernen, und sie soll es gern thun. Selbst das, was darin wunderlich erscheint, ist doch am Ende nichts als die Frucht der unsern Alten eigenthümlichen Sorgfalt, überall in dem Einen zu bleiben, was noth ist; und wenn wir das Resultat solcher Sorgfalt uns auch nicht zu eigen machen können im einzelnen Falle, so kann es doch eine Mahnung sein, aus dem Vielerlei in das Eine uns zu versenken. Der Titel des Werkes sagt, was der sel. Herberger hier im 1. B. Moses gesucht und gefunden habe, seinen lieben HErrn Jesum Christum, was wir daher gleicherweise in dem Buche finden werden. Wir stimmen in den Wunsch des Herausg. ein, dass dies Buch in weiteren Kreisen Segen stiften möge, und befehlen es mit ihm bei seinem neuen Gange durch die Christenheit dem dreieinigen Gotte, dem es zuerst gewidmet wurde. [W.]

18. D. H. Müller's geistl. Erquickstunden, oder 300 Haus- u. Tischandachten. 3ter unveränd. Abdr. Hamb. (R. H.). 1855. VIII u. 408 S. 8. 10 Ngr.

Ein unveränderter, sehr deutlicher und wohlfeiler Abdruck der köstlichen H. Müller'schen Erquickstunden nach der Originalausgabe von 1666, der sich selbst empfehlen wird. Aehnlich sind in derselben Verlagshandlung auch bereits H. Müller's Kreuz-, Buss- und Betschule, Herzensspiegel, Himmlischer Liebeskuss und Geistlicher Dankaltar erschienen. [G.]

19. Thränen- und Trostquelle. Erklärung der Geschichte der grossen Sünderin. Von H. Müller. Rostock (Hirsch) 1854. 467 S. 8.

Dr. H. Müller's Thränen- und Trostquelle od. der Heiland und der Sünder. Herausg. von L. Schmidt (Pastor in Uthmöden). Halle (Fricke). 1855. 518 S. 8.

Die Herausgeber dieses trefflichen Müllerschen Erbauungsbuches, welches in 20 Betrachtungen die Geschichte der grossen Sünderin, Luc. 7, 36 ff. behandelt, haben bei der Redaction verschiedene Grundsätze befolgt. In der an erster Stelle genannten

Ausgabe (besorgt von Herrn Diak. Serrius in Rostock) beschränken sich die Veränderungen darauf, dass überall die gegenwärtig übliche Orthographie angewandt ist und dass die eingestreuten lateinischen Sätze im Texte in der Uebersetzung, unter dem Texte im Original gegeben sind. Die Ausgabe des Herrn P. Schmidt ist nicht nur im Ausdruck modernisirt, sondern hat auch manche Sätze zusammengezogen oder ganz weggelassen, und kann dafür durch den etwas splendideren Druck nicht entschädigen. [Di.]

20. Ph. Dav. Burks Rechtfertigung und Versicherung. In geordn. Ausz. neu herausg. von E. Kern (Cand. d. Theol.). Stuttg. (Steink.). 1854. VIII u. 181 S. 8. 24 Ngr.

Philipp David Burk, Schwiegersohn Bengels († 1770), hat nach dem Vorwort, das auch einen Abriss seines Lebens giebt, ein Werk von 1500 Seiten über die Rechtfertigung geschrieben, das zu seiner Zeit grossen Segen geschaffen hat. Dem Herrn Herausgeber hat es unthunlich geschienen, dies umfangreiche und nichts weniger, als logisch geordnete Werk unverändert herauszugeben; um aber den Segen dieses Werks auch dem heutigen Geschlecht zufliessen zu lassen, hat er einen Auszug veranstaltet und ihn nach einer eigenen, sich aber aus dem Werke ergebenden Disposition in sieben Abschnitten geordnet. Da wir das Originalwerk nicht kennen, können wir das Verhältniss desselben zu diesem Auszuge nicht angeben, müssen uns vielmehr bei der Anzeige an vorliegenden Auszug halten. Das Buch behandelt eine Frage, die für unsre Kirche um so wichtiger geworden ist, seitdem das Tridentinum festgesetzt hat: *Quilibet dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum,* so dass die Gewissheit des Gnadenstandes dort nur in Folge einer besondern göttlichen Offenbarung statuirt wird. Diesem römischen, zugleich schwärmerischen Irrthum gegenüber zeigt Burk: es giebt eine Gewissheit des Gnadenstandes (Abschnitt 4) und zwar wird sie gegeben vom heil. Geist durch das Wort (die Sacramente treten im ganzen Buche mehr zurück). Doch ist dies nur die eine Seite, die Haupttendenz der Schrift ist, das Verhältniss der Rechtfertigung zur Versicherung darzulegen und durch diese Darlegung den angefochtenen Seelen Trost und Stärkung zu gewähren. Dies geschieht besonders im 2. Abschnitt. Nachdem nämlich im ersten der Grund der Rechtfertigung in Gottes Liebe und Gerechtigkeit dargestellt ist, zeigt der zweite, dass die Rechtfertigung im Himmel oder vielmehr im Herzen Gottes geschehe, um des Verdienstes Christi willen, durch welches die Sündenschuld bereits aufgehoben sei, dass aber die Publication dieses *actus forensis* als auf Erden in den Herzen der Menschen gesche-

hend, davon unterschieden werden müsse. Nun könne allerdings (Abschnitt 3) die Rechtfertigung nicht ohne Glauben angeeignet werden, aber dieser Glaube sei wiederum zu unterscheiden von der freudigen und süssen Zuversicht, die im Genuss der Gnade lebt; jener sei eine niedere, diese eine höhere Staffel, jener könne das zufliehende, diese das empfindliche Vertrauen genannt werden. Die übrigen Abschnitte handeln davon, wie man zur Versicherung kommt, von den Merkmalen der Gewissheit und von der Bewahrung der Gnade. Die ganze Schrift enthält viel feine seelsorgerliche Bemerkungen, eröffnet manchen dogmatischen Blick und ist durchwebt mit Citaten aus den Schriften der Reformatoren, lutherischer Dogmatiker und würtembergischer Theologen. Der Herausg. verdient für seine Mühe aufrichtigen Dank. [Di.]

21. Joh. Tob. Kiessling. Nach s. Leb. u. Wirk. dargest. von F. W. Bodemann. Nördl. (Beck). 1855. 172 S.

Das Leben dieses Stillen im Lande (geb. zu Nürnberg am 3. November 1743, gest. daselbst d. 27. Februar 1824) ist zwar von einer dankbaren lieben Hand, welche Blumen der Erinnerung zu pflanzen meisterlich versteht, schon längst der Vergessenheit entzogen worden. Doch hat es der Verf. versuchen wollen, einen neuen Kranz zu winden, dessen einfache Schöne und geistlicher Frühlingsduft recht viele Zionspilger erquicken möge. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. S. F. G. Schneider, Die Psalmen Davids in Kirchen-Liedern für die häusl. Andacht. Breslau (Lucas). 1854. 66 S. 8.

Luthers erstes Lied beginnt mit den Worten: Ein neues Lied wir heben an; dieser Ton schlägt auch in seinen Psalmliedern durch und wir brauchen nur eins derselben herauszugreifen und mit dem entsprechenden Psalme zu vergleichen, z. B. Ein feste Burg mit Ps. 46, um das Neue in Luthers Liede alsbald zu erkennen. Wir meinen auch, so müsse es sein, gleichwie eine textgemässige Predigt etwas anderes ist, als ein Gerede über einen Text. Wir haben deshalb den vorliegenden Liedern, die uns nur als gereimte Umdichtungen der Psalmen entgegentreten, keinen rechten Geschmack abgewinnen können; nur an wenig Stellen findet sich jenes „Neue." Uebrigens lesen sich die Verse recht leicht, matte Stellen (z. B. Schluss von Ps. 1 und Schluss von Ps. 22, v. 6) und Reminiscenzen an Kirchenlieder (z. B. Ps. 3, v. 2; Ps. 7, 1) haben wir nur wenig gefunden. Wie aber der Verf. dazu gekommen ist, diese Lieder schon auf dem Titel als Kirchenlieder zu bezeichnen, ist uns ein Räthsel. — Noch eine beiläufige Bemerkung. Man schilt noch immer auf die unverständlichen Ausdrücke in unsern Kirchenliedern. Wir finden hier gleich

auf der ersten Seite das Wort „bekleiben," ein Wort, das auch Rudelbach, Delitzsch und Göring gebrauchen; wie steht es, ist dies Wort noch nicht verloren gewesen oder beginnt unsre Sprache bereits, sich an der Hand des Kirchenliedes wieder zu bereichern, als thatsächliche Instanz gegen die Streicher? [Di.]

2. Christenfreude in Lied u. Bild. Geistl. Lieder mit Holzschnitten nach Zeichnungen von C. Andreä, L. Richter und J. Schnorr v. Carolsfeld. Leipzig in Comm. bei Wiegand. Lief. I. 1855. gr. 8.

Die erste Lieferung eines auf drei solche berechneten Werks. Sie enthält auf 18 stattlichen Octavblättern eben so viele schöne, meist alte geistliche Lieder über die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte und äussere und innere Hauptmomente des christlichen Lebens, jedes verziert mit einem grossen lieblichen, trefflich gelungenen Holzschnitte; ein gar willkommenes Geschenk für Alt und Jung. [G.]

München und Paris, Düsseldorf und andere Orte haben uns mit Reihen von Bildern und Bildchen beschenkt, bei welchen der evangelische Christ oft erstaunt fragen musste: wann werden unsre Künstler kommen? Endlich scheint es ein wenig zu tagen. Das obige Unternehmen, auf drei Lieferungen berechnet, gibt bis jetzt Holzschnitt und Text zu folgenden Liedern: Wie soll ich dich empfangen; O du fröhliche; O Haupt voll Blut und Wunden; Sei mir tausendmal gegrüsset; Auf auf mein Herz mit Freuden; Mein schönste Zier und Kleinod bist; Kommt Kinder lasst uns gehen; Thut mir auf die schöne Pforte; Ach Gott ich falle dir zu Fusse; Selig sind die geistlich Armen; Früh am morgen Jesus gehet (Morgenlied aus dem Unverfälschten Liedersegen 1851); Der Mond ist aufgegangen; Befiehl du deine Wege; Gib dich zufrieden und sei stille; Wohl einem Haus da Jesus Christ; Ich heb mein Augen sehnlich auf; In Gottes Namen fahren wir; Bist du gleich ferne von Bekannten; Was ist doch das ein holdes Kind. Künstlerisch wäre wol lohnender gewesen, mit: Ein neues Lied wir heben an; Nun freut euch lieben Christen gmein; Vom Himmel hoch da komm ich her; Ein feste Burg ist unser Gott; Sie ist mir lieb die werthe Magd; Erhalt uns HERR bei deinem Wort; Verleih uns Frieden gnädiglich; Gib unsern Fürsten und aller Obrigkeit; Wie schön leuchtet der Morgenstern; Wachet auf ruft uns die Stimme — den Anfang zu machen. Freuen wir uns aber doch der lieblichen Erscheinung und unterlassen wir nicht, die edle Kunst in allen Kreisen zur Anerkennung zu bringen. [St.]

3. Luther-Lieder Nr. 1. Ein neues Lied wir heben an. Von D. M. Luther. Karlsruhe (Gutsch) 1855. 8. 1 Kr. oder 5 Pfenn.

Wer hat es eigentlich vertragen können, dass man von Rom her, jüngst noch durch den Mund einer abtrünnigen evangelischen Tochter (Ida Hahn-Hahn) zu Mainz, in die Welt posaunte, die evangelische Kirche habe keine Märtyrer?! Und doch — haben es nicht blos unsre Salons vertragen, sondern auch unsre Kirchen. Während unsre Väter auch am Tage der Enthauptung Johannes des Täufers das neue, das Geburtstagslied unsrer singenden Kirche anhoben, haben wir nicht einmal am 1. Juli es gesungen und in der Predigt die Saat der Märtyrer Christi, unser Kirchenlied, ausgestreut. Nicht einmal unsre Schullehrerseminare — Ref. kennt nur Eine Ausnahme — haben dieses Lied gesäet. Auch die Konfirmanden, wie die Schüler in Stadt und Land, hat man von ihm abstrahiren lehren. Um so verdienstlicher ist obige Gabe, die jedem Ortspfarrer für Kirche und Schule das Mittel an die Hand gibt, der Liedernoth ein Ende zu machen. S. 1—4 wird die Geschichte der Märtyrer Christi und das Sendschreiben Lutheri mitgetheilt, S. 5—8 das Lied mit der Singweise. Wer sich an Traktat-inneren Missions-Gesellen-Gustav Adolphs-Bücher- und ähnlichen Vereinen oder an liturgischen Gottesdiensten betheiligt, möge sich diese Gabe ans Volk bestens empfohlen sein lassen. Denn von diesem Liede aus beginnt naturgemäss die Zukunft besserer Tage unsers geplünderten und ausgezogenen Volkes. Und wer an der s. g. Gesangbuchsnoth leidet, der singe nur das neue Lied und setze es in sein Gosangbuch: dann hat auch diese Noth ein Ende und ist wenigstens das Aergerniss gehoben, dass eine Kirche Märtyrer hat und ein Kirchenlied dazu, ja diesen Märtyrern ihr ganzes Kirchenlied verdankt, und sie dennoch in grauenvoller Verarmung ihres eigenen Geburtstages sogar äusserlich, vor aller Welt Augen, vergessen lernt. Dass es hierin anders, ganz anders, werde, sei das Bestreben jedes Evangelischen in seinem Kreise. Obige Gabe bietet ein wohlfeiles Mittel dazu. Dem unbekannten Herausg. ist auch noch dafür zu danken, dass er Vers 9 das Wort: türn erhalten hat. Nur würden wir wünschen, es nicht durch: dürfen, sondern: sich unterstehen oder erdreisten erklärt zu finden. [St.]

4. Vollständ. Marburger GB., worinnen über 600 Psalmen und Lieder Herrn Dr. M. Luthers und anderer berühmter Lehrer der Kirche. Neuer Abdr. Frankf. a. M. (Brönner) 1854. 8.

Herausgeber und Verleger dieses Abdrucks eines auch für die hymnologische Betrachtung durch manche Eigenthümlichkeiten, z. B. bei: Verzage nicht u. s. w. sehr anziehenden Gesangbuchs haben den Gemeinden in Deutschland und Ungarn, die das Marburger GB. bei sich einführten, einen grossen Dienst geleistet, der hoffentlich nicht zu spät kommt. Hinzugefügt sind Nachrichten

über die Sänger und eine alphabetische Erklärung alter und fremder Ausdrücke. Zu grösserer Deutlichkeit hat man „nach der guten Weise unserer Väter“ und übereinstimmend mit Grimm u. s. w. blos die Anfangsbuchstaben der Zeilen, so wie die Namen, die wahren „Hauptwörter,“ gross geschrieben. Dies dient zugleich zur Vereinfachung des Schreibunterrichts und ist von nicht geringem Einfluss auf das leichtere Lernen der Lieder. Die Hauptzierde des Marburger GB. ist aber die goldne Treue. Die Lieder des evangelischen Volkes sind weder reformirt ausgefeilt noch römisch redigirt. Darum lässt sich das Buch allen Freunden einer singenden evangelischen Kirche und namentlich den Gemeinden in Hessen, Nassau und der Pfalz, die es früher zu besitzen das Glück gehabt, als „Tröster, Wecker und Warner“ empfehlen und von Herzen wünschen, dass die Evangelischen in Ungarn sich das Buch nicht nehmen lassen. Dass die Gustav Adolphvereine das angeführte Verzage nicht u. s. w. einübten, möchte an der Zeit sein. [St.]

5. J. P. Kindler (Pf. in Nürnberg), Hülfsbuch zum Gesangbuche für die ev. luth. Kirche in Bayern. Nördling. (Beck) 1855. 192 S. 8.

Ein mit grosser Genauigkeit gearbeitetes Schriftchen, welches zumal den Bayern willkommen sein wird. Es enthält 1) einen kurzen Abriss vom Entwicklungsgange des deutschen evangelischen Kirchenliedes, 2) ein Versregister, 3) ein Register über die Sonn- und Feiertagslieder auf die kirchlichen Perikopen, 4) ein Melodienregister und 5) ein Register über den Inhalt der Lieder, alphabetisch geordnet, z. B. Abend, Abendmahl, Advent u. s. w. Zu erinnern wüssten wir nichts, als etwa dieses: Wie ist doch der Verf. dazu gekommen, S. 36 zu schreiben, die Lieder von den Schülern der Reformatoren seien im allgemeinen mehr trocken und lehrhaft, und zu dieser Behauptung in der Anmerkung Luthers bekannten Vers zu citiren: Viel falscher Meister itzt Lieder dichten? [Di.]

6. Harfe u. Leyer. Jahrbuch lyrischer Originalien, herausg. von L. Grote. 2. Jahrg. Hann. (Rümpler). 1855. XI u. 340 S. 16.

45 Sänger unsrer Zeit, evangelischen und päbstlichen Glaubens, der sel. Barthel voran, spielen in diesem Jahrgang. Obgleich sie kein Kirchenlied aufspielen, wird niemand sie überhören dürfen, dem daran liegt, die eigensten Töne der Zeit zu hören. Am deutlichsten treten drei Spielarten hervor. Noch nicht verklungen sind die romantischen Töne, z. B. S. 17. 36. Dort wird Maria entmenscht und zu einem unchristlichen, unmenschlichem wie ungöttlichem Monstrum, welches nicht mehr Gegenstand christlicher Kunst bleibt. Die Sängerin des Magnificat hätte mit

der ganzen Christenheit Nun freut euch lieben Christen gmein V. 2—5 anstimmen können: dort wird sie zu einer Figur, deren „Spiegel kein Makel," deren „Inneres keiner Sünde Fluch" getroffen, zu einer gut päbstlichen, aber übel poetischen Figur, die weder Gott, noch Engel, noch Mensch ist, sondern ein Gespenst im rhetorischen Leichentuch. Einer gesunden Prosa, etwa D. M. Luthers über den Ehestand, bedürften auch „S. Gertrudens Minne" (S. 36) und ihr Ritter Kuno. Wie man erwarten wird, reimt sich Anderes in Wiederholungen eben so abgenutzter und nachgerade langweiliger Bespiegelungen des Ich hin. Vorklänge eines neuen, schöneren, Tages begegnen uns aber S. 144 (Waldensische Märtyrer): So brennt auf dem Altar, S. 216: So singt wie unsre Väter, S. 295: In Magdeburg u. s. w. und in anderen Liedern, die den Anbruch eines Neuen verkünden und den Herausgeber für die aufgewendeten Mühen reichlich ergetzen werden. Die von selber einleuchtende Wichtigkeit der jeweiligen Harfe und Leyer für die Erkenntniss einer gegebenen Zeit überhebt uns einer weiteren Empfehlung. Mögen nur Alle, die es angeht, für Verbreitung derselben sorgen und damit zugleich die Fortsetzung eines Unternehmens sicher stellen, welches auf alle Fälle Licht und Schatten unsers Tages wieder spiegelt, ja zum Theil auch die Morgenröthe des kommenden. [St.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie, Geschichte, Geographie, Biographie, Vermischtes.)

1. Betrachtungen über den physischen Weltbau, mit Bezieh. auf die organischen, moralischen und unsichtbaren Ordn. der Welt. Von Prof. Eschenmayer. Heilbr. (Scheurlen) 1852. 8. 12 Ngr.

„Dass wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen," dass aber gerade das, was unser Glaubensauge vom Mutterleibe der Offenbarung aus, in welchem wir mit allen Erlösten umhüllt liegen, unendlich Mehr ist, als was alle Welten in ihrer Gesammtheit zu geben vermögen (denn wer Christum siehet, der siehet den Vater, ja der Vater und der Sohn kommen zu ihm und machen Wohnung bei ihm), sind zwei sich ergänzende, uns und den überschwenglichen Schatz, den wir in irdischen Gefässen tragen, gleich bewahrende Wahrheiten, die eine die Probe der andern. Was jenseits liegt, gehört zum Reich der Possibilitäten, die ja vor Gott Realitäten seyn können, aber uns jedenfalls als solche nicht werden aufgeschlossen werden, bis wir ihn sehen wie er ist. Die Wegeleuchte der heiligen Schrift und wie weit sie uns leuchtet, ist uns im dermaligen Zustande eben genug. — Zu solchen Gedanken fordert uns die vorliegende Schrift eines treuen Knechts Jesu Christi auf, der jetzt, so viel wir wissen,

zu seiner Freude eingegangen ist; und wenn derselbe in dieser Schrift gerade dies Reich der Possibilitäten apologetisch als ein höchst reales darzustellen strebt — eine Ordnung nämlich, die sich im Bau der Sphären, in den Typen des Lebens, in den Geschichten der Sphärenbewohner verwirklicht, also „dass jede Sphäre ihr Pensum erhalten, die sie in ihrer Geschichte ausführen soll“ — so weilen wir doch lieber bei der Wahrnehmung, wozu uns eine Reihe von Schriften von seiner Hand seit seinem „Uebergange der Philosophie in die Nichtphilosophie“ (1803) berechtigt, dass nämlich bei aller Ausbreitung des Wissens, des problematischen wie des wirklichen, sein Höchstes doch blieb, als demüthiger Jünger zu den Füssen Jesu Christi, des einigen Meisters, zu sitzen. Und weil dieser Geist des Glaubens und Zeugnisses auch in dieser Schrift Raum gemacht hat, so nehmen wir dieselbe als eine theure Reliquie entgegen. — Eschenmayers Gedanken über die Geistererscheinungen und den Hades sind von früherher bekannt; man findet sie hier in dem letzten Abschnitte „von der unsichtbaren Ordnung“ zusammengestellt. [R.]

2. Die Territorien in Bezug auf ihre Entwickelung von Dr. Georg Landau. Hamb. (Perthes). 1854.

Im J. 1846 bildete sich bekanntlich auf der Germanistenversammlung zu Frankfurt ein Verein deutscher Geschichtsforscher. Als nächste Aufgabe stellte dieser u. a. die Aufstellung eines Verzeichnisses sämmtlicher deutscher Ortsnamen. Im folgenden Jahre erklärte sich Dr. Landau (Allgem. Zeitung. Beilage Nr. 196) gegen diesen Vorschlag mit der Behauptung, dass vor Allem eine übersichtliche Darlegung der ältesten deutschen Territorialverhältnisse wünschenswerth erscheine, dass mit einem Worte Hand an eine Gau-Geographie gelegt werden müsse. Er selbst gab damals schon Hinweisungen auf die Quellen (Markbeschreibungen, Diözesanregister, Wildbannsprivilegien) und fand das Hauptmotiv in der Fortdauer alter Markscheiden, oft in bewunderungswürdiger Genauigkeit, bis auf den heutigen Tag, so wie er eben den Weg von vorliegendem Bestande rückwärts zum Anfänglichen, also den Weg stromaufwärts eingeschlagen wissen wollte. Zugleich erbot er sich damals, eine Probearbeit auszuführen, um die Ausführbarkeit praktisch darzulegen.

Vorliegenden Band haben wir als das versprochene Werk anzusehen. In sechs Abschnitten des ersten Buches finden wir behandelt: die Flurverfassung, die Hofverfassung, die Marken, die Theilung des Volkes in Stämme, die Vorstände des Volkes, die Auflösung der Gauverbände. Der erste Abschnitt ist der umfangreichste, denn darauf basirt der Verfasser eben den ganzen Ausbau der Marken. Der Markenverband einerseits, der Beweis für die Ausbreitung eines autochthonen Slaventhums in Deutschland

andrerseits werden allein schon nicht verfehlen, den auf den Grundlagen eines ausserordentlichen wissenschaftlichen Apparates und reicher archivarischer Schätze stehenden, mit eigenthümlich frischem, natürlichem Blick geführten Untersuchungen über Entstehung und Umfang ältester Territorien — die besondre Aufmerksamkeit von Seiten deutscher Archäologie und Geschichte zuzuwenden.

Der Verf. wendet seine Principien wie auf die Reconstruction der politischen, so auf die der kirchlichen Territorien an, und zeigt, wie diese in ihrem späteren Organismus sich ganz und gar an die vorgefundenen politischen Gliederungen lehnten, in vollständiger Symmetrie mit ihnen sich ausbauend. Dies wird bis ins Einzelnste hinein an einem Beispiele nachgewiesen.

Nächst diesen Ausführungen dürfte uns für die Geschichte der Pflanzung der Kirche in Deutschland das am lebhaftesten ansprechen, was der Verf. über den Punkt der Bonifazius-Eiche argumentirt. Man war bekanntlich der Meinung, dass man ihren Standort in der Flur von Geismar zu suchen habe, und hat Spuren alter Umwallung — ich glaube auf waldeckschem Grunde — für den Grund der an der Stelle der gefallnen Eiche errichteten Kapelle gehalten. Landau thut, nach seiner Ansicht vom *pagus*, dar, dass das heutige Fritzlar zur Dorfmark von Geismar gehört, — dass an der Stelle der St. Peters-Kirche zu Fritzlar die Bonifazius-Eiche gestanden haben müsse, dass es durch die offene Lage von Fritzlar im Vergleich zum benachbarten Büraberge erklärlich sei, dass anfangs hier und später erst zu Fritzlar der bischöfliche Sitz gewesen. Ich weiss nicht, welches Gewicht der Verf. auf die Nachrichten in *Annal. Fuldens. Enhard.* legt, aber in der That, wenn man ihm darin Recht geben muss, dass es unerklärlich sei, wie ein solch wichtiger Punkt, wie die erste Bonifazius-Kapelle gewesen sein muss, diese eminente Würde habe verlieren können, an das heutige Fritzlar habe abtreten können: so wird man sich gedrungen fühlen, beizustimmen, dass die heutige St. Peters-Kirche zu Fritzlar den Punkt bezeichne, wo die Donner-Eiche fiel, wo das Münster entstand, um das eine Stadt allmählig sich anbaute. Wenn jener Mönch zu Fulda, der (vgl. *Pertz V*) bis 838 erzählt, von der „*basilica in loco, qui vocatur Friteslar, quam sanctus Bonifacius martir olim dedicans, prophetico spiritu nunquam igne cremendam esse praedixit*," solches Wunder der Rettung erzählen kann, so ist rein undenkbar, annehmen zu wollen, dass damals schon eine am Orte jener Eiche erbaute Kapelle in den Hintergrund getreten sein sollte, und man hat nur einen neuen Beweis für des Verfassers Argumentation in Händen. [Ro.]

3. Dr. Fr. Liebetrut (ev. Pfarrer), Reise nach dem Morgenlande, insonderh. nach Jerusalem u. dem heil. Lande.

Hamb. (R. H.). 1854. 2 Bände. XII u. 328 u. 272 S. in kl. 8. 1 Thlr. 22½ Ngr.

Die neuere Zeit hat uns viele und treffliche Reisebeschreibungen der bezeichneten Art gebracht. Wir erinnern nur an die von Schubert, Strauss, Graul, Plitt u. and. Dennoch darf die vorliegende nicht blos herzlich willkommen geheissen werden, sondern sie kommt durch die Einfachheit und Treue, wie doch zugleich Schönheit der Darstellung, durch die schlicht christliche Innigkeit und Wärme und durch das bescheidene Zurücktreten der Persönlichkeit des Verfassers selbst vorzugsweise dem Bedürfnisse entgegen, welches wenigstens so die geweihtesten Stätten der Erde zu besuchen verlangt, und Ref. — so wenig er speciell mit der nur so allgemein evangelischen Haltung des befreundeten Verfassers, und darum z. B. mit der so voll-preussischen Genugthuung über das protestantische Bisthum Jerusalem sympathisirt — bekennt offen, dass ihm diese die liebste von allen geworden ist. Vom 5. August (und zwar, wie man seltsamerweise erst ganz am Ende des Buchs erfährt, des J. 1851) an bis in den März 1852 dauerte diese Reise; und wenn dann bei dem vorliegenden Buche das Ziel des Verfassers war, „das Land, welches Gott der Herr wie kein anderes zum Schauplatz seiner Offenbarungen gebaut, wie es als Spiegel und Siegel dieser Offenbarungen aus der Vorzeit in die Gegenwart und Zukunft schaut, vor Auge und Gemüth des Lesers hinzustellen; ihn durch Mitanschauung des hehren Schauplatzes der heil. Geschichte lebendiger in diese einzuführen, und so am Genuss und Segen der Reise Theil nehmen zu lassen," so hat er dies Ziel allerdings erreicht. Dass er dabei in die Zeichnung der denkwürdigsten Stätten zugleich die Spiegelbilder ihrer Geschichte fallen liess, ist ihm nur zu danken, so wie es sich auch von selbst versteht, dass auch die übrige Reise des Verf. durch die Türkei, Syrien, Aegypten u. s. w. viel überaus Interessantes darbietet. Schöne Ansichten von Bethlehem und Jerusalem, ein Grundriss des letzteren und eine Karte des heil. Landes, so wie zuletzt ein dankeswerther Anhang über die Einrichtung und die Kosten einer solchen Reise, sind dem Ganzen beigegeben. Wahrhaft aus der Seele des Ref. endlich spricht der Vf., wenn er Bd. II. S. 112 bei Erwähnung des Gebrauchs evangelischer Pilger, in besonderen Flaschen von dem Wasser des Jordan mitzunehmen, sagt: „Gewiss mag ein Becher Jordanwasser, wie eine Hand voll Erde vom Oelberg u. s. w., eine angenehme Erinnerung an die bedeutsamste aller Reisen seyn. Wenn aber jenes Wasser auch nur mit einer unbestimmten Vorliebe bei der Taufe angewendet wird, so erscheint dies, gegenüber dem allerseligsten Sacrament, immer als eine bedenkliche Spielerei. Dieses Sacrament in seiner göttlichen Hoheit und Würde aufgefasst verschmäht

es entschieden, in dem Putz solcher Aeusserlichkeiten zu erscheinen. Wie der gesunde evangelische Christ bei der Feier des h. Abendmahls in dem Nebengedanken, dass ihm der h. Leib und Blut des Herrn als Brod und Wein dargeboten werde etwa aus Mehl und Trauben vom Oelberg, nur etwas Störendes finden würde: wird sich dies wesentlich auch bei der Anwendung von Jordanwasser bei der Taufe bezeugen müssen. Hüten wir uns doch im Angesicht der allerheiligsten Realitäten vor Spielereien!" [G.]

4. B. Brandis, Das Leben des Sir Thomas Fowell Buxton, nach dem Englischen deutsch bearb. Hamb. (R. H.). 1855. 381 S. 18 Ngr.

Eine deutsche Bearbeitung (und zwar bereits die zweite) der *Memoirs of Sir Thom. Fow. Buxton ed. by his son Charl. Buxton Esq. 2. ed. Lond.* 1849. Das Leben des ehrwürdigen Buxton (geb. 1. April 1786, gest. 19. Februar 1845) — eines innig gottesfürchtigen anglicanischen, bezugsweise der Quäkergemeinschaft holden Christen, eines nahen Anverwandten der Mistr. Fry, eines der Hauptbeförderer der Befreiung der Sclaven, dessen Statue neben der eines Wilberforce in der Westminsterabtei steht — in und ausser dem Parlament, in seinem Briefwechsel, auf seinen Reisen und Erholungen u. s. w. enthält des Lehrreichen und Anziehenden so Viel, dass seine erneute Vorführung nur dankbar begrüsst werden kann. Es ist ein sprechendes Denkmal innigster Durchdringung von Glauben und Leben, von Beten und Arbeiten, und nur mit tiefer Rührung können wir insbesondere das rastlose energische und gesegnete Wirken des Vollendeten für die herabgewürdigtste Menschenclasse verfolgen, so wie auch seine Arbeit für die Verbesserung der Zustände der Eingebornen von Südafrika, namentlich auch mittels der Nigerexpedition, für die Verbesserung der Gefängnisse u. s. w., seine Schilderung der in Rom und Italien von ihm gemachten interessanten (auch bei Paps. Gregor XVI) und [illegible] Erfahrungen u. s. w. unsere lebendigste Theilnahme ansprechen. Es ist ja allerdings das Leben eines Engländers, die Darstellung ist aber von englischen Schwerfälligkeiten und Langweiligkeiten ganz frei. [G.]

5. [illegible] Eine wahre [illegible]geschichte aus dem [illegible]. [illegible] 63 S. 5 Ngr. [illegible]

[illegible] an Leib und Seele ent-

gegengingen, ihnen Vater und Mutter zu seyn und sie gleich den eigenen aufzuziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn." Wie dies geschehen, dies berichtet einfach und volksthümlich diese wahre Dorfgeschichte und gleichsam Familienchronik, die uns als eine ächte Perle, als ein köstlicher Edelstein erscheint in der zur Zeit schon so weiten einschlägigen Literatur; ein Büchlein, wie kaum ein anderes, und sicher wie keines von gleich geringem Umfange und Preise, eine der anziehendsten, lieblichsten und geistlich erwecklichsten Gaben, die der theure unbekannte Verf. nur geben und die grosse christliche Gemeine dieser Zeit nur empfangen konnte. [G.]

6. W. Redenbacher, Der Maronite. Eine Erzähl. auf geschichtl. Grundlage. Greiz (Henning). 1855. 191 S. 8. 12 Ngr.

Die hier einfach (mitunter selbst allzu einfach; nicht ohne Verstösse, wie S. 3 hinsichtlich der Drusen) erzählte Geschichte eines christlichen, später zum Islam abgefallenen, endlich aber doch als Märtyrer gestorbenen Maroniten des 18. Jahrhunderts beruht ganz auf geschichtlicher Grundlage, und auch alle sonst reichlich eingewobenen Züge sind treu historisch. Das Ganze ist eine durchaus aus dem Leben gegriffene Darstellung der Greuel, denen die Christen auf türkischem Gebiete ausgesetzt waren und sind, welche ihre tief erschütternde Wirkung nicht verfehlen kann, ja dann selbst noch weniger verfehlt haben würde, wenn der Verfasser diese seine directe Absicht weniger offen proclamirt hätte. Aus innigster Ueberzeugung empfehlen wir die schlichte eben so anziehende, als lehrhafte Erzählung jedwedem, und mit vollster Zuversicht erflehen, verkünden und preisen auch wir das durch die Jahrhunderte der Geschichte provocirte Gericht über den Islam, obschon wir die dies niederschreibende Feder nicht in russische Tinte zu tauchen vermögen, und nicht zweifeln, das Gericht, welches der Gott der Geschichte vollziehen wird, werde ein noch ganz anderes seyn, als wie es eine obstinate Politik dictiren will. Auch selbst der bitterste Gegner hat Anspruch auf Recht und Gerechtigkeit, und es sind nicht Gottes Wege, die dies Princip verkehren. Fürwahr denn, das äussere Gericht bricht dermalen schon über den Islam ein; aber auch das ist ein Gericht, ein inneres Gericht, dem in dieser geisterverwirrenden Zeit die hitzigsten seiner Feinde verfallen sind. [G.]

7. K. H. Caspari, Erzählungen für das deutsche Volk. Sammel-Ausgabe. Mit e. Stahlstich und Musikbeilagen. Stuttg. (Steinkopf). 1855. 416 S. 8. 27 Ngr.

Eine Reihe nach geschichtlichem Inhalt und Form vortrefflicher Erzählungen und Sagen (auf Grund von Familientradition,

Gerichtsacten, Kirchenbuch und Chronik), welche bisher einzeln ihren Weg in die Welt gesucht und reichlich gefunden haben, und hier, schwesterlich zu Einem Bande geeint und äusserlich noch zierlicher ausgestattet, denselben Weg gehen, um auch so wieder offene Thüren und Herzen zu finden. Dass ihnen dies noch reichlicher als zuvor gelinge, ist im Interesse aller Leser, denen so köstlich kernhafte Nahrung noth thut oder doch lieb ist, aufs angelegentlichste zu wünschen und zuversichtlich zu erarten. [G.]

8. Erzählungen von der Verfasserin von „Martha die Stiefmutter," „Tagebuch eines armen Fräuleins" u. s. w. Hft. 3. 4. Halle (Mühlmann). 1854. 259 S.

Acht Erzählungen von der bekannten trefflichen Erzählerin, darunter mindestens die Hälfte lieblich und erwecklich für Jung und Alt, wie nur irgend andere. Die Geschichte zweier Tannenbäume jedoch scheint uns nicht den rechten Ton getroffen zu haben, und an den Darstellungen Christfrieds auf der Universität und als Hauslehrers, so Schönes und Treffendes auch sie im Einzelnen enthalten, haben wir wahren Geschmack zu finden nicht vermocht, so wenig als an dem Conservativismus der sonst liebenswürdigen Damen im „Baregekleid." [G.]

9. Benoni. Eine Erzählung für Christenkinder. Vom Verf. des „Armen Heinrich." Stuttg. (Steinkopf). 1855. 141 S. 16. 5 Ngr.

Eine ungeheure Masse erzählender Stoff, mehr neben einander gehäuft, als in einander gewoben, der am Ende aber doch einige gute Ausbeute bringt. Wir wollen nicht in Abrede stellen, dass auch dergleichen unter Christenkindern ein Publicum finden kann, obwohl es unser Geschmack nicht ist. [G.]

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Zur Erklärung des johanneischen Evangeliums.

Zugleich eine Verantwortung und Anklage wider D. Rudolph Stier.

Von

Dr. Ernst Luthardt,

Lic. u. a. o. Prof. d. Theol. zu Marburg.

Dass Stier um die Erklärung der Schrift sich wesentliche Verdienste erworben, muss ihm auch sein entschiedenster Gegner zugestehen. Dass ihn einzelne Commentatoren des N. Testaments, wie z. B. Meyer, völlig ignoriren, ist daher ein Unrecht, dessen ich mich nicht schuldig machen wollte. Ich habe ihn desshalb in meiner Auslegung des johanneischen Evangeliums fleissig berücksichtigt, um ihm damit die Ehre zu erweisen, die ihm gebührt. — Aber dass auf der andern Seite Stier mit seinen Gegnern nicht zum säuberlichsten verfährt, ist nicht minder eine bekannte Sache und ein wiederholt gegen ihn erhobener Vorwurf. Darauf muss man also bei ihm von vornherein gefasst sein. Das hat auch weiter nichts auf sich. Aber ein anderes Ding ist es, wenn er die wissenschaftliche Sittlichkeit seines Gegners angreift. In diesem Falle befinde ich mich ihm gegenüber. Es ist eine wunderliche Stellung, welche Stier in seiner neuen Auflage der Reden Jesu nach Johannes (Bd. IV — VI seiner „Reden Jesu") zu meinem Buche einnimmt. Zuerst ist es ihm ein „höchst erfreuliches Werk" (IV, p. XXV), ein „treffliches" und „bedeutsames Werk" (IV, 526); allmählich aber findet er, dass „der junge Docent" besser gethan hätte, zuerst „Prediger" zu werden (V, 215), dass er „etwas zu früh sich an Johannes gewagt" hat (V, 341), dass er als eifriger Lutheraner es fast für seine Pflicht zu halten scheint einem Manne wie ihm fleissig Abstand zu halten (V, 31) u. s. w. Man sieht, es hat sich im Verlaufe eine nicht geringe Verstimmung bei ihm eingestellt. Ich erlaube mir zu muthmassen, dass daran nicht mein Buch die Schuld trägt, sondern die Gereiztheit gegen das Lutherthum überhaupt, welche in der Zwischenzeit bei ihm Platz gegriffen. Davon nun auch meinen Theil abzubekommen, könnte ich mir ganz gern gefallen lassen.

Auch das Andere, dass ich manchmal einer „gar zu buchstäblichen Strenge“ huldige (V, 28), oder „vor geistlichem Vollsinn Scheu habe“ (V, 173), und was dem ähnlich ist, erlaube ich mir, aus seinem Munde als Lob hinzunehmen. Aber anders steht die Sache, wenn er mir zu wiederholten Malen vorwirft, dass ich ihn missverstanden aus flüchtiger Lesung — welchen Vorwurf er nicht weniger als zwölfmal gegen mich erhebt. Das ist ein sittlicher Vorwurf, hiegegen muss ich mich wider ihn verantworten. Und dass er solchen Vorwurf unwahrer und ungerechter Weise erhoben, das ist meine Anklage wider ihn.

Um aber diesem Handel die Gestalt eines blos persönlichen zu nehmen, in welcher er Niemanden behagt noch frommt, sei es mir verstattet, überhaupt eine Reihe von erheblicheren Differenzen der Erklärung des joh. Evangeliums, welche zwischen ihm und mir obwalten, zu besprechen und dadurch, wo möglich, einen Beitrag zur Auslegung dieses Evangeliums zu geben.

Stier hat mit Recht bemerkt, dass sich Cap. 3 durch *ἄνθρωπος* an das vorhergehende anschliesse. Während jener das Moment des Menschen betonte, habe ich das des Einzelnen hervorheben zu müssen geglaubt. Aber Nikod. wird zwar als ein Einzelner aus dem Collektivbegriff des Menschen herausgehoben, allein eben doch als ein Mensch, von dem also auch gilt, dass Jesus wusste, was in ihm sei (2, 25). In diesem Sinne muss ich meine Erklärung modificiren.

Bei Gelegenheit der Besprechung des nächtlichen Kommens des Nicodemus kommt Stier S. 8 Anm. auf die Stelle 7, 50 zu sprechen und vertheidigt hier *νυκτὸς*, und wie scheint *τὸ πρῶτον* dazu; das blosse *πρότερον* sei ihm nicht klar. Aber dass „das bei Nacht kommen ein stehendes Prädikat für Nikod. in unserm Evang. werde,“ wie Stier mit Baumgarten-Crusius' Worten sagt, ist blosse Voraussetzung. Der vierte Evangelist hat keine solche stehenden Prädikate; sondern bei ihm ist jede einzelne Notiz durch den Zusammenhang motivirt. 19, 39 nun ist der Gegensatz offenbar und bedarf keines Nachweises; durch diesen sind demnach die betreffenden Worte begründet. Anders ist es 7, 50. Hier findet noch kein so offenes Hervortreten und Parteinehmen für Jesus Statt, aber doch bereits eine Erklärung zu seinen Gunsten in so weit, dass sie Veranlassung zu jenen höhnenden Worten wurde, welche wir 7, 52 lesen. Da schickte sich's also wohl, dass der Evangelist das Auftreten des Nikod. nicht in Gegensatz stellte zum nächtlichen Kommen — denn es war noch kein entschiedener Gegensatz —, wohl aber

durch dasselbe erklärte, also als Wirkung dieses Besuchs bezeichnete. Da hatte nun aber *νυκτός* keine Statt; wohl aber *πρότερον*; denn nicht die Erinnerung daran, dass er zur Nachtzeit, wohl aber die, dass er früher Jesum aufgesucht, ist dienlich, dieses Auftreten des Nikod. zu erklären. Damit stimmen nun auch die Handschriften. Denn *νυκτός* ist jedenfalls erklärender Zusatz. *πρότερον* aber werden Meyer und Tischendorf mit Unrecht weggelassen haben. Denn abgesehen davon, dass es durch *B* empfohlen ist, ist auch zwar *τὸ πρῶτον* aus 19, 39 erklärlich, nicht aber *πρότερον*.

Wenn Stier meine Bemerkung zu *ἰδεῖν* 3, 3, dass die Erfahrung des Gottesreichs mit *ἰδεῖν* ausgedrückt sei, weil Nikod. in den Wundern den Reichsanfang schon geschaut zu haben meine, in seine Auslegung umdeutet: nicht einmal sehen — so ist das doch zweierlei. Der Ton liegt nach der ersten Erklärung in der Negation, nach Stier in *ἰδεῖν*. Wenn aber jener Gegensatz richtig ist, so muss der Ton in der Negation ruhen; und so nimmt sie denn auch die erste Stelle im Satze ein.

Der Plural, in welchem Jesus 3, 11 zu Nikodemus redet, soll den Täufer nicht einschliessen können, weil „eine solche Zusammenstellung mit einem irdischen Menschen, wie hier mit Joh. d. T. sich finden soll, beispiellos wäre in allen Reden Jesu“ (IV, 57). Aber nimmt sich nicht z. B. Matth. 11, 16—19 Jesus ganz entschieden mit dem Täufer zusammen, und zwar nicht blos „in äusserlichen Beziehungen,“ sondern sofern in Beiden Gottes Heilsrath dem damaligen Israel kund geworden ist? Freilich nimmt Stier auf dieses Beispiel an der Stelle, wo er von dem Gebrauch desjenigen Wir Jesu spricht, in welchem er sich mit Andern zusammen nimmt, III. S. 30 zu Marc. 9, 40 (— es steht mir von diesem Theil nur die erste Auflage zu Gebote —), keine Rücksicht. Es handelt sich ja nicht um materiale Gleichheit der Verkündigung Beider, sondern um die glaubenswürdige göttliche Gewissheit. Denn, wie der Plural *λαμβάνετε* zeigt, nicht blos für Nikod. gilt dies Wort, sondern für Israel überhaupt. Jesus fasst sich also mit Joh. zusammen, sofern Beide dem Israel damaliger Zeit den Heilsrath Gottes zu verkündigen hatten. Beide aber reden was sie wissen, und zeugen was sie gesehen haben; denn es ist das Zeugniss des Täufers vom Christ und vom Geist der neuen Zeit gemeint, welches er auf Grund der Erfahrung bei Jesu Taufe ablegte. Stier meint (S. 59), Jesu *οἴδαμεν* stehe dem *οἴδαμεν* des Nikod. „ironisch“ gegenüber: „Bei mir heisst es: Wir wissen —; Wir sind der rechte Lehrer.“ Es

wird Stier leichter als mir, Ironie in Jesu Worten zu finden. Hier liegt sie gewiss nicht darin. Denn erstens müsste dies Wort jenem andern näher stehn; zweitens erforderte es dann nothwendig ein *ἡμεῖς*. Der Nachdruck liegt aber nicht in der Gegenüberstellung der Person, sondern in der Gewissheit der Verkündigung, in den Verbalbegriffen *οἴδαμεν, ἑωράκαμεν*. Stier ist verwundert darüber, wie „man das doch in dieser Rede voll lauter Entgegnungen übersehen konnte." Es wird kein Grund zu solcher Verwunderung vorhanden sein; das Uebersehen wird vielmehr, wie ich zeigte, auf seiner Seite liegen. Gegen Meyers Annahme des Plurals der Kategorie spricht der Singular vor und nach. „Willkührlich," wie er es nennt, ist der Gedanke an Joh. d. T. darum nicht, weil die ganze Rede davon ausgeht und darauf ruht, dass die Zeit des Eintritts des Himmelreichs angebrochen ist. Dieser Verkündigung aber dienen der Täufer und Jesus. Diese Erklärung kann also mit jenen andern nicht ohne Weiteres zusammengenommen werden, welche z. B. an die alttestamentlichen Propheten gedacht wissen wollten. Stier findet dann freilich noch als nicht „vornehm zu verachtenden Untersinn des Wir": Ich und der Geist. Das soll sich dann beziehen auf den Untersinn der vorhergehenden Worte v. 8: *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις*: „Du hörest (auch jetzt) des Geistes Stimme." Nach welchem logischen Denk- und Sprachgesetz ein so differenter Doppelsinn gesprochener Worte möglich sein soll, hat Stier noch nicht erwiesen; so bleiben wir denn getrost bei einem Sinne.

Die präsentische Fassung von *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* 3, 13 vertheidigt Stier auch jetzt (IV, 68). Es begründe das Ausgehen der *ζωὴ αἰώνιος* von des himmlischen Menschensohns Wunderperson. Das wäre ganz gut, wenn nicht vorher stünde *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*. So gut das streng eigentlich zu nehmen ist, — ist es ja auch im historischen Tempus gesagt —. so gut muss das *εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ* auch streng eigentlich genommen werden. In diesem Sinn aber war er, da er auf Erden war, nicht im Himmel. Müsste ja sonst auch von dem Menschgewordenen ein stetes *καταβαίνειν* u. s. w. gelten, was Stier selbst verneint zu 6, 34 IV, 236 (2. A).

Bei der Vergleichung der Erhöhung des Menschensohns mit der der Schlange 3, 14 bleibt Stier dabei (IV, 72 ff.), die Analogien zwischen den beiden Subjecten auszuführen. Aber der Text vergleicht nur die beiderseitige Erhöhung, nicht auch die beiden Subjecte, so dass man die Freiheit hätte, alle möglichen Aehnlichkeiten zwischen diesen aufzusuchen, welche der Witz zu finden im

Stande ist. Die Erhöhung Beider wird verglichen in dem Sinne, dass Beide als Erhöhte Gegenstand des Glaubens sind zum Heile. Heisst das, „bloss das Aeusserlichste und Allgemeinste als *tertium comparationis* verstehen?" — Nur vom Kupfer, aus welchem die Schlange gebildet worden, will Stier's „tieferes Verständniss" gelten lassen, dass es „gleichgültiges Material" sei, wiewohl er auch hiefür eine tiefere Bedeutung, die er nur nicht verstehe, zuzugestehen nicht abgeneigt ist. Wenn diese spielenden Willkührlichkeiten mit zur Typologie gehören, so wollen wir allerdings „nie ein ächter Typologe werden" (S. 76).

3, 16 will Stier *ἔδωκεν* vom Tod verstanden oder wenigstens auch auf denselben ausgedehnt wissen; das Recht, *τῷ κόσμῳ* hinzuzudenken, bestreitet er, weil es nicht dabei stehe (IV, 90). Stier nimmt es hier sehr genau mit den Worten. Aber ist nicht unmittelbar vorher vom *κόσμος* die Rede? „Absolut" ist es gesagt, weil im Gegensatz: nicht für sich behalten, sondern hergegeben, hat Gott seinen Sohn aus Liebe zur Welt. Da versteht sich doch von selbst, wem er seinen Sohn gegeben. Es bezeichnet das Wort also doch „bloss Schenkung."

Bei *ὕδωρ ἀλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον* 4, 14 ist die Frage, ob die gewöhnliche Construction Recht hat, welche *εἰς* mit *ἅλλεσθαι* verbindet. Ich hatte entgegengehalten, es gebe keine angemessene Vorstellung, dass die *ζωὴ αἰών.* — mit Meyer zu reden — local gedacht werde, in welche das Wasser hineinspringe, sondern *ἁλλ.* sei Eigenschaftsbezeichnung des Wassers und *εἰς ζ. αἰ.* gehöre zu *ὕδωρ*: es ist ein sprudelndes Wassers, welches zum ewigen Leben gereicht. Stier nun will (IV, 119) beides, „nicht bloss eine Quelle sprudelnden Wassers zum ewigen Leben gereichend, es gebend — sondern wirklich auch das darin: das Ewige kehrt zum Ewigen wieder!" Aber in jeglicher Menschensprache kann jeder Satz nur in einer Weise, nicht in zweien zugleich construirt werden. Entweder also gehört *εἰς ζ. αἰ.* zu *ὕδωρ* oder zum Verbum *ἁλλ.* Stiers Auslegung nach dem Vollsinn ist eine einfache logische Unmöglichkeit. An diesem Beispiel möge er sein hermenentisches Princip prüfen.

Stier vertheidigt (IV, 142) zu 4, 25 seine Ansicht, dass die Samariter wegen 5 Mos. 18, 15 im Messias besonders den Propheten betonten, damit, dass die Samariter alle sonstigen Propheten wenig achteten, mithin desto mehr mit Anerkennung Mosis auf Erwartung des Propheten im letzten, vollsten Sinne gewiesen waren. Allein das hätte zur Voraussetzung, dass jene Stelle von einer Person und nicht

collectiv zu verstehen wäre, was doch in Wahrheit der Fall ist.

Zu 4, 31 ff. erklärt Stier (IV, 146 Anm.) sich durch meinen Widerspruch nicht irren zu lassen, in dem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern eine Darlegung seines Verhältnisses zu denselben von selbstständiger Bedeutung zu sehen, welches als erläuternde Beilage auf das Vorhergehende folgend der frühern ähnlichen Darlegung seines Verhältnisses zum Täufer entspreche. Allein dem steht entgegen, dass das Verhältniss Jesu zu seinen Jüngern nicht an sich zur Aussage kommt, sondern nur mit Beziehung auf die Zukunft, welche in den herzukommenden Samaritern sich abbildet. Also dient es nur diesem Gedanken. Wie sollte ihm demnach eine „selbstständige Bedeutung" zukommen können?

Zu 4. 48 wiederholt Stier IV, 153 f., unter ἄλλοι ausser Christum auch den Täufer und die alttest. Propheten zu verstehn, sei das Schlimmste, innerlichst unwahr, gegen die ganze heilige Schrift u. s. w. Denn das Verhältniss des A. zum N. T. sei nicht wie Saat zur Frucht, nur Christus sei der Säemann, das A. T. bereitete nur den Boden u. s. w. Aber er hat in seinem Eifer übersehen, dass es nicht heisst: Andere haben gesät, sondern andere haben sich abgemüht, wozu auch das Bereiten des Bodens gehört. Ich habe mich I, 406 Z. 5 v. u. nur nicht scharf genug ausgedrückt.

Ob das 5, 1 erwähnte Fest das Purimfest gewesen sei, ist eine viel beregte Streitfrage. Ich habe es für unwahrscheinlich erklärt, dass Jesus dieses nicht religiöse Fest in Jerusalem besucht und damit seine galiläische Wirksamkeit unterbrochen haben soll. Stier vertheidigt die Annahme des Purimfests IV, 163; denn Jesus habe „sich in freier Liebe gedrungen gefühlt, aller Feier und Festlichkeit des Judenvolkes irgend einmal seine Theilnahme zu widmen; wahrscheinlich ist auch Pfingsten von ihm nicht ganz unbeachtet geblieben." Das sind — wie auch die folgenden — rein subjective, unbegründete Meinungen, mit denen nichts anzufangen ist.

Meine von Stier (IV, 164) wie von Anderen beanstandete Erklärung (I, 14) über den Engel des Teiches Bethesda muss ich allerdings modificiren, da die Schrift viel entschiedener die Erscheinungen des Naturlebens durch Wirksamkeit der Engel vermittelt sein lässt, als ich es dort statuirte, wobei die Hypothese, dass es mit dieser Quelle eine besondere Bewandtniss gehabt haben möge, als eine rein willkührliche aufzugeben ist. Aber trotzdem kann ich mich des Eindrucks

nicht erwehren, dass die Darstellung etwas Aeusserliches und Uebertriebenes hat, weshalb ich noch immer geneigt bin, den wenigstens theilweise weglassenden Zeugen beizustimmen. Es ist auch die Erscheinung, welche die Handschriften bieten, schwer denkbar ohne die Annahme, dass hier eine Zusetzung zum Texte stattgefunden.

5, 19 f. bloss eine Aussage über das Verhältniss des Menschgewordnen zu seinem Vater im Himmel und nicht auch über das Mysterium der Wesenstrinität zu finden, nennt Stier im Anhang (IV, 524) die auch von mir „wiederum vertretene Weise der Universitätstheologie.“ Es ziemt sich nicht für einen evangelischen Christen, in solcher verächtlichen Weise von den Universitäten u. s. w. zu reden, wie Stier liebt; denn er sollte nicht vergessen, dass von einer Universität die Reformation ausgegangen ist und jene Erneuerung des Schriftverständnisses, deren fruchtbringende Wirkungen wir noch geniessen. Aber freilich hat die reformatorische Schriftauslegung auch von jenem mehrfachen Sinn des Schriftworts nichts gewusst, dessen Vertheidiger Stier ist. An jener Stelle spricht Jesus von seinem gegenwärtigen Wirken und von sich nicht nach der göttlichen oder bloss nach der menschlichen Seite, sondern „von seinem irdisch-geschichtlichen Stande des Seins.“ Und nicht zu wenig, sondern zu viel bin ich in meiner Auslegung hierüber hinausgegangen. Denn das ist es ja, woran die Juden Anstoss nehmen, dass dieser Mensch Jesus ein solches Verhältniss zu Gott von sich aussagt, wie er thut. Und darauf erwidert Jesus nicht, dass sie nicht bloss den Menschen in ihm sehen sollen, sondern auch etwa eine vorzeitliche, aussergeschichtliche Gottesgemeinschaft von ihm glauben sollten; von einem aussergeschichtlichen Verhältniss zu Gott schweigt er vielmehr vollständig und sagt nur sein, des Menschen Jesus, innerzeitliches, geschichtliches, gewordenes Verhältniss zum Vater aus. Man sehe einfach die Worte an und sage, ob hier von aussergeschichtlichenWesens- oder bloss von geschichtlichen Verhältnissen die Rede sei. Wir mögen jene daraus folgern. Aber in aller Welt heisst solche Folgerung dann nicht Auslegung. Ich muss desshalb einfach bei dem bleiben, was ich gegen Stiers trinitarische Auslassungen über die Liebe in Gott und die damit gesetzte innergöttliche Gemeinschaft u. s. w., sofern das „Auslegung“ dieses Wortes sein will, gesagt habe. — „Es ist reine Willkühr beschränkender menschlicher Voraussetzung nach eigenem Schulsystem“ — behauptet Stier a. a. O. —, wenn ich auch 16, 28 „das „„Reden von dem ewigen, innergöttlichen Ausgange““ nicht gelten lassen will.“

Das ist eine starke Behauptung, welche Stier weder rechtfertigen, noch verantworten kann. Die Stelle lautet: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Jedermann sieht den doppelten Gegensatz. Wie den Worten: *ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* die andern entsprechen: *ἀφίημι τὸν κόσμον,* so entsprechen auch die beiden andern Aussagen einander auf das Correkteste, wie es schärfer gar nicht möglich ist. Wie nun *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα* der geschichtliche Hingang zu Gott ist, so muss nothwendig *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρός* den geschichtlichen Ausgang aus Gott, und kann nicht „den ewigen, innergöttlichen" bezeichnen. Dass es wirklich nöthig ist, darüber noch ein Wort zu verlieren, wo der Aorist schon für sich allein hinreichend deutlich redet! Möchte doch Stier in seiner Voreiligkeit, wider die Schriftausleger sittliche Anklagen zu erheben und von menschlichen Voraussetzungen und Schulsystemen zu reden, lieber erkennen, dass es auch eine Gewissenhaftigkeit gegen das Schriftwort gibt, welche sich scheut zuzusetzen, wo sein Vollsinn ungescheut die von der Schrift selbst gezogenen Gränzlinien verwischt!

Das gilt denn auch gegen die Anklage, welche er wegen der *κρίσις* 5, 22 (IV, 527) wider mich erhebt. Jesus spricht hier von dem (zukünftigen) Gericht, welches der Vater dem Sohne zu halten übergeben hat. Dazu soll nun auch gehören (IV, 184) „das gnädige Gericht des Geistes zur Ausscheidung der Sünde, welches auch den Gläubigen zur Seligkeit nicht erlassen werden kann;" und wer das nicht zugesteht, der „beschränkt willkührlich" den „Vollsinn" und ist noch von der „nur eng logischen Schulexegese" befangen. Das ist natürlich eine ausgemachte Sache. Nun aber ist doch klärlich von einem Gericht die Rede, welches Christus hält, und nicht von einem welches der Geist; und von einem Gerichte, dessen Object die Menschen und nicht die in ihnen seiende Sünde ist; weiter von einem Gericht, mit welchem die Behauptung: *οὓς θέλει ζωοποιεῖ* begründet wird; endlich von einem Gericht, welches nachher v. 27 deutlich als das zukünftige bezeichnet wird. Stier wird sich nicht darauf berufen wollen, dass es heisse *τὴν κρίσιν πᾶσαν*, als ob das hiesse: jede Art von Gericht, da es doch nur besagt: das Gericht (das eine, bekannte) in seinem ganzen Umfange.

Dass das Staunen 5, 28 nicht ein rein ungläubiges, sondern ein betroffenes sei, will Stier damit beweisen, dass Jesus „mit einer gewissen zutraulicher aufsteigenden Auffas-

sung der Hörer fortfährt" (IV, 527). Aber wo ist die Zutraulichkeit? Das Erste, was auf μὴ θαυμάζετε folgt, ist eine noch viel stärkere, befremdlichere und für die Juden anstössigere Aussage über sein zukünftiges Gericht wie vorher — wie das Jesus bekanntlich immer da zu thun pflegt, wo seinen Worten Unglaube entgegen tritt (vgl. z B. 6, 52. 53 ff.). Und den Schluss macht er mit der Erklärung, dass Moses ihr Verkläger ist. Ist das eine „zutraulicher aufsteigende Auffassung der Hörer"?

„Es ist Missverstand, als ob Bengel und ich den Artikel ὁ λύχνος 5, 35 unmittelbar auf Sir. 48, 1 bezögen," IV, 528. Aber es ist dabei doch auch an diese Stelle nach Stier zu denken. Und diese Beziehung überhaupt sollte abgewiesen werden. Ich hatte die Verschiedenheit des Ausdrucks entgegen gehalten. Darauf werden wir beschieden: „dass es nicht λαμπάς heisst, sondern λύχνος, beruht auf dem Princip des Geistes in der Schrift, Apokryphisches nicht wörtlich einzuflechten." Darauf weiss ich nichts zu sagen, als mein Staunen darüber auszusprechen, mit welchem getrosten Muth dieser Schriftausleger solche „Principien des Geistes in der Schrift" aufzustellen wagt.

Indem sich Jesus 5, 36 ff. auf das Zeugniss seines Vaters beruft, stellt er neben das Zeugniss des Vaters in den Werken (τὰ γὰρ ἔργα ἃ ἔδωκέν μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ) das des Wortes (καὶ ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος [αὐτοὶ] μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ u. s. w.). Aber Stier behauptet, die letztangeführten Worte beziehn sich noch auf das Zeugniss der Werke, und „verweist" hiefür „getrost" auf den Parallelismus von μεμαρτύρηκε mit dem v. 36 vorangegangenen ἔδωκε. Das hätte St. nicht so „getrost" thun sollen. Denn diese beiden Worte stehn nicht in Parallelismus zu einander. Bekanntlich bezeichnet das Perfectum eine Thatsache der Vergangenheit, welche in ihren Wirkungen fortdauert. Gilt das vom Zeugniss der Werke? Das ist ein rein gegenwärtiges. Desshalb heisst es auch vorher präsentisch αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ. Dass ihm aber der Vater gegeben hat (in der Mittheilung des Geistes seines Berufs), solche Werke zu thun, das ist nicht ein Zeugniss, das er über ihn abgelegt hat. Also ist μεμαρτύρηκεν nicht mit ἔδωκεν, sondern mit μαρτυρεῖ zu vergleichen. Da ist denn sofort offenbar, dass es darüber zurückweist auf ein früheres Zeugniss, welches aber als geschehenes noch vorhanden ist — nämlich im Wort der Schrift.

Zu 5, 39 ist Stier ärgerlich IV, 528, dass ich seinen

Namen „mit Hilgenfeld zusammen“ gestellt habe „anstatt mit Hofmann;“ und ruft mir entgegen: „man lese doch stets vollständig aufmerksam, ehe Namen gesetzt werden.“ Nun, ich habe das wohl gethan. Der Satz Stiers, dass Jesus das *δοκεῖν* den Juden „als einen trotzigen Lügenwahn wider Wissen und Gewissen vorwirft,“ wird eben doch nicht aufgehoben durch den folgenden, „dass er selbst in diesem Wahne noch die daran haftende Wahrheit herausholt.“ Es ist eben das erste unvorsichtig von Stier ausgedrückt.

Bei 6, 51 hält Stier den Zusatz *ἣν ἐγὼ δώσω* fest. Von den Exegeten sind zwar Viele dafür; aber die Handschriften sind entschieden dagegen. Die Behauptung, dass hier nicht vom Tode, sondern von der Mittheilung der Gabe seines Fleisches die Rede sei, nennt Stier „eine ganz und gar willkührliche“ (IV, 529), wofür zum Beweise er sich begnügt, auf *δώσει* v. 27 hinzuweisen, wo aber, wie der Augenschein lehrt, vom Tode nicht die Rede ist.

Bei 6, 54 bleibt Stier dabei (IV, 529), dass diese unbedingt lautenden Worte *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον* ein helles Zeugniss wider den „Genuss der Ungläubigen“ seien, und wirft den Widersprechenden „geschwinde Kunst,“ „lutherische Befangenheit,“ „seltsame Ausflucht“ vor. Es mag vielleicht meine Erklärung des 6. Capitels sonst der Correktur bedürfen, aber in diesem Stücke nicht. Denn es ist hier durchweg von dem äussern Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi gar nicht die Rede, sondern nur von demjenigen, welches ein Thun des Glaubens ist. Dessbalb erleidet dieses Wort auf jene Streitfrage gar keine Anwendung. Stier aber möge dess versichert sein, dass auch ein Lutheraner Gewissenhaftigkeit genug besitzen kann, um sich dem „hellen Zeugniss“ der Schrift zu unterwerfen.

„Dass das Suchen der Juden 7, 11 nur ein entschieden feindseliges sei“ — habe wenigstens ich nicht gesagt, sondern mit Anknüpfung an v. 1 von „zunächst feindseligem“ gesprochen, dann auch den Uebergang „zum allgemeinen Nachfragen nach dem gewohnten Festgaste darin gefunden“ IV, 529. Ich begnüge mich zu bemerken, dass jenes „nur“ von Stier eingefügt und nicht von mir ihm zugeschrieben ist, und dass er das „zunächst“ erst hier unterstreicht, in seiner Erklärung aber das feindselige Suchen als die Hauptsache hervorhebt.

IV, 529 zu 7, 37. 38 fragt Stier verwundert, warum ich an allen seinen Gründen gegen die gewöhnliche, für eine andere Auslegung schweigend vorübergegangen. Er macht

mir sonst oft den Vorwurf, dass ich ihm zu widersprechen liebe — was nicht wahr ist. Hier nun, dass ich ihm nicht widerspreche; denn das hätte ich thun müssen. Ich konnte aber „schweigend daran vorübergehn," weil — wie ich wenigstens meine — seine wichtigsten Einwendungen gegen die gewöhnliche Auslegung durch meine Erklärung widerlegt, wenigstens indirect beantwortet sind. So will ich denn, was etwa noch fehlt, hier nachholen, weil er es begehrt. Gewiss, es ist ein merkwürdiges Wort, welches Christus hier spricht: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός μὲ καὶ πινέτω. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.* Und der Evangelist setzt erklärend hinzu: *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος, οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.* Stier nun interpungirt nach einzelnen älteren Vorgängen: *ἐρχέσθω πρός μὲ καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Καθὼς εἶπεν* u. s. w. Es ist keine Frage: es wäre diess eine Construction, der bei Johannes keine andere ähnlich harte zur Seite gestellt werden könnte. Also nur im alleräussersten Nothfall dürften wir sie wählen. Aber nicht bloss hart, sondern auch unmöglich wird sie sein. Denn für's Erste geht schon diess nicht wohl an, dass *καὶ πινέτω* sich auf das engste an *ἐρχέσθω πρός μέ* anschliesst und doch, während schon in *ἐάν τις διψᾷ* das Subject gegeben ist, ein neues Subject erhalten soll, und zwar ein Subject, welches durch *εἰς ἐμέ* mit solchem Nachdruck und solcher Selbstständigkeit auftritt, während es doch nur Wiederaufnahme des in *ἐρχέσθω* liegenden Verhaltens sein könnte, also nur *πιστεύων* heissen müsste, ohne das den Ton so sehr auf sich ziehende *εἰς ἐμέ.* Zum Andern aber — und das ist noch gewichtiger — hätte *αὐτοῦ* nichts, worauf es sich beziehen könnte; denn auf *εἰς ἐμέ* könnte es seiner Form nach nicht gehen, wie denn Stier wie Roos, der ebenso wie Stier erklärt, ergänzen: wie die Schrift vom Messias sagt, und dadurch das *αὐτοῦ* erst möglich machen. Dazu kommt, dass dann das Citat die Gestalt eines wörtlichen erhält, was es doch nicht ist, sondern nur eine Zusammenfassung von Schriftgedanken. — Gegen die Beziehung des *αὐτοῦ* auf den Glaubenden wendet Stier ein: 1) „solches, was hier als Schriftverheissung genannt sei, gelte nur von Christo selbst, nicht vom Glaubenden." Es gilt wie von Christo, so von der Gemeinde, damit aber auch von dem, der in Wahrheit zu ihr gehört. Das ist allerdings das Grosse der neutest. Gottesgemeinde, dass hier jeder Einzelne, der in Wahrheit ein Glied derselben ist, selbsständiger Träger des Geistes

Jesu Christi wird, so dass das Wort seines Mundes, das doch leiblicher Art zunächst ist, also der *κοιλία αὐτοῦ* entstammt, weil geisterfüllt Geist mitzutheilen vermag. Das ist das Unterscheidende des N. Ts., dass nicht in den Ordnungen und Institutionen des Gemeinwesens, sondern in der gläubigen Persönlichkeit (weil im Wort) die im Geist ruhende Gegenwart des Gottesreiches steht. Darum ist denn auch *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* mit solchem Nachdruck vorangestellt. Nicht von der äusserlichen Israelgemeinde, sondern von der Glaubensgemeinde Jesu Christi, und damit nicht von dem äusserlich zur Gemeinde Gehörigen, sondern von dem an mich Glaubenden gilt diese Verheissung der Schrift. Und diesem Anfang entspricht der Schluss der Erklärung des Johannes: es ist der Geist gemeint, den empfangen sollten die an ihn Glaubenden. — Aber wendet Stier 2) ein: nicht die Persönlichkeit ist als Ausgangsort des Geistes genannt, sondern *ἡ κοιλία αὐτοῦ*. Allerdings weil durch die leibliche Natur des Menschen jener Dienst des Glaubenden sich vermittelt und vollzieht, durch welchen Christus, der zu Gott Gegangene, sich in der Welt betheiligt und seine Gemeinde schafft, wie denn das Wort des Mundes etwas Leibliches ist. — Aber 3) „nicht von jedem Glaubenden kann das gelten.“ Es ist auch nicht von „jedem“ Glaubenden die Rede, sondern der Glaube nur als die nothwendige Bedingung genannt, mit deren Erfüllung aber, wo sie in Wahrheit vorhanden, allerdings auch diess andere gegeben ist. — Aber 4) „Johannes deutet's ja nicht von einem Mittheilen, sondern von einem Empfangen des Geistes.“ Nicht auf dem Empfangen, etwa in seinem Unterschied vom Mittheilen, sondern auf dem Geist als der Gabe der Zukunft liegt der Nachdruck. Nicht was Jesus mit dem *ῥεῖν* u. s. w., sondern was er mit dem *ὕδωρ ζῶν*, welches u. s. w., gemeint habe, will der Evangelist sagen. Das ist jener Geist, den die Glaubenden später empfangen sollten in Folge und auf Grund der Verklärung Jesu; dieser ist es den sie dann ausströmen sollten. Die von Stier 5) erwähnte „praktisch bewährte Stufenfolge vom Dürsten zum Trinken“ werde ich als nicht entscheidend unberücksichtigt lassen dürfen. So widerlegen sich seine Einwendungen gegen die gewöhnliche Erklärung und rechtfertigt sich diese in der von mir vertheidigten Fassung.

Dass 8, 12 unmittelbar an 7, 52 sich anschliesse, „wie fast unerwartet auch“ ich „will,“ findet Stier „im höchsten Grade unjohanneisch,“ da der Apostel „sonst überall hinüberleitet und historischen Rahmen gibt“ (IV, 347). Also „müssen 7, 53—8, 2 jedenfalls ächt sein“ (IV, 346). Al-

lein „historischen Rahmen“ haben die Reden dadurch, dass sie in die Zeit des Laubhüttenfes gestellt sind, die Ueberleitung aber ist gerade dieselbe, wie nachher bei der neuen Rede 8, 21 ff. Das also will nichts verschlagen. Stier lässt zwar die Worte 7, 53 *καὶ ἐπορεύθη ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* „vornämlich auf die Synedristen“ gehen, aber diess ist unmöglich, da dieses *ἐπορεύθη* dem andern, das von Jesus ausgesagt ist, gegenüber steht, in der vorhergehenden Scene aber nicht Jesus mit den Synedristen zusammengestellt ist.

Stier hält freilich die ganze Perikope von der Ehebrecherin für johanneisch und hierher gehörig. Wenn er sich aber auf Ebrards, „des doch auch gewissenhaften Kritikers,“ Behauptung beruft, dass „die äusseren Zeugnisse gegen die Aechtheit ganz unbedeutend“ seien, so ist das eine ungerechtfertigte Behauptung zu nennen. Gewiss ist die Erzählung nicht erfunden; dafür ist sie zu originell und, dürfen wir hinzusetzen, das darin gezeichnete Verhalten Jesu zu milde. Aber mit den Beweisen dafür oder dagegen, dass sie ein ursprünglicher Bestandtheil auch des johanneischen Evangeliums sei, nimmt es doch Stier allzuleicht. Es sind nicht diese oder jene Einzelnheiten der Sprache und Darstellung, worauf es ankommt, sondern ihre Gesammtheit, was nicht johanneischen Charakter des Ganzen constituirt. Dass in v. 15 eine Beziehung auf diesen Vorgang liege, ist eitler Schein. Denn es geht eben nicht an, in *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε* die objective und subjective Fassung zusammenzunehmen, wie Stier will IV, 367, und *κρίνειν* ganz allgemein und beziehungslos zu fassen, da doch dieser Satz in innerem Causalverhältniss zum Vorhergehenden steht: *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι καὶ ποῦ ὑπάγω.* Also ist vom Richten in Beziehung auf Christus die Rede und darnach bestimmt sich auch die Fassung von *κατὰ τὴν σάρκα.* Wie kann diess also eine Anspielung auf den Vorgang mit der Ebebrecherin sein? Wenn aber Stier fortfährt: „Nichts scheint uns nun klarer, als dass beim folgenden Satze zu ergänzen ist: So wie ihr, so nach dem Fleisch richte ich Niemand“ —, so ist diess eine starke Täuschung, da vielmehr gesagt werden könnte, nichts sei klarer, als dass diess nicht zu ergänzen sei, da hiermit gerade das Hauptmoment ergänzt würde, was bekanntlich nimmermehr erlaubt ist. Das Richten aber, von dem Jesus spricht und das er als seine Absicht verneint und nur als Folge bejaht, ist sein Richten in seinem Selbstzeugniss (vergl. S. 18). Diess sein Selbstzeugniss wird, wider seine eigentliche Absicht, der Sache

nach zu einem richtenden. Also auch hierin ist keine Beziehung auf jenen Vorgang. — Stier sieht freilich auch in den Worten v. 21. 24: ihr werdet sterben in euren Sünden, eine Beziehung auf jene Geschichte, da sie doch durch die unmittelbar vorhergehenden Worte: ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με motivirt sind und eine anderweitige Beziehung nur den Nachdruck, der ihnen durch diesen Zusammenhang verliehen wird, schwächen würde. — Das Hauptargument aber findet Stier in dem Verhältniss von v. 7 und v. 46. „Endlich ist meinem einfältigen Auge fast unbegreiflich, wie nicht alle gläubige Kritiker wenigstens in Betracht gezogen haben den undenkbar bedeutsamen Kontrast zwischen v. 7 und v. 46 desselben Kapitels. Derselbe, vor dem sich Niemand ἀναμάρτητος zu nennen wagte, fragt Seinerseits noch an demselben Tage: Wer unter euch kann mich einer ἁμαρτία überführen? In der That, dieser einzige stärkste Zug des grossartigsten Zusammenhanges, ganz in das johanneische Gemälde der Stellung des Heiligen in der argen Welt gehörig, wirft ein centnerschweres Gewicht in die Wagschale dafür, dass die Geschichte von der Ehebrecherin nicht so unberechtigt später eingeflickt sei.“ Dennoch erlaube ich mir diess für keinen Beweis zu halten. Denn diese Ausführung setzt voraus, dass Jesus jene Worte v. 46 τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας um ihrer selbst willen sage, so dass sie also selbstständige Bedeutung hätten, während sie doch nur dem andern dienen, warum sie dann doch nicht an ihn glauben, da sie ihn doch nicht eines Fehls zeihen. Denn nicht provocirend sind sie: wer kann mich — zeihen? sondern einfache Berufung auf die Thatsache, dass es keiner thut. Es treten diese Worte also nicht so als Spitze heraus, dass sie auf jene entfernten anderen zurückweisen und sich in Kontrast dazu stellen könnten. Auch müsste sie Jesus in diesem Falle zu denselben gesprochen haben, zu welchen jene. Das ist aber nicht der Fall; denn jene Ankläger sind ja von ihm fortgegangen v. 9. Und das führt uns auf ein Weiteres. Stier will durch die Beibehaltung jener Perikope den Zusammenhang der Erzählung festhalten. Aber gerade dieser findet dann nicht statt. Denn die feindseligen Juden sind alle fortgegangen v. 9 — auf wen soll sich nun αὐτοῖς v. 12 beziehen? Stier freilich schweigt in seiner Erklärung hiervon. Wenn er IV, 363 Anm. an das v. 2 erwähnte zuhörende Volk erinnert, so gilt hiegegen erstens, dass von diesem unmittelbar vorher nicht die Rede ist, so dass αὐτοῖς sich darauf beziehen könnte, sodann dass im Folgenden nicht das Volk, sondern die Pharisäer (v. 13) redend auftreten.

So will sich also kein „historischer Rahmen" herstellen lassen, während, wenn die Perikope von der Ehebrecherin weggedacht wird, wir einfach wieder in die vorhergehende Umgebung versetzt werden.

Bei 8, 33 wird Stier gegen mich Recht haben, dass die Sprechenden dem Text gemäss die vorher mit ὑμεῖς angeredeten πολλοί sein müssen. Bei derselben Stelle wiederholt er seine frühere Meinung, dass die Juden die (zweimal und nachdrücklich genannte) ἀλήθεια überhört haben (IV, 395. 530). Aber dass diess höchst unwahrscheinlich und unglaublich ist, liegt auf der Hand. Wahrheit könne nicht „das wahre Heilsverhältniss zu Gott" bedeuten, weil dazu das Erkennen derselben nicht passe. Aber ist nicht jenes Verhältniss in Christo hergestellt (weswegen er selbst die Wahrheit ist), und ist es nicht als solches Gegenstand der Erkenntniss, ja der Gegenstand der Erkenntniss?

Es heisst 8, 44 vom Teufel: ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Stier hält dafür (1. A. IV, 504): „die Wahrheit ist im zweiten wie im ersten Satze gleich, die objektive Wahrheit Gottes." Ich hatte entgegengehalten, sie unterscheide sich wie Aeusseres und Inneres, wie äusserer Lebensstand und inneres ethisches Sein. Davon urtheilt nun Stier (2. A. IV, 530), der hierin liegende „Protest gegen" ihn sei „nur Missverstand und Verwirrung", indem ja doch, was allein mein Gedanke, beidemale die Wahrheit als „die objektive Wahrheit Gottes" gefasst werden „muss." Aber so muss sie eben nach meiner Erklärung nicht. Vielmehr ist sie, wie oben, das wahre Heilsverhältniss zu Gott. Dieses ist nicht sein äusserer Seinsstand, weil nicht seine innere ethische Beschaffenheit. Und wenn diess letztere Stier „nicht verstanden hat," so kann ich nichts dafür.

„Dass 9, 4 Jesus auch von einer Nacht für sich, da er auch nicht mehr (so wie vorher) wirken könne, redet, wird gegen S. 142—144 als einfach im Worte liegend und nicht erst uns zugemuthete Ergänzung festgehalten werden müssen; denn das „Ich muss wirken" und „Niemand kann wirken" entspricht sich unmittelbar deutlich:" so Stier IV, 530 gegen mich. Allein ἡμέρα und νύξ stehen klärlich absolut; bei keinem von beiden steht ein „auch für mich" dabei; so haben wir auch kein Recht, es zum „klaren Text" hinzuzudenken. Es heisst auch nicht: es kommt für Jeden eine Nacht, in welcher er nicht u. s. w., sondern Jesus spricht von einer Nacht, in welcher überhaupt Niemand wirken kann.

„Ueber die nähere Deutung des Thürhüters 10, 3 wollen wir gegen S. 163 nicht streiten. Es bleibt Sache des Geschmacks, in Gleichnissen beim abstrakten Begriff (hier das Oeffnen) zu bleiben, oder im Hintergrunde weiter zu gehen; dass man aber zu Letzterem schlechthin kein Recht habe, dagegen muss ich mit Erlaubniss protestiren:" so IV, 530. Der subjektive Geschmack mag bei Stier's Exegese manchmal das Entscheidende sein; ich kenne diese exegetische Norm nicht. Man hat bei Gleichnissen wissenschaftliche „Erlaubniss," so weit zu gehen, als die Absicht der Vergleichung reicht; geht man weiter, so nimmt man sich die Erlaubniss wider das Recht.

„Bei dem *πρὸ ἐμοῦ* 10, 8 hat auch Besser meiner Auslegung sich angeschlossen, der Sinn muss also doch „vorstellbar" sein:" so Stier IV, 530. Zufällig hat mir aber Besser unter dem 7ten Mai 1853 (vor dem Erscheinen dieser neuen Auflage von Stiers Reden Jesu) geschrieben, welche Worte ich ja wohl hier anführen darf: „Von der „Unvorstellbarkeit" der von mir adoptirten Auslegung Stiers des *πρὸ ἐμοῦ* 10, 8 haben Sie mich überzeugt," wie er denn auch bei der neuen Auflage seiner Bibelstunden seine frühere Erklärung geändert hat.

Zu 10, 30 nennt Stier seine „trinitarisch-dogmatische Deutung" eine „scharfe." Bisher hielt ich immer dafür, das Eigenthümliche seiner Exegese sei vielmehr diess, dass sie nicht scharf sei, sondern scharfe Bestimmtheit vermeidend möglichst viele Erklärungen immer zu combiniren suche, während wir Andern auf möglichst bestimmte Fassung der Schriftworte bedacht seien. So ist er denn auch hier nicht „scharf," wenn er ausruft (IV, 514): „Hier ist ein unerschütterliches *dictum probans* für das trinitarische Dogma; Bengel sagt eben so scharf als einfältig: *per sumus refutatur Sabellius, per unum Arius.*" So einfach steht die Sache nicht. Denn es ist der Mensch Jesus, der sein, des Menschen, Verhältniss zum Vater aussagt.

„Dass 10, 35 der *λόγος τοῦ θεοῦ* zunächst das (wiederum auf den früheren Aussprüchen beruhende) *εἶπε* des Psalmes meinen muss, habe ich zwar gesagt, aber nicht so gemeint, als ob es „auf die im Psalm enthaltene Anrede" gehe, wie S. 192 mich mit de Wette zusammenwirft." Die angeführten Worte gelten, wie sofort ersichtlich, nur von de Wette, und Stier's Name ist wegen der Verwandtschaft der Erklärung daneben gestellt, allerdings ohne dass der Verschiedenheit seiner Auffassung von der de Wette's damit hinlänglich Rechnung getragen wäre.

Stier vermag zu 11, 11 nicht einzusehen V, 12, warum ich dagegen protestire, dass Jesu Wort ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν, „zugleich den sanften Stachel beschämender Frage enthalte: Wollt ihr Furchtsamen etwa nicht mit zu unserm Freunde, sein schönes Aufwachen zu sehen?“ Denn der Herr spreche ja deutlich: „Ich gehe hin jedenfalls — darin liegt doch wohl: Wollt ihr mit oder nicht?“ Allein πορεύομαι tritt nicht so selbstständig hervor, wie hier vorausgesetzt ist, sondern dient nur der Ausage seiner Absicht: ἵνα ἐξυπνίσω. Auch erklärt Stier, als ob es hiesse: ἐγὼ πορεύομαι, was doch nicht der Fall ist. Stier meint, die Jünger „deuten sich diess auffallende Wort als eine freundliche, fast ein wenig scherzende Rede des herablassenden Meisters.“ Ich verneinte dagegen, dass die Jünger diess als ein scherzendes Wort gefasst. Darüber beklagt sich nun Stier, dass ich „gern“ seine „Ausdrücke presse und auch „hier das „fast ein wenig“ im schnellen Widerspruche“ weglasse (V, 13). Aber was soll ich thun? Berücksichtige ich seine Auslegung nicht, so beklagt er sich; und thue ich jenes, so beklagt er sich wieder. Oder ist ihm der Widerspruch nicht recht? Sagt er doch selbst IV p. XIII, dass er „allen der Sache und ihm erspriesslichen Widerspruch von Herzen begehre.“ Oder habe ich ihm seine Ausdrücke gepresst? Nicht dass ich wüsste; vielmehr einfach seine Erklärung wiedergegeben. Aber ich habe „das „„fast ein wenig““ im schnellen Widerspruch“ weggelassen? Entweder die Jünger halten Jesu Worte für eine scherzende Rede oder nicht. Wenn letzteres, was will dann jene Auslegung Stier's? Aber wozu das Alles? Nicht ich lasse jenes „fast ein wenig“ weg, sondern Stier selbst. Denn so schreibt er in der 1. Auflage (V, 14): Die Jünger „gehen in die vermeintlich scherzende Rede mit gleichem Tone ein, indem sie erwiedern u. s. w.;“ und in der 2. Aufl. (V, 13) fährt er unmittelbar nach jener Anklage wider mich fort von der „feinscherzenden Rede vom Sehen, wie er so wohl aufwache u. s. w.,“ zu sprechen. Darnach mag denn bemessen werden, mit welchem Recht er jene Anklage erhebt. Freilich meint Stier, warum ich diese Erklärung abweise, „ist wieder nicht einzusehen.“ Er hätte wohl besser gethan, bloss von sich als so allgemein diess zu sagen. Denn dass in einer so ernsten Situation „scherzende“ Worte nicht passend sind, möchte andern „einzusehen“ nicht schwer fallen.

Stier tadelt V, 19, dass ich einen von ihm als „noch feiner“ bezeichneten Gedanken Lange's unter seinen, statt unter Lange's Namen gestellt. Aber ich habe ihn Stier ent-

nommen, und dieser adoptirt ihn ja doch durch jenes Lob, wie auch aus der ganzen Weise seiner Anführung ersichtlich ist.

Meiner Widerlegung seiner Erklärung von ὁ ζῶν 11, 26 als Bezeichnung des „wahren" Lebens hält Stier nichts entgegen als den Tadel einer „manchmal gar zu buchstäblichen Strenge" und das Beispiel Lange's (V, 28). Er verstatte mir, jenes als Lob zu nehmen und dieses — nicht als Argument gelten zu lassen; zu schweigen davon, dass Lange, wenigstens nach den von Stier angeführten Worten, gar nicht mit diesem übereinstimmend erklärt, sondern das Leben vom leiblichen fasst, wie Bengel und die meisten übrigen Exegeten auch.

Zu 11, 27 ist Stier unwillig (V, 30), dass ich ihm „als Auslegung unterschiebe": Martha habe die Sache schnell abmachen wollen und sage desshalb Alles von Jesu heraus, was sie zu sagen weiss; nicht (wie ich auslegte) verweilend in der gläubigen Betrachtung und Erhebung der Person Jesu. „Es ist das eins der bei ihm (nämlich: bei mir) nicht seltenen Missverständnisse schnell abmachenden Lesens, wenn er auf mein Buch Rücksicht nimmt. Wo denn habe ich das gesagt?" — so straft er mich. Ich stelle dem einfach die Aeusserungen seines Buchs entgegen. „Dreifach stark und vollständig mit allen ihr bekannten und sichern Prädikaten bezeichnet sie seine Person." „Und nun ist sie auch fertig, hat keine Ruhe mehr, ihm länger Stand zu halten für so hohe Worte und Dinge. *Quasi re bene gesta* wird sie wieder ganz Martha u. s. w." „Sie denkt: was der Meister jetzt redet, ist mehr für die Schwester u. s. w." (V, 34 und 35 der 1. Auflage; in der 2. Auflage ist es freilich etwas geändert, vergl. V, 30). Ist das nun ein „Verweilen in der gläubigen Betrachtung und Erhebung der Person Jesu?" Und habe ich wirklich Stiers Erklärungen, die ich doch nicht *in extenso* referiren konnte, so falsch zusammengefasst?

An der angeführten Stelle hatte Stier geschrieben (V, 35): „Indem sie denkt: was der Meister jetzt redet, ist mehr für die Schwester — fasst sie sein Dasein und also Reden als ein indirektes Rufen dieser für seine Worte ganz gelehrigen Schülerin. Darum διδάσκαλος für κύριος." Eine weitere Erklärung für διδάσκαλος gibt er nicht (abgesehen von einer kleinen Aeusserung Braunes, die er ohne Bemerkung unten anführt). Dagegen hatte ich nun bemerkt, man dürfe διδάσκ. nicht durch die blosse Verweisung auf die unmittelbar vorhergehende und für Maria geeignete Belehrung erklären wollen, indem ich dagegen auf Bengels Wort verwies: *ita solebant inter se*

loqui de Jesu. Dieses Wort Bengels citirt nun St. in der 2. Aufl. auch mich scheltend, dass ich ihm eine Erklärung „unterschiebe," wobei er das von mir gebrauchte „blosse" unterstreicht. Dagegen wird nach Obigem nicht nöthig sein etwas zu bemerken. Wenn er aber hinzufügt: „der eifrige Mann scheint es fast auch für Lutheranerpflicht zu halten, dass er einem solchen wie ich fleissig Abstand halte, dadurch aber manchmal voreilig ungerecht zu werden" — so weiss ich dagegen nichts zu sagen als: Stier sollte sich solcher Worte schämen.

Das Ergrimmen Jesu 11, 33 glaubte ich als ein Ergrimmen wider den Herrn des Todes fassen zu müssen, wies desshalb unter Anderm auch die Erklärung, dass es wider die Thränen der Maria als ein Zeichen des Unglaubens gehe, zurück. Aber das ist Stier nicht Recht (V, 34). Wenn ich doch in der ersten Erklärung auch mit ihm zusammentreffe, „warum" ich „denn polemisire gegen die ganz dazu gehörige, dem nicht entgegengesetzte Entrüstung über Maria's Unglauben, der Feinde Blindheit?" Weil diess Andere eben nicht dazu gehört; und weil es Aufgabe der Exegese ist, nicht jedes Wort möglichst „Vieles umfassen" zu lassen, sondern es möglichst bestimmt zu fassen.

Es geht mir in der That mit den Berücksichtigungen Stier's wunderlich. Schon wieder V, 37 muss er mich strafen: „warum hat er doch so flüchtig lesend Angeführtes und Abgewiesenes als meine eigene Exegese genommen?" Ich hatte nämlich zu 11, 37 *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον· οὐκ ἠδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ;* von den hier sprechenden Juden bemerkt: sie erkennen in ihren Worten nicht bloss jene Thatsache (der Blindenheilung), sondern das wunderbare Vermögen überhaupt an, — und diesem unter anderen Namen ein „gegen Stier" beigefügt. Also gebe ich als Stier's Meinung an, dass er in jenen Worten der Juden zwar eine Anerkennung der Blindenheilung, aber nicht des Wundervermögens Jesu überhaupt finde. Nun ist diess eine jener Stellen in Stiers Auslegung, in welchen er vor lauter Anführungen verschiedener Möglichkeiten zu keinem bestimmten, klaren Schluss kommt. Die Anerkennung der Blindenheilung findet er darin (— und dazu macht er denn nun jene Bemerkung —); das ist das einzige was er bestimmt ausspricht; vorher aber lesen wir als Paraphrase der Worte der Juden: „Warum hat er denn nicht verschafft, bewirkt, dass dieser nicht stürbe? Und jetzt muss er selbst am Grabe weinen! Der erste ganz vernünftige Gedanke wäre: gewollt hat er es doch wohl

weil er ihn so lieb hatte — also diessmal nicht gekonnt, also diese Krankheit war ihm zu schwer! Aber anstatt dieser ersten, vorausgesetzten [— also doch wirklich gemachten —] Reflexion sprechen sie gleich die folgende, welche sie wieder irre macht, aus: Einem Blindgebornen die Augen aufzuthun, das war doch gewiss mehr als irgend eine Krankheit heilen — sollte er also nicht gekonnt haben?" Darnach entscheide man denn, ob ich wirklich „so flüchtig gelesen" und Stier helles Unrecht angethan habe.

Die in der vorhergehenden Erwiderung betonte Unterscheidung „viel umfassender" oder „scharf bestimmter" Auslegung gilt auch gegen seine Bemerkung zu 12, 24 V, 73, an welcher Stelle er verschiedene Beziehungen, in welchen die Nothwendigkeit des Todes von Jesu gemeint sein soll, zu combiniren sucht.

Stier vermag V, 84 durchaus nicht zu verstehn, warum 12, 30 *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω* die Ergänzung *ἐκ τῆς ἀρχῆς* „künstlich" sein soll, wie ich sie bezeichnete. Darum, weil *ἐκ τοῦ κόσμου* sich zur Ergänzung zunächst darbietet, also das einfachste ist.

Dass die Juden 12, 34 beim Menschensohn zugleich auch an Dan. 7 denken, muss ich auch jetzt noch für unwahrscheinlich, weil unnöthig erklären; denn es erzeigt sich von selbst: der von dem du redest (v. 23).

„Dass in *τοσαῦτα* (12, 37) zu dem *tot* auch ein *tanta* gemeint sei — leugnet L. ohne Grund:" so Stier V, 89. *In abstracto* kann es wohl beides heissen, aber *in concreto* nur immer eines von beiden, nach dem Gesetz der ordinären Logik des Denkens und Sprechens, welche Stier freilich sehr geringschätzig behandelt (vgl. IV p. VII).

An der für die harmonistische Frage so bedeutsamen Stelle 13, 1 *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα* u. s. w., weist Stier V, 96 die von mir angenommene Verbindung der Zeitbestimmung mit *εἰδὼς* (schon vor dem Feste wusste Jesus, dass seine Stunde gekommen sei) ab — wohl mit Recht. Aber sein Grund, dass bei Johannes immer die chronologische Angabe sich auf die sofort erzählte Geschichte beziehe, wird weniger stichhaltig sein, da hier eben das Verhältniss des Gegensatzes (am Feste sollte er aus der Welt gehen) beabsichtigt wäre. Entscheidender ist für mich die Erwägung, dass dann *ὁ Ἰησοῦς* wohl an die Spitze des Satzes gestellt wäre. Mit Recht versteht Stier die Worte: unmittelbar vor dem Beginn des Festes. Denn diese Zeitbestimmung steht der 12, 1 gegebenen gegenüber.

Zu 13, 14 habe ich wieder Stier nicht „im Zusammenhange gelesen“ und dadurch seinem „Namen allerlei Wunderlichkeiten angehängt,“ nämlich dass Stier das Fusswaschen und seine Deutung auf äussere Liebesdienste beschränken wolle (V, 119). Aber das Wort „beschränken,“ worauf es doch ankommt, habe ich nicht gebraucht, sondern nur der Erwähnung jener Deutung von äusseren Liebesdiensten ausser Meyer's auch Stier's Namen beigefügt. Ob mit Unrecht, kann sich Jeder leichtlich überzeugen, der den betreffenden Passus bei Stier nachlesen will.

Von der Aufforderung, die Jesus an den Verräther richtete, was er thun wolle, schneller zu thun (12, 27), bemerkt der Evangelist (v. 28): *τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ.* Von diesen nun, meint Stier, sei selbstverständlich Johannes auszunehmen; was doch bei der Unbeschränktheit, mit welcher der Evangelist schreibt *οὐδεὶς ἔγνω*, schwerlich zu rechtfertigen sein wird. Mein „Protest“ habe v. 25 u. 26 vergessen, hält mir Stier entgegen V, 130. Allein Johannes hat so wenig verstanden wie die Uebrigen, was das Wort vom Verrath eigentlich bedeuten solle. So konnte er also in v. 28 auch keine Aufforderung dazu erblicken.

Als der Verräther sich entfernt hatte, hebt Jesus an (13, 31. 32): *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.* Es ist die Frage, ob hier eine zweifache, auf einander folgende Verklärung gemeint sei, oder beide Male dieselbe. Jene Erklärung vertritt Stier. Er verneint es zu v. 31, dass der Herr mit *ἐδοξάσθη* von seiner himmlischen Erhöhung spreche (V, 133); wohl aber sei diess der Fall bei v. 32, welcher die unmittelbar auf den Tod folgende Verklärung bezeichne (V, 139). Ich glaubte anders erklären zu müssen: was ihm bevorsteht (*δοξάσει*), das ist schon so gut wie geschehen (*ἐδοξάσθη*); sofort (*εὐθύς*) wird es geschehen. *δοξάζειν* ist in seinem Vollbegriff gemeint; in jedem der beiden *δοξάζειν* v. 31 u. 32 liegt die zweifache Verklärung, die irdische und die himmlische, wie man sie etwa nennt. Stier tadelt ein doppeltes an mir. Erstens dass ich dem *εὐθύς* nicht gerecht genug geworden (V, 140). Ich vermag das nicht abzusehen, da ich es doch mit: „alsbald,“ „sofort“ erklärt. Sodann dass ich „nicht gelesen“ was er geschrieben, dass „der sich senkende Affekt weiter ging zu dem auseinander legenden *καὶ εὐθὺς δοξάσει*“ (a. a. O.). Aber auch hier bekenne ich nicht absehen zu können, wie das ein Einwand sein soll, da sich's doch um das Verhältniss des (ersten) *δοξάσει* zu *ἐδοξάσθη*,

um die Frage handelt, ob das dasselbe oder ein verschiedenes Verklären bezeichne. Ich habe wohl gesehen, dass Stier εὐθύς mit „unmittelbar darauf (nämlich: auf den Tod), plötzlich" erklärt, und habe auch die „wohlweislich vorbeugenden" Worte von dem „auseinander legenden εὐθύς" des „sich senkenden Affekts" gelesen; aber ich gestehe, dass ich mit diesen letzteren Auslassungen noch bis jetzt nichts Rechtes anzufangen weiss.

Ob Cap. 14 vom Gedanken der persönlichen Wiederkunft Christi zu seiner Gemeinde in der Zukunft, oder, wie Stier behauptet (V, 176), vom Gedanken des Wiederkommens zunächst im Geiste beherrscht sei — von der Entscheidung dieser Differenz ist die Auslegung der einzelnen hieher gehörigen Stellen abhängig, wie z. B. 14, 1 u. 6, deren Besprechung ich daher unterlasse. Für jene Frage aber verweise ich einfach auf den Anfang des Capitels: ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten; aber ich komme wieder, euch zu mir zu nehmen — eine Verheissung, welche zunächst der Gemeinde und nicht den einzelnen Jüngern als Einzelnen galt. Ist es nun Aufgabe der Exegese, nicht mehrfachen Sinn in den einzelnen Worten zu finden, sondern den einen, bestimmten, so kann die Entscheidung jener Frage auch nicht mehr zweifelhaft sein. Es ist nicht das Wiederkommen im Geist, sondern dasjenige, dessen wir warten, und welches den ersten Gedanken der christlichen Hoffnung der Kirche der Urzeit bildete, wie es auch das erste Verheissungswort des scheidenden Herrn gewesen. Es ist nicht erlaubt, die bestimmten Worte Jesu so ins Unbestimmte zu verallgemeinern, dass man wie Stier V, 171. 172, sagt: „sein πάλιν ἔρχεσθαι καὶ παραλαμβάνειν umfasst sein ganzes, mit der Auferstehung beginnendes, in der Parusie vollendetes Wirken, Ziehen, Freimachen, seine ganze nachholende, nach Bereitung der Stätte nun auch uns bereitende Thätigkeit." Zwar ruft mir Stier später einmal entgegen (V, 208): ob ich „denn gar nicht die prophetische Perspektive kenne und merke." Allein es ist ein anderes Ding, wenn z. B. die alttest. Propheten die erste und die zweite Ankunft Christi „perspectivisch," wie man zu sagen pflegt, zusammennehmen; denn sie fiel ihnen eben in ihrer Anschauung zusammen; der eine Tag Jehova's hat sich dann erst in der Erfüllung auseinander gelegt in eine doppelte Erscheinung des Christ; — und ein anderes Ding, wenn Jesus von seiner Auferstehung, Sendung des Geistes und Wiederkunft zu seiner Gemeinde spricht; denn diese Thatsachen traten ihm vor seinem prophetischen Bewusstsein sehr klar und entschieden auseinander, er wusste

sie ganz deutlich durch Zeitintervalle von einander geschieden (was zu beweisen nicht nöthig sein wird), so dass also hier von einer zusammenfassenden prophetischen Perspektive wie dort nicht die Rede sein kann. Etwas Anderes wieder war es, wenn er an die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems so enge die von seiner Wiederkunft anreihte. Denn mit jener begann für seine Anschauung das Ende; wie weit die Zwischenzeit der Heiden sich ausdehnen werde, wusste er nicht. So aber ist es nicht in jenem Falle, für welchen ich desshalb jene prophetische Perspektive ablehnen muss.

Bei 14, 18 f. *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ· ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε* ist nach Stier (V, 205) gegen meine Auslegung von der Parusie „entscheidend" erstens, dass es „bis dahin nicht *ἔτι μικρὸν* ist," und sodann dass es davon nicht heissen könnte, die Welt werde ihn nicht sehen. Aber was das Erste anlangt, so bleibt hiegegen die Verweisung auf Hebr. 11, 37 und Offb. 22, 7. 12 gültig. Stier erklärt zwar mit einem Wahrlich!, dass beides nicht gleich sei; da es ihm aber nicht gefallen hat, zu sagen, warum diess nicht sei, so kann ich auch seine Behauptung nicht widerlegen. Das Andere anlangend, so ist nicht die Rede vom „Kommen zum Weltgerichte," sondern vom Kommen zu seiner Gemeinde, und zwar ist diess als ein Kommen zu erneuerter persönlicher Gemeinschaft betont, und nur in diesem Sinne ist von einem *θεωρεῖν* die Rede. Stier wird aber, da er ja auch bei der Parusie Christi die verschiedenen Stadien unterscheidet, zugestehen, dass bei seiner nächsten Wiederkunft Christus zwar in die Welt, wenn er mir so zu reden verstattet, aber nicht zur Welt, sondern zu seiner Gemeinde kommen wird. Und darin unterscheidet sich eben das nächste Wiederkommen von der ersten Ankunft im Fleische, bei welcher er der Welt gegeben war (3, 16). Wenn Christus wiederkommt, kommt er nur zu seiner Gemeinde: *ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε.* Dieses *ζῶ*, welches Christus (proleptisch) von sich aussagt, ist nicht sein gegenwärtiger Lebensstand, sondern sein zukünftiger der Verklärung. So wird also *καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε* dasselbe Verklärungsleben bezeichnen müssen. In diese Gemeinschaft des Lebens Jesu aber wird bei seiner nächsten Wiederkunft nur die Gemeinde, nicht die Welt aufgenommen; darum gilt nur von jener *ὑμεῖς θεωρεῖτέ με*, von dieser nicht. Damit beantwortet sich denn auch sein Einwand zu 14, 10 f. V, 208, so wie nicht minder zu v. 23. V, 215. „Wäre doch — ruft hier Stier aus — der junge Docent Prediger gewe-

sen, er würde nicht allen Predigern so das Pfingst-Evangelium wegnehmen, der wenn irgend so hier getroffenen Perikopenwahl der Kirche widersprechen wollen!“ Was soll ich daranf nun sagen? Soll ich meinen Taufschein produciren? oder aufzählen, wie viele Predigten ich schon gehalten habe? Ich erlaube mir einfach das von Stier gebrauchte Argument der Perikopenwahl u. s. w. innerhalb der Exegese für keines zu halten und zu erklären. Auch später einmal zu 16, 21 V, 341 tadelt er an „dem etwas zu früh sich an Johannes Wagenden,“ welchem er das „Verständniss der Sache selbst“ zu „wünschen“ sich veranlasst sieht, eine „Exegese, die sich durch ihre Kanzelunmöglichkeit richtet,“ Aber trotzdem bin ich so frei zu behaupten, dass der Exeget nach der Kanzelmöglichkeit oder- Unmöglichkeit zunächst nicht zu fragen, sondern von dem Worte allein sich bestimmen zu lassen hat. Das Andere wird sich dann schon finden.

Jesus gibt 14, 27 den Seinigen seinen Frieden „nicht wie die Welt gibt.“ Ich habe hiebei Stier „berichtigt:“ nicht Sache und leeres Wort stehen einander gegenüber, sondern die Wahrheit und der trügliche Schein des Friedens. Dagegen erinnert Stier V, 226, dass ja beides dasselbe sei. „Wie haarspaltend — setzt er hinzu —, um nur zu widersprechen und zu berichtigen!“ Ich muss mir erlauben, solche Unterschiebungen mit aller Entschiedenheit als ungerechtfertigte und nicht zu rechtfertigende zurückzuweisen. Es ist doch der Unterschied deutlich genug. Auch die Welt wünscht nicht bloss, sondern gibt auch Frieden, aber es ist ein trüglicher, weil in vergänglichen Gütern dieser dem Tod verfallenen Welt bestehend; aber wenn Christus Frieden gibt, so ist es ein wirklicher, nicht ein trüglicher Friede. Das ist aber eine vom Texte selbst geforderte Genauigkeit; denn Christus sagt ausdrücklich *οὐ καθὼς ἡ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.*

Ingleichen muss ich mit aller Entschiedenheit zurückweisen, was Stier zu 15, 1 V, 238 von meinem „pflichtmässigen Widerspruch“ gegen Ebrard’s Meinung spricht, dass das Weinstockgleichniss von der Bedeutung des Abendmahls rede. Es ist nicht gut gethan, so leichtfertig sittliche Vorwürfe zu erheben; des Exegeten Pflicht aber ist, dass er zumal diese Abschiedsreden des scheidenden HErrn in ihrer Friedenshöhe schütze, wenn sie ohne Noth in den Streit der Confessionen und Theologen gezogen werden sollen. In diesem Sinne kann es dann allerdings einen „pflichtmässigen Widerspruch“ geben.

Es ist gewiss ein berechtigtes Gefühl, welches nur schwer

sich entschliesst, in Jesu Worten Ironie zu finden. Vollends aber in seinen ernsten Abschiedsworten. Dahin gehört denn auch das Wort an seine Jünger 15, 20: *εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.* Die Jünger sollen sich selbst beantworten, welcher von beiden Fällen hier statt habe —: so erklärte ich desshalb mit anderen Exegeten, gegen Stier's ironische Fassung jener Worte Jesu. Aber auch in dieser Wendung nun will er „abermals nur ironischen Ton hören" V, 373. Nein, es ist der Ton der schmerzlichen Frage, der aus den Worten Jesu uns entgegen kommt.

„Wer mich hasst, hasst auch meinen Vater" 15, 23 — damit schildert Jesus die Grösse der Sünde der Welt. Stier hatte erklärt (1. Aufl. V, 325): „Wer Jesum, die Offenbarung Gottes im Fleische, hassen kann, der muss ja wohl Hass Gottes in sich tragen, wie wäre sonst es möglich? Also nicht sowohl Folgerung als Rückschluss auf den hinter der *πρόφασις* liegenden wahren Grund." Heisst das etwas anderes als: sie hassen mich nur, weil sie Gott hassen? Aus jenem Hass macht Jesus den „Rückschluss" auf diesen Hass. Dieser Erklärung stellte ich nun die andere entgegen: „indem sie Christum hassen, hassen sie Gott: darin soll man die Grösse ihrer Sünde erkennen." Also: der Hass gegen Jesus ist nicht bloss Hass gegen diesen, sondern noch ein Weiteres; er ist auch Hass gegen Gott selbst. Ich denke, wer deutsch versteht und einigermassen klar denken kann, sieht den Unterschied beider Fassungen. Indem nun Stier in der neuen Auflage seine Erklärung wiederholt, fügt er bei: „das ist genau was L. will: „„indem sie u. s. w."" Wie kann er hinschreiben als Widerspruch: „„Nicht weil sie Gott hassen u. s. w. (Stier)?"" Wenn doch der liebe Mann genauer gelesen hätte! Nicht sowohl Folgerung als Rückschluss — kann man deutlicher sich ausdrücken?" — Allerdings „deutlich" ist die Sache, nämlich der Unterschied, nur aber nicht für Herrn Stier. Dass ich ihm aber ein „lieber Mann" bin, habe ich noch nicht gewusst.

Jesus verheisst 15, 26 seinen Jüngern den Geist zu senden, *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.* Ist diess „metaphysisch" oder geschichtlich zu verstehen? Stier bleibt V, 284 „wohlbedacht" bei jenem, „gegen Hofmann Schriftb. I, 177, welcher durchaus willkührlich beschränkend lesen will: „„vom Vater geht der Geist aus, wenn Jesus ihn sendet"" — so wie gegen den ihm folgenden L., welcher auch diess Wort nur „„geschichtlich"" nehmen will." Und daran reiht Stier dann die Frage: „Was für ein Interesse hat doch eigentlich

diess neueste System, aus der Schrift alle metaphysischen Sätze wegzunehmen, der „„alten Kirche““ wie der Spekulation aller Zeiten zuwider?“ — Ich will's ihm sagen: das Interesse der Treue gegen das Schriftwort. Es ist aber verheissen, dass es Gott den Aufrichtigen gelingen lassen werde. Die „Spekulation aller Zeiten“ kümmert uns nicht, und „die alte Kirche“ bindet uns nicht in der Exegese. Aber Stier bittet V, 283, seine gegentheilige Beweisführung „zu widerlegen, wenn man kann.“ Diesen Gefallen wollen wir ihm gerne thun, obwohl es allerdings schwer ist, da ich aus seinen reichlichen Worten eine eigentliche Beweisführung nur schwer herauszunehmen vermag. Sie scheint ihm selbst nicht sehr streng vorgekommen zu sein, denn er schliesst mit den etwas problematisch (— und das will bei Stier viel sagen —) lautenden Worten: „wir dürfen also, so viel mich wenigstens dünkt im lebendigen Eindruck des auffallenden Wortes, nicht bei dem sogenannten ökonomischen Ausgehen u. s. w. stehen bleiben.“ Seine Beweisgründe sind nun, so viel ich finde: 1) *ἐκπορεύεσθαι* muss von *πέμπεσθαι* verschieden sein; 2) „offenbar soll das nach *πέμψω* jetzt eintretende Präsens, vollends neben *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, das Wesen dieses Geistes noch näher ausdrücken und recht eigentlich charakterisiren.“ Gegen das Erste gilt, dass allerdings Beides nicht identisch ist; denn Jesus sendet den Geist so, dass derselbe bei diesem Senden vom Vater ausgeht. Gegen das Zweite aber, dass allerdings der Geist durch das Präsens charakterisirt werden soll, aber eben als Gottes Geist. Denn Stier übersieht, dass nicht auf *πνεῦμα* und *ἐκπορ.* der Ton ruht, sondern auf *τῆς ἀληθείας* und *παρὰ τοῦ πατρός*. Doppelt charakterisirt wird der Paraklet: als Geist der Wahrheit und als Geist Gottes d. i. als einer der von Gott aus in die Welt kommt. Beides mit Bezug auf seinen Zeugenberuf in der Welt.

Bei der Erklärung des *ὅτι* 16, 9 ff. bin ich wieder einmal „haarspaltend“ gewesen (V, 308), weil ich erkläre, *ὅτι* heisse nicht „darüber dass,“ sondern „auf Grund dessen, dass,“ und diess für zweierlei zu halten mir erlaube. Stier ist so gütig hinzuzusetzen: „meinetwegen, wenn er's übrigens recht verstehen will.“ Und nachdem er ein solches gütige „meinetwegen!“ wiederholt und noch einiges hinzugefügt, schliesst er seine Anmerkung mit den Worten: „Ist das nicht zuletzt einerlei?“ Dass es nicht einerlei sei, liegt, denke ich, klar vor. Dass wir es aber bei der Erklärung des Wortes heiliger Schrift nicht genau genug nehmen können, bleibt wahr, wenn es auch Herr Stier nicht zugestehen oder thun will.

Ob in der Bitte im hohenpriesterlichen Gebete v. 15:* *ουκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* — das letzte Wort masculinisch oder neutral zu verstehen sei, mag man streiten. Stier hatte es „unschicklich" gefunden (1. Aufl. V, 512), dass hier und im V. U. dem Teufel die Ehre angethan werden solle, genannt zu werden. Ich meinte dagegen, die Ehre sei etwas zweideutiger Art; vielmehr empfehle die ganze Art und Weise, wie Jesus sich und sein Werk durchgängig in Gegensatz zum Teufel stelle, diesen hier genannt zu finden, wie in der Schlussbitte des V. U. Statt sich etwa zu freuen, dass der „Lutheraner" in diesem Stücke den Reformirten Recht gebe, macht Stier hiegegen die geistreiche Bemerkung (2. Aufl. V, 434): *„de gustibus non est disputandum!"* — Dass die Präposition *ἐκ* die neutrale Fassung empfehle, ist Täuschung. Dem Argen sind die Menschen von Geburt verfallen. So werden sie denn so vor ihm bewahrt, dass sie ihm entnommen werden. Wie geläufig aber dem Johannes die Bezeichnung des Teufels durch *ὁ πονηρός*, zeigt sein erster Brief, vergl. 2, 13. 14. 3, 12 (vergl. v. 8). 5, 18. 19. An letzter Stelle findet Stier auch das dem *ἐκ* zu Grunde liegende *ἐν*, nach welchem er fragt.

Am Schluss des hohenpriesterlichen Gebets spricht Jesus aus, die von ihm erbetene Einheit der Gemeinde solle dazu dienen, *ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας* v. 21; und gleich darauf: *ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος* u. s. w. v. 23. Sollte diese Absicht unerfüllt bleiben? Oder sollte Jesus „das nicht zu Erfüllende doch in sein Gebet mit einschliessen" — wie Stier sagt (V, 453)? Gewiss nicht. Es soll die Welt durch die Gemeinde zur Anerkennung Christi gebracht werden. Aber — hält Stier entgegen V, 457 — „verkündigt und weissagt nicht alle Schrift das Gegentheil?" Aber sie weissagt auch eine endliche Anerkennung des Christ auf der ganzen Erde, zur Zeit des Reiches Christi. Und sollte Christus in seinem alle Welt und alle Zeit umfassenden hohenpriesterlichen Gebete nicht auf diese Zukunft der Dinge auf Erden hinausblicken?

Mit diesem Ausblick möchte ich die Besprechung der Differenzen schliessen. Es wäre zwar auch aus dem VI. Bde noch Manches beizubringen; aber es sei an dem Erwähnten genug.

Allein ich darf die Feder nicht aus der Hand legen, ohne diesen sachlichen Besprechungen noch einen persönlichen Schluss hinzugefügt zu haben, wie ein persönlicher Eingang sie eröffnet. Einen doppelten Vorwurf hat Stier gegen mich

erhoben: dass ich ihm oft widersprochen nur aus Lust des Widerspruchs gegen ihn, und dass ich sein Buch oftmals so flüchtig gelesen, dass ich ihm Irrthümliches untergeschoben. Im Betreff des ersteren verweise ich getrost auf mein Buch, in welchem ich seine Erklärungen genugsam anerkannt. Gegen das Andere habe ich mich in Obigem, wie ich vermeine, genugsam verantwortet. Welches Recht aber — das ist die Anklage, die ich gegen ihn erhebe — welches Recht hat Hr. Dr. Rudolf Stier, dem, der ihm widerspricht, sofort das unsittliche Motiv der puren Lust zum Widerspruch unterzuschieben? Und welches Recht hat Hr. Dr. Rudolf Stier, von dem, der ihm widerspricht, ohne Weiteres zu behaupten, dass er der sittlichen Pflicht, des Gegners Meinung auch recht aufzufassen, nicht genügt habe? In Beidem hat mein Ankläger ein Unrecht begangen. Dafür möge er sich selbst strafen lassen von seinem Gewissen.

Es thut mir leid, so wider Hrn. Dr. Stier haben sprechen zu müssen. Denn ich wiederhole: ich anerkenne von Herzen seine Verdienste um die gläubige Schriftauslegung. —

Ὁ μεσίτης Gal. III, 20.

Ein exegetischer Versuch

von

F. Steinfass.

Der Gedanke, dass etwas Sinnloses apostolisch sein könne, gehört zu den verschollenen. Aber auch jene Kritik ist bereits verschollen, nach welcher man Verse gegen das einhellige Zeugniss der Manuscripte für untergeschoben oder entstellt erklärt. Es handelt sich also nur um den Schlüssel.

Einen solchen Schlüssel bietet uns nun der Zusammenhang. Ich fragte den Context, welchen Inhalt er für unsere Stelle fordere, und verglich dann die vorgefundenen Worte mit dieser Forderung. Frühere haben bereits in derselben Weise sich Aufschluss verschaffen wollen; aber das Resultat, welches sie dem Contexte abgewannen, war nicht dasselbe.

In den Versen vor dem 19. hatte der Apostel gezeigt, dass Niemand ausser Christus, und dieser als Abrahams Same die *κληρονομία* nicht auf Grund des Gesetzes erlangen könne.

Τί οὖν ὁ νόμος; beginnt dann der 19. Darauf werden der Zweck und die Dauer des Gesetzes bestimmt, jenes mit *τῶν παραβάσεων χάριν*, diese durch das *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται.* Beides wird hernach begründet und auseinandergelegt. Dass das Gesetz nicht als *δυνάμενος ζωοποιῆσαι,* sondern *τῶν παραβάσεων χάριν* gegeben worden, dafür zeuge die Thatsache, dass *ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν συνέκλεισεν.* Und indem das Gesetz, Uebertretungen wirkend, die Sünde constatire, diene es der *ἐπαγγελία* und werde ein *παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν.*

Ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ διὰ τῆς πίστεώς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Soll nun aber das *υἱοὺς Θεοῦ ἐν Χριστῷ εἶναι* beweisen, dass wir nicht mehr unter dem Gesetze stehen können, so hat der Apostel sicherlich früher dargethan, Christus selber, als wahrhaftiger Sohn Gottes, könne nicht *ὑπὸ νόμον* sein. Nirgends ist ein solcher Beweis zu finden, es sei denn in V. 20. Auch wäre gar nicht abzusehen, warum doch der voraufgehende von der Einführungsart des Gesetzes rede, und dann der 20. diese Thatsache entfalte, wenn nicht, um solcherlei Beweis darauf zu bauen; wenigstens blieben die Worte bei jeder andern Erklärung immer nur ein störender Excurs, wie wir ihn von einem Apostel nicht erwarten dürfen.

Richten wir aber vorher noch einige Blicke auf das in V. 19 enthaltene Fundament des Beweises!

Διατάσσειν, verordnen, ist dem sonst gebräuchlichern *προςτάσσειν* wohl nur deshalb vorgezogen, weil *προςετέθη, προςταγεὶς* gar übel geklungen haben würde. Durch das *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων* behauptet Paulus vom Gesetze nichts weiter, als dasselbe sei auch schon zu Moses durch Mittler gebracht, es wird also weder gepriesen (wie Act. VII. 53), noch (wie Hebr. II. 1) mit dem Evangelio verglichen, als sei es weniger herrlich. So bereits Meyer in seinem Commentar. Das Particip vertritt einen Causalsatz, und begründet das *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* nach seiner negativen Seite.

Jene Thatsache nun, an welche der 19. Vers erinnerte, wird im 20. durch Darlegung ihrer Consequenz zum Beweise verwerthet. Wir künsteln gewiss nicht, wenn wir die beiden Theile dieses Verses für einen Obersatz gelten lassen. Da lautet denn der erstere: *ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν.* Wie in *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, Röm. I, 17 will hier der bestimmte Artikel die ganze Gattung zusammenschliessen, um uns den abstracten Begriff derselben darzubieten. *Ἑνὸς* mag zum Subject oder zum Prädicate gezogen werden, der Sinn

des Satzes bleibt derselbe; bei jener Construction sagte Paulus: der Mittler für Einen allein sei ein Unding, eine Unmöglichkeit; es gebe keinen Mittler, der nur zu einem Einzigen in Verhältniss stände — den Genitiv aber zum Prädicat gerechnet, lautete die Behauptung: Mit Einem allein hat der Mittler nichts zu schaffen. Immer ist, wer einen Mittler beauftragt, nothwendiger Weise ein Anderer als derjenige, welchem der Mittler diese Botschaft verkündigen soll. Vermeinen, dass Jemand an sich selber einen *μεσίτης* mit einem Gesetze ablegire, wäre absurd, ein *ἀνόητον* [1]).

Es ist zu unterscheiden zwischen *ἑνὸς οὐκ ἔστιν* und *οὐχ ἑνός ἐστιν*. Ich mache auf diesen Unterschied aufmerksam, um zur Anerkennung zu bringen, wie präcis der heilige Paulus geschrieben hat. Stände *οὐχ ἑνός ἐστιν*, so wäre die Gedenkbarkeit der Einzahl in Abrede gestellt; jetzt aber die Möglichkeit des Mittlers, und es gilt ja nicht, die Einzahl wegen des *μεσίτης*, sondern den *μεσίτης* wegen der Einzahl zu bestreiten.

Das sehen wir aus dem Untersatze: *ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστίν*. Derselbe ist die dogmatische Hälfte der *μεγάλη ἐντολή*, ein Gipfelwort der alttestamentlichen Offenbarung. Gleichwie also den Obersatz angreifen, aller gesunden Menschenvernunft ins Angesicht schlagen hiesse, so hiesse den Untersatz läugnen, aller Offenbarung Hohn sprechen. Aber das *ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστίν* ist nicht bloss ein unumstössliches Gotteswort, sondern auch gerade ein Gesetzeswort, in welchem alle Gesetzeslehre sich concentirt. Wer nun dem Gesetze eine Bedeutung beilegt, die mit diesem Worte sich nicht vereinbaren lässt, der frevelt gegen das Gesetz, obwohl ers zu ehren meinet. Nomismus ist Antinomismus.

Hiemit schweigt der Apostel; denn die Folgerung liegt auf der Hand. Behaupten, dass Gott die Eine Parthei bildete, ist läugnen, dass er die andere sein könne. Das Gesetz als eine an Gott ergehende Botschaft betrachten, Gott selber unter das Gesetzeswort stellen, heisst also den göttlichen Ursprung des Gesetzes nicht anerkennen.

Wir brauchen es wohl kaum erst zu sagen, wie nun in dieser Folgerung der gesuchte Beweis enthalten sei. Hätte Christus die Gesetzesbotschaft zu empfangen, oder was dasselbe gilt, wäre er unter dem Gesetze, so wäre er unmöglich der wahrhaftige Gott, der Sohn Gottes *ἐν δυνάμει*, son-

---

1) Indessen kann der Mittler seinerseits, nur nicht als solcher, zugleich Partheistellung zu seiner Botschaft haben, ja die ganze Eine Parthei constituiren.

dern nur ein *λεγόμενος Θεὸς* und ein *λεγόμενος υἱὸς Θεοῦ*. So stellt denn der Apostel seinen Lesern dieselbe Frage, die der Meister an die Pharisäer gethan: Was dünket Euch von Christo? und mit Zuversicht erwartet er die rechte Antwort.

Zur Bestätigung einen Blick auf den 21. Vers! Derselbe will auf einen Widerspruch zwischen dem Gesetze und den *ἐπαγγελίαις* schliessen. Welche Behauptung könnte wohl eher zu solchem Trugschlusse gemissbraucht werden, als der von uns gefundene Inhalt des vorhergehenden Verses? Mit jenem Beweise ist ja das antithetische Verhältniss zwischen dem Verheissungssamen und dem Gesetze vollständig dargethan; denn dass der *νόμος* die menschliche Seite desselben nicht berühre, war schon früher aufgezeigt, wie auch dass die Verheissung nur Christo gehöre. An diese Wahrheiten hängt sich jener Trugschluss. Aber er wird alsbald durch ein *μὴ γένοιτο* abgewehrt; er sei nur gültig, wenn das Gesetz zum Leben und zur Gerechtigkeit verhelfen könnte, und das Gesetz wolle ja gerade das Gegentheil, nämlich Leben und Gerechtigkeit absprechen. Dadurch diene es denn vielmehr jenen *ἐπαγγελίαις*.

Jetzt wäre nur noch der Vorwurf zu beseitigen, als liege unsere Deutung zu entfernt, um einem gewöhnlichen Leser zugemuthet werden zu können. Ich glaube, wir brauchen uns keinesweges auf 2 Petr. III, 16 zurückzuziehen. Hatte ja doch der 19. Vers den Verheissungssamen nicht nebenbei, sondern so erwähnt, dass man zu der Voraussetzung genöthigt wird, die folgenden Worte müssten etwas von diesem *σπέρμα*, und zwar weshalb mit seiner Ankunft das Gesetz ein Ende habe, aussagen. Mehr als solche Voraussetzung und den Entschluss, durchaus nicht an dem 20. Verse zu künsteln, hat, wie ich meine, der heilige Paulus nicht gefordert.

Unsere Kirche hat einen Artikel *de tertio usu legis;* denn das Gesetz soll ja gelten, bis der Same kommt, dem die Verheissung gehört, JEsus Christus. Die Ankunft zur Rechtfertigung ist gewesen, und darum denn auch zu Ende gegangen, was sich im Gesetze auf diese Ankunft bezog; aber die Ankunft zur Heiligung bildet ein unerschöpftes Gnadenwunder. Jener Theil des Gesetzes, der auf die Heiligung dringt, muss also gepredigt werden, dem Einzelnen, bis man stirbt, und dem Ganzen bis zum Weltgericht, dem letzten Kommen des *σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*. Sind auch jene Mittler, welche das Gesetz verkündeten, nicht an Christum gesendet, so ist doch ihre Botschaft ein Wort an die Christen, uns im-

mer tiefer hineinzuführen in die Gnade und Wahrheit des Evangelii.

Talmudische Studien

von

Fr. Delitzsch.

VIII. Sichem und Sychar.

Das samaritische Weib (γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας), mit welcher der Herr die im Johannes-Evangelium c. 4 berichtete Unterredung hatte, war nach v. 5 f. aus einer samaritischen Stadt (πόλις τῆς Σαμαρείας), Namens Συχάρ, nahe dem Jakobsfelde (also auch dem darauf gelegenen Grabe Josephs) und dem eben daselbst befindlichen Jakobsbrunnen. Fast alle Ausleger bis auf die neuesten bilden sich ein, dass dieses „Sychar" nur eine andere Namensform für Sichem sei. Diese Namensform für Sichem ist aber sonst unerhört. Die LXX umschreiben שכם Συχέμ oder Σίκιμα. In der einen neutest. Stelle, wo Sichem vorkommt Act. 7, 16., heisst es Συχέμ. Warum sollte Johannes hier von der üblichen Gräcisirung des Namens abweichen, da er es selbst 9, 7 (Σιλωάμ) nicht thut? Man sagt, dass Συχάρ eine zur Zeit des Evangelisten volksübliche Corruption für Sichem gewesen sei. Aber eine solche Umwandlung von εμ in αρ ist ein beispielloser Lautwechsel. Man muss also hinzunehmen, dass die Umwandlung mit der Absicht geschehen sei, den Namen zum Stichelnamen zu machen. Συχάρ, sagt man [1]), heisst Sichem als Lügenstadt (von שקר) oder mit Beziehung auf Jes. 28, 1 als Saufstadt (von שכור). Dabei urgiren Meyer und Brückner, dass Johannes diesen Namen ohne weitere Absicht eben nur als den damals üblichen gebrauche.

Nach den von Lightfoot und Reland gegebenen Aufschlüssen konnte es neueren Auslegern nicht unbekannt bleiben, dass im Talmud wirklich ein Ortsname סוכר vorkomme. Vor andern fasst Wieseler, Evangelische Synopse S. 256—258,

---

1) Z. B. Besser in den Bibelstunden (S. 230 f. Aufl. 2): „Die Stadt, welche Johannes hier Sichar nennt, heisst sonst Sichem. Warum nennt er wohl Sichem lieber Sichar? Sichar heisst Lüge" u. s. w.

die talmudischen Stellen ins Auge, aber, weil von der unerwiesenen Voraussetzung ausgehend: „darüber kann zuvörderst kein Zweifel sein, dass unter Συχάρ Sichem gemeint sei,“ geräth er in die Irre. Nur zwei neuere Ausleger ahnen die einfache Wahrheit. Allen anderen Versuchen gegenüber — sagt Luthardt, Das johanneische Evangelium 1, 86 — scheint mir es doch immer am sichersten, mit Hug anzunehmen, dass Sychar und Sichem verschiedene Orte seien, wenn auch ungefähr in demselben Thale liegend. Ebenso urtheilt Lichtenstein in seiner Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi (1856) S. 164[1]). Vorgearbeitet ist dieser von Luthardt und Lichtenstein nur erst vermuthungsweise geäusserten geographischen Unterscheidung von Sichem und Sychar schon in K. von Raumers Palästina S. 146 f. Vielleicht, sagt von Raumer, ist die verzweifelte Verwirrung so zu lösen. Das Thal, in welchem Neapolis (Sichem) liegt, zieht sich von Westen gen Osten, und wendet sich dann südwärts in ein Nebenthal zum Brunnen Jakobs, dort öffnet sich dieses in ein grosses Feld, das Feld Jakobs. Von Neapolis bis zum Brunnen wird die Entfernung sehr verschieden angegeben, zu einer kleinen halben Stunde (Maundrell), 500 Schritten (Cotovicus), zu einer englischen Meile (Thompson). Westwärts vom Brunnen der Garizim, welcher langgestreckt das vom Brunnen aus nordwärts laufende, bei Neapolis sich gen Westen wendende Thal begrenzend, zugleich im Süden von dieser Stadt liegt. Das alte Sichem mochte sich nun lang und schmal aus der Nähe des Brunnens bis zum jetzigen Nablus oder Neapolis hinabgezogen haben. Ein südlicher, nach dem Brunnen zu gelegener übrig gebliebener Theil des alten Orts behielt vielleicht den Namen Sychar, während der nordwestliche entgegengesetzte neue Theil Neapolis hiess. So von Raumer. Er schliesst die lichtvolle Discussion mit den Worten: „Dass unter Sychar Joh. c. 4 nicht das jetzige Nablus zu verstehen sei, wird fast evident durch den Quellenreichthum dieses Orts. Sollte die Samariterin, wenn in ihrem Ort auf jeder Strasse Brunnen quollen, eine halbe Stunde weit aus dem Jakobsbrunnen Wasser geholt haben?“

Diesen Beweis vermögen wir zwar nicht anzuerkennen, da dem Wasser aus dem heiligen Patriarchenbrunnen gewiss der Vorzug vor allem anderen Wasser gegeben ward, und

1) Wir ergreifen gern die Gelegenheit, auf dieses schon wegen der reichen Mittheilungen aus Hofmanns Vorlesungen über neutestamentliche Einleitung und Geschichte höchst beachtungswürdige Buch aufmerksam zu machen.

auch die Vermuthung, dass das alte Sichem sich bis in die Nähe des Brunnens erstreckt habe, halten wir für unnöthig, da sie von dem überflüssigen Streben, Sichem und Sychar doch irgendwie zu Einer Stadt zu machen, ausgeht. Aber dass Sychar des vierten Evangeliums nicht das jetzige Nablus ist, das ist richtig. Uebrigens bietet v. Raumer selbst die Materialien zur Reconstruction des wahren Thatbestandes. Nablus ist das alte Sychem und ʿAscar (עסכר) auf der Nordseite des östlich von Nablus sich öffnenden Thales ist das alte Sychar [1]). Auf das heutige Ascar passt die Angabe des Hieronymus im *Onom.: Sychar ante Neapolim juxta agrum quem dedit Jacob Josepho* und die Angabe des *Itiner. hierosol.*, dass *Sichar* von *Neapolis passus mille* entfernt liege.

Sychar ist ein im Talmud oft erwähnter, von נפולין (Neapolis = Sichem) verschiedener Ort. Er wird סוכר (סוכרא) oder סיכר (סיכרא) geschrieben. Ein Name, welcher der griechischen Umschreibung Συχάρ (Σιχάρ) besser entspräche, lässt sich gar nicht denken.

Die Stellen des babylonischen Talmud, in denen סיכר vorkommt, sind folgende:

1) *Baba mezíʿa* 42*a* und *Pesachin* 31*b*: Raphrem (bar Papa) aus סיכרא sagt: Anvertrautes Gut muss man eine Handbreite tief im Boden verwahren (widrigenfalls man es, wenn es gestohlen wird, zu ersetzen hat).

2) *Baba mezíʿa* 83*a*: Es ordnete an Rab Chija bar Joseph in סיכרא: Diejenigen, welche an einer Trage irgend eine Last tragen, haben, wenn diese zerbricht, dem Eigenthümer die Hälfte des Verlustes zu zahlen.

3) *Nidda* 36*a*: Rabina erzählte dem Rab Asche: Rab Schemen aus סכרא hat uns gesagt: Mar Sutra kam zufällig an unsern Ort und lehrte: die Halacha richtet sich nach Rab, wenn dieser sich für das Schwerere entscheidet u. s. w.

4) *Chullin* 18*b*: Rabina erzählte dem Rab Asche: Rab Schemen aus סוכרא hat zu mir gesagt: Mar Sutra kam zufällig an unsern Ort und trug vor: Hat der Schächter von den Mandeln (oberhalb des Kehlkopfes) zurückgelassen (so dass er sie nicht durchschnitten hat), so ist das Thier doch erlaubt zu essen.

5) *Baba kamma* 82*b*: In dem Kriege Aristobuls gegen Hyrkan trug sichs zu, dass das ʿOmer (die Passagarbe) aus

1) Das prosthetische *ʿAin* wird Niemanden stören, der die Umlautungsweise hebräischer Namen ins Arabische kennt, und lag hier nahe, da *ʿascasr* (Truppe von Soldaten, Heer) ein ganz gewöhnliches arabisches Wort ist.

גגות הצריפין und die beiden Pfingstbrote aus בקעת עין סוכר geholt werden mussten (so weit von Jerusalem, weil die Belagerer die Felder der Umgebung verwüstet hatten).

6) *Menachoth* 64*b*: Als (in jenem Kriege) die Zeit des ʽOmer (der Passagarbe) herangekommen war, wusste man nicht, wo das ʽOmer herkommen sollte. Man rief es deshalb öffentlich aus. Da kam ein Taubstummer und legte die Hand auf ein Dach (איגרא), die andere auf eine Weidenhütte (צריפה). Da fragte Mordechai [1]) die Umstehenden: giebts denn einen Ort, welcher גגות צריפין oder צריפין גגות heisst? Man forschte nach und fand ihn (diesen Ort). Als man die zwei Pfingstbrote darbringen wollte, wusste man nicht, wo man sie hernehmen sollte. Man rief es deshalb aus. Da kam ein taubstummer Mann und legte seine Hand auf sein Auge und die andere Hand auf ein Riegelloch (סיכרא). Da fragte Mordechai die Umstehenden: giebts denn einen Ort, der עין סוכר oder סוכר עין heisst? Man suchte nach und fand ihn.

Dieses talmudische סוכר ist das Συχάρ des Evangelisten und dieser Name hat sich erhalten in dem heutigen Dorfe el-ʽAscar. Das talmudische עין סוכר ist ʽAin el-ʽAscar und das talmudische בקעת עין סוכר ist Sahil el-ʽAscar. Dieses (die Ebene von ʽAscar) ist das Jakobsfeld und jenes (die Quelle von ʽAscar) ist der Jakobsbrunnen [2]).

Gegen dieses Ergebniss, welches gar nicht verbürgter sein könnte, erhebt sich nur Ein Bedenken, aber ein leicht sich erledigendes. Da Sychar nach der Angabe des Evangeliums ein samaritischer Ort ist, so fragt sichs, wie sich damit vereinigen lässt, dass in jenem Bruderkriege ʽOmer und Pfingstbrote von dort geholt wurden und dass es in späterer Zeit als Geburts- und Verhandlungsort berühmter Rabbinen

---

1) Raschi macht die Bemerkung, dass der Mordechai des B. Esther gemeint sei. Wieseler, indem er diese Erzählung eine „Lehrlegende" nennt, ist derselben Ansicht. Aber schon in Thosaphoth wird widersprochen und die Erzählung ist zwar eine Haggada, aber eine mit dem was Josephus *ant.* XIV, 3 erzählt wohl zusammenstimmende.

2) S. Breggren bei Raumer S. 146. Dass das johanneische Sychar das heutige Ascar ist, sagt auch der jüdische Gelehrte Raph. Kirchheim in seinem כרמי שמרון, einer hebräischen Schrift über die Samaritaner 1851 S. 23, wogegen Jos. Schwarz in seinem Werk über das heilige Land (deutsch 1852) ʽAscar ohne die geringste Wahrscheinlichkeit mit Sechu 1 S. 19, 22 combinirt.

erscheint. Um dies erklärlich zu finden, erwäge man 1) dass dem Kriege Aristobuls II. gegen Hyrkan II. und der Einschliessung des Ersteren durch Letzteren im Tempel die furchtbare Rache Johannes Hyrkans an den Samaritern, welche ihnen für immer den Todesstoss versetzte (Josephus *ant.* XIII, 17 sq), vorausgegangen war. Um das Jahr 65 v. Chr. konnte die Umgegend von Sychar als hasmonäisch-jüdisches Gebiet gelten. Es stimmt aber zur Sachlage vortrefflich, dass Sychar dennoch dem geographischen Gesichtskreis der Jerusalemer damals so fern lag. Sodann 2) hatte sich in der Zeit, in welche die übrigen talmudischen Erwähnungen von Sychar fallen, die Bewohnerschaft der vormals samaritischen Städte und Ortschaften vollends verändert. Rab Chija bar Joseph war Zeitgenosse R. Jochanans, dem die Redaction der jerusalemischen Gemara zugeschrieben wird, lebte also im 4. Jahrhundert. Und Rab Asche, dessen Zeitgenossen die andern (nach Babylonien ausgewanderten) Rabbinen aus Sychar sind, ist der Mitvollender des babylonischen Talmud zu Anfang des 5. Jahrhunderts. In diesen späteren Jahrhunderten gab es im früheren Samaritis ohne Zweifel mehr jüdische und christliche als samaritanische Bethäuser. Dass dagegen zur Zeit Christi Sychar wie ein rein samaritanischer Ort erscheint, erklärt sich daraus, dass die Samaritaner unter Herodes dem Grossen, Archelaus und den römischen Procuratoren auf dem durch Pompejus zurückerhaltenen (Josephus *ant.* XIV, 8) heimischen Boden etwas freier aufathmen konnten.

Hymnologische Studien.

Von

Dr. A. G. Rudelbach.

Fortsetzung.

IX.

So wie es kaum irgend einem Zweifel unterliegen kann, dass die freiere Praxis, nach welcher die Hymnen und die geistlichen Lieder zugleich mit den Psalmen Davids als das Eigenthum und Kleinod des christlichen Volks betrachtet wurden (woraus sich als unmittelbare Folge ergab, dass die erstern unmöglich von den öffentlichen Versammlungen der Chri-

sten ausgeschlossen seyn konnten), die älteste (denn es ist in der That die Apostolische und zugleich durch die Reihe der Jahrhunderte bezeugte) — so darf doch auch nicht geleugnet werden, dass schon früh die entgegengesetzte Praxis, nach welcher der Psalter allein den Gesang der Kirche leitete, Eingang und bis zu einem gewissen Grade Verbreitung gewann. Der Umstand, dass der Hymnen-Production keine Grenzen gesetzt waren, dass keine Regel gegeben war für die Aufnahme der Hymnen zum kirchlichen Gebrauch (denn die einzig richtige Regel, dass die Kirche sich gleichsam in ihre Psalmen hineinsang und so die Aufnahme vermittelte, ihnen das Kirchensiegel aufdrückte, konnte erst später klar hervortreten), musste eine gewisse Behutsamkeit anempfehlen; es ist deshalb nicht zu verwundern, dass man je mehr und mehr geneigt ward, die Hymnen in den Schooss zurückzuweisen, woraus sie entsprungen waren, ins Kämmerlein, ins Haus, in die kleinern Versammlungen. Schon Tertullian (der doch, wie früher gezeigt, an vielen Stellen als begeisterter Anwalt der Hymnen auftritt) hebt im Gegensatz zur Psalmen-Production der Gnostiker (des Valentinus) hervor, dass die Christen sich an den prophetischen Sänger David hielten, und aus demselben zur Gnüge erwiesen, dass das Wort Fleisch geworden; „es ist der," sagt er, „welcher in unsern Versammlungen Christum singt, durch welchen Christus gleichsam sich selbst gesungen und vorherverkündet hat" [1]). Doch kann diese Sitte (wie bereits das Vorhergehende erwiesen) unmöglich ausschliessliche Regel in der Kirche gewesen seyn. Das Concil zu Laodicäa, so wie es blos „kanonische ψάλται" (Cantoren, die allein das Recht haben sollten, in der Kirche zu singen [2])) einzufüh-

---

1) Tertullian. de carne Christi, c. 7: *„Etiam cum Psalmis Valentini, quos magna impudentia quasi idonei alicujus autoris interserit, ad unam jam lineam congressionem dirigamus"* . . c. 20 *„Nobis quoque ad hanc speciem carnis veritatem ex virgine factam, Psalmi patrocinabuntur, non quidem Apostatae et Haeretici et Platonici Valentini, sed sanctissimi et receptissimi Prophetae David. Ille apud nos canit Christum, per quem se cecinit ipse Christus."* Beide Stellen halten einander das Gleichgewicht, indem einerseits die Gnostischen Psalmen-Productionen zur Gnüge zeigen, wie verbreitet dasselbe auch unter den rechtgläubigen Christen seyn musste, und andererseits als vorherrschender Kirchen-Ritus die Absingung der Davidischen Psalmen bezeugt wird.

2) *Concil. Laodicen. Can. XV.:* „περὶ τοῦ, μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβονα ἀναβαινόντων καὶ

ren trachtete und damit (sofern diese Bestimmung sich geltend gemacht hätte) den Volksgesang würde ausgeschlossen haben, versuchte auch jenes als Regel aufzustellen; allein es gelang nicht.

Allerdings begegnet uns bei mehrern der grössten Kirchenlehrer eine gewisse Zurückhaltung der Aussprache rücksichtlich des Verhältnisses des **Psalmes** und des **Hymnus** in der Kirche. So meint zwar **Gregor** von **Nazianz**, es sey nur ein thörichtes Rühren von Saiten der Apollinaristen [1]), wenn sie die schmelzenden Hymnen ihres Stifters so hoch erhöben, als ob dieselben ein drittes Testament wären — auch er wolle zeigen, dass man in der Kirche singen könne, denn auch er meine, den Geist des Herrn zu haben — allein, gleichsam den Fuss zurückziehend, fährt er fort: „wenn anders dieses (der Hymnus) aus des Geistes Gnade, und nicht vielmehr eine menschlich neue Erfindung ist" [2]). **Augustin** nimmt in dieser ganzen Frage eine ganz besondere Stellung ein; in dem merkwürdigen Antwortschreiben an Januarius versucht er durch **die** Bemerkung eine Entscheidung herbeizuführen, dass man alles dasjenige, was nicht wider den Glauben oder die guten Sitten streite und was zur Erbauung dienen könne, sich aneignen und nachahmen dürfe, sofern die Schwächern keinen Anstoss daran nehmen können. Dieses (fährt er fort) müsse von den Hymnen und Psalmen gelten, wofür wir die Zeugnisse, Beispiele und Vorschriften des Herrn sowohl als seiner Apostel aufweisen können. Allein der Psalmengesang der Afrikanischen Kirche (schliesst er) ist, dem Charakter des Volks gemäss, ruhiger und gemessener [3]), „wo-

---

ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ."

1) Ueber den Einfluss der Psalmen des **Apollinaris** vgl. man *Sozomeni Histor. ecclesiast.*, *VI*, 25. Der Kirchengeschichtschreiber erstattet hier Bericht über die nächste Veranlassung des Schisma des **Apollinaris**, und wie sehr auch die von ihm gedichteten Psalmen, welche das Volk sang, dasselbige zu befestigen beitrugen (*παρὰ τὰς νενομισμένας ἱερὰς ᾠδὰς ἔμμετρά τινα μελύδρια ψάλλοντες*).

2) *Gregor. Nazianzen. Oratio LI* (*Opp. T. I.* 745): „*εἴπερ πνεύματος χάρις τοῦτο ἐστὶν, ἀλλὰ μὴ ἀνθρωπίνη καινοτομία.*"

3) Dieser recitativartige Gesang mit gedämpfter Stimme war, nach **Augustins** Behauptung an einer andern Stelle eine Ueberlieferung des **Athanasius**. *Augustin. Confession. X*, 33: „*Tutius mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio*

her die **Donatisten** Veranlassung nehmen uns zurechtzuweisen, weil wir in rechter Nüchternheit uns an die prophetischen Gesänge halten, und nicht auf ihre Weise als Trunkene, gleichsam durch Posaunenschall, uns durch Psalmen entflammen lassen, die aus menschlicher Erfindung geschrieben sind" [1]).

Auf der andern Seite aber dürfen wir nicht übersehen, dass gerade in diesen Jahrhunderten der christliche Hymnus ausgebildet ward, sich in seiner ganzen Kraft und seinem ganzen Glanze entfaltete. Kaum brauchen wir deshalb als ein erhebliches Moment anzusehen, dass man im **sechsten**, noch mehr im **siebenten** Jahrhunderte durch öffentliche Bestimmungen sich über jene, doch keineswegs durchgängige, Opposition als eine verfehlte aussprach, und sie für die Zukunft untersagte [2]). **Factisch** war sie längst überwunden,

---

saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem Psalmi, ut pronuntianti vicinior esset, quam canenti."

1) *Augustin. Epist. LV (al. CXIX) ad Januarium:* „*et pleraque in Africa ecclesiae membra pigriora sunt, ita ut Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia divina cantica Prophetarum, cum ipsi ebrietates suas ad canticum Psalmorum humano ingenio compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment.*" **Augustin** hatte in diesem, wie in mehrern Stücken (namentlich in seiner Misdeutung der Religionsfreiheit und seiner Anempfehlung des Kirchenzwanges), vollständiges Unrecht gegen die Donatisten. Zu geschweigen, dass er sich hier in Widerspruch mit sich selbst befindet, rücksichtlich seiner Würdigung und Benutzung der Psalmen des **Ambrosius** (wovon später die Rede seyn wird).

2) *Concilium Turonense II* (560), *Canon XXIII:* „*Licet hymnos Ambrosianos habeamus in Canone, tamen, quoniam reliquorum sunt aliqui, qui digna sunt forma cantari, volumus libenter amplecti eos praeterea . . . quoniam quae fide constiterint, dicendi ratione non obstant.*" *Concilium Toletanum IV* (633), *Canon XIII—XVI:* ausführliche Bestimmungen, deren Hauptinhalt, dass die Einwendungen wider die kirchlichen Hymnen (eines **Hilarius**, **Ambrosius** u. a.) aus dem Grunde, dass sie nicht zur kanonischen Schrift gehören, als durchaus irrelevant zu betrachten seyen. Zugleich ist die Drohung hinzugefügt: „*Sicut igitur orationes, ita et hymnos in laudem Dei compositos nullus Vestrum ulterius improbet, sed pari modo Gallia Hispaniaque celebret: excommunicatione plectendi, qui hymnos rejicere fuerint ausi.*"

so wie überhaupt solche Concilienbestimmungen in der Regel nur dasjenige wiederholen und fixiren, was sich bereits längere Zeit in der Kirche geregt hat. Die Kirche anerkannte ihre Hymnen und gebrauchte sie ohne Concilienbestimmungen; denn in keinem Punkte vielleicht ward die Freiheit länger erhalten, als gerade in diesem [1]). In der That war dies die einzige würdige Stelle, welche der Hymnus einnehmen konnte; er hatte sich den Weg selbst gebahnt, ausgehauen gleichsam. Und dies ward von da an sein unauslöschliches kirchliches Abzeichen.

X.

Es war mithin ein doppelter Kampf, unter welchem der christliche Hymnus zu seiner vollen Berechtigung und Ausbildung gelangte: theils der Kampf für die Reception desselben, und theils der Gebrauch desselben als gesalbter Bekenntnisswaffe wider die Häretiker. Seit dem 4ten Jahrhundert entwickelte sich ein förmlicher Psalmen-Wettstreit zwischen diesen und den rechtgläubigen Christen. Dabei darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn man in der spätern unkritischen Zeit, wo die Kirche bei so Vielen wie ein abgelebter Schatten da stand, die Sache so darstellte, als ob diejenigen, die sich selbst löcherichte Brunnen gruben, eigentlich zuerst die Quelle entdeckt, aus welcher der Psalmengesang hervorströmte; als ob die Häretiker

1) Begreiflich ward eben dadurch die Praxis der verschiedenen Kirchen sehr verschieden. Die Römische Kirche bequemte sich erst sehr spät, eine gewisse beschränkte Zahl von Hymnen in ihr Breviar aufzunehmen (nach den am tiefsten gehenden Untersuchungen Meratis — s. Augusti Denkwürdigkeiten, V, 314 ff. — geschah dies zuerst bei dem völligen Abschluss des Römischen Breviars im J. 1240), obgleich dieser Umstand natürlich nicht ausschliesst, dass Hymnen auch früher in der Römischen Kirche gebraucht, und (worauf alle Spuren hinweisen) dass die Römischen Particularkirchen sich durch dieses Verhältniss durchaus nicht für gebunden achteten. So hat die Mailändische Kirche ganz bestimmt schon vom 5ten Jahrhundert an ihren eigenthümlichen Hymnengesang bewahrt. Auch die einzelnen Klosterorden liessen sich in dieser Beziehung Nichts vorschreiben, sondern hielten fest an ihrer hymnologischen Tradition. Der hymnische Kanon des Franciscanerordens ward seit dem 13. Jahrhundert normgebend für die Römische Kirche; nichts desto weniger hatten die einzelnen Kirchen-Breviarien jedes seinen eigenthümlichen Charakter und Umfang.

zuerst die Kirche gelehrt hätten, Psalmen anzustimmen [1]) — während umgekehrt gerade der Umstand, dass auch die Häretiker genöthigt wurden, dieser Waffe sich zu bedienen und im Dichten und Absingen geistlicher Lieder erfinderisch zu werden, einer der stärksten Beweise mit ist, wie ausgebreitet die Psalmdichtung in der Kirche, wie fruchtbar und eingreifend die Uebung des Psalmgesanges war. Nur um dieses letztere zu erhärten, erlauben wir uns einige der hieher gehörigen Momente zusammenzustellen.

Wie schon oben bemerkt, waren die Gnostiker, deren Speculation selbst einen naturphilosophisch-poetischen Anstrich hatte, zumal in ihrer Orientalischen Heimath fruchtbare Psalmendichter; die Alexandrinische rechtgläubige Gnosis hatte es auf sich genommen, ihnen das Gleichgewicht zu halten. Dasselbe war der Fall mit den Manichäern, und wenn man erst später bestimmte Manichäische Psalmendichter, aus dem 4ten Jahrhundert vermuthlich — einen Hierax, einen Agapius (beide Schüler des Manes) [2]) — namhaft macht, so ist das doch ein Zeichen, dass auch diese Parthei von der Nothwendigkeit und dem Gebrauch der Psalmen ebenso überzeugt war. — Am klarsten zeigt uns vielleicht der Arianischgesinnte Geschichtschreiber Philostorgius, wo der nächste Ausgangspunkt zu jenem Psalmen-Wettstreite zu suchen sey; Arius selbst (wie er erzählt) hatte nämlich, nachdem er mit der Kirche in Opposition getreten, eine Anzahl geistlicher Lieder für Schiffsleute, Müller, Wandersleute gedichtet und mit Melodien begleitet, um so Menschen aus allen Ständen zu seiner Meinung hinüberzuziehen [3]). Der Arianische Psalmenkampf breitete sich wie

---

1) Es ist dies durchaus ein Seitenstück zu der unkritischen Art und Weise, wie man im 18ten und noch im 19ten Jahrhunderte von vielen Seiten das Symbol betrachtete. Einzelne Glieder, meinte man, seyen im Grunde erst aufgekommen, um den Gegensatz in diesen Punkten gegen die Häretiker zu formuliren (was jedenfalls nur von einer spätern Entwickelung gelten kann), während umgekehrt die stetige Ansicht aller rechtgläubigen Kirchenlehrer die war, dass ein jegliches Glied des Bekenntnisses, in seinem rechten Zusammenhange aufgefasst, mächtig sey, alle Ketzereien zu entwaffnen.

2) Vgl. Rambach Anthologie, I, 46. Fr. Münter die Offenbarung Johannis, 2. Aufl., S. 52.

3) *Philostorgii Historia ecclesiast. II*, 2 (nach dem Auszuge bei Photius): „*ὅτι τὸν Ἄρειον ἀποπηδήσαντα τῆς ἐκκλησίας, φησὶ, ᾄσματά τε ναυτικὰ καὶ ἐπιμύλια καὶ ὁδοιπο-*

ein überfluthender Strom mit dem Arianischen Dogma aus; wir müssen erwarten, dass die Sachlage in dieser Beziehung gegen den Ausgang des 4ten Jahrhunderts so war, wie in der That Socrates und Sozomenus dieselbe darstellen. Beide Partheien, die orthodoxe und die Arianische (denn auch jene war tief verwundet, indem sie sich der Fürstengewalt in die Arme warf, obgleich sie oft darüber vor sich selbst erröthen musste), stritten fast überall mit denselben Waffen, mit neuen Erfindungen hinsichtlich der Ausführung der Psalmen bei Processionen, mit Bestrebungen, eben durch solchen äussern Reiz die weltliche Macht für sich zu gewinnen, oder den schon gewonnenen Einfluss zu erhalten und zu vergrössern [1]). — Die Donatisten waren ebenfalls Psalmendichter und legten (wie wir schon bemerkt) ein grosses Gewicht auf die freiere hymnische Production; leider kennen wir diesen Punkt nur aus Augustins nicht immer gleichberechtigtem Widerstande gegen sie [2]). — Von Apollinaris, dem Vater und dem Sohn (deren Abfall von der Kirche, was sie auch von der „ewigen Menschwerdung Christi“ [3]) meinten, immer tief zu beklagen ist), weiss Sozomenus uns Manches zu berichten; namentlich drückt er sich von dem Vater dahin aus: „dass dieser, als überhaupt wissenschaftlich gebildet und ausübender Dichter, in allen metrischen Zusammensetzungen wohl erfahren, ausser den in der Kirche gewöhnlich abgesungenen Hymnen, mehrere geistliche Lieder verfasste, die grosse Ausbreitung gewannen, so dass die Männer bei den Gastmählern und wenn sie ihrer Arbeit oblagen, die Frauenzimmer aber beim Webstuhle sangen; denn er hatte gewisse kleine Lieder (*εἰδύλλια*) beides für Arbeit und Ruhe, beides für Fest- und andere Tage und alle Zeitverhältnisse ausgearbeitet, die alle das Lob Gottes bezweckten“ [4]). — Dass die Gnostisch-Manichäischen

---

ρικὰ γράψαι, καίτοι αὐθ᾽ ἕτερα συντιθέντα εἰς μελῳδίας ἐντεῖναι, ἃς ἐνόμιζεν ἑκάστοις ἁρμόζειν.“

1) *Sozomeni Historia ecclesiast.*, *VIII*, 8. *Socratis Historia ecclesiast.*, *VI*, 8.

2) Augustin schrieb einen sogenannten „*Psalmus contra partem Donati*,“ von welchem er selbst berichtet. *Retract. I*, 21. Es war ein „abecedarischer“ Psalm ohne Geist und Leben.

3) Dieser Irrthum ist bekanntlich von unsern Theologen der neuesten Zeit, namentlich von J. L. König (in seiner Schrift: „Die ewige Menschwerdung Gottes,“ 1844) erneuert worden.

4) *Sozomeni Historia ecclesiast.*, *VI*, 25. Ueber die Gelehrsamkeit und hohe Bildung des Apollinaris berichtet aus-

Priscillianisten (eine Spanische Ketzerparthei gegen den Ausgang des 4ten Jahrhunderts) in den Spuren ihrer Väter auch in dieser Rücksicht gingen, lässt sich vermuthen; sie rühmten sich, durch Tradition den Psalm empfangen zu haben, den der Herr anstimmte, als er den Oelberg zu seinem letzten Leiden hinaufging; aus den von Augustin mitgetheilten Proben desselben [1]) wird man allerdings keine Lust bekommen, wenn es auch möglich, nähere Bekanntschaft damit zu stiften.

Ist aber demnach der Psalmgesang der Häretiker ein neuer Beweis, wie ausgebreitet die Hymnendichtung und der Gebrauch der Hymnen schon in jenen Jahrhunderten seyn musste, so ist andererseits die Art und Weise, wie die Hymnen der hervorragenden Kirchenlehrer benutzt wurden, um daraus einen indirecten Beweis für das Alter und die Rechtmässigkeit des Glaubens zu führen, ein nicht minder in die Augen fallender Belag dazu. So wie die Sache bei Augustin liegt, ist es klar, dass die Hymnen des Ambrosius fast gleichzeitig mit ihrer Abfassung ein dogmatisches Ansehen gewannen [2]). Diese dogmatische Beweiskraft der Psalmen ward aber oft von den Kirchenlehrern der folgenden Jahrhunderte aufs neue geltend gemacht.

XI.

Werfen wir ferner einen prüfenden Blick auf die Entwickelung der Psalmendichtung in der Kirche, so ist unsere Absicht durchaus nicht die, eine Geschichte des geistlichen Liedes *in nuce* zu geben, sondern vielmehr das Bewusstseyn zu schärfen, dass der Psalm, der Hymnus, das geistliche Lied in einem ganz andern Verhältnisse zur Kirche

---

führlich *Socratis Historia ecclesiast. III*, 16; vgl. *Sozomen. V*, 18.

1) *Augustin. Epistola CCXXXVII (Ceretio).*

2) So stillt er nicht nur sein Trauern und Klagen beim Tode seiner Mutter durch Zurückrufung des herrlichen Hymnus des Ambrosius: „*Deus, creator omnium polique rector, vestiens*" (*Confess. IX*, 12), sondern in seinen „Retractionen" erinnert er daran, dass, wenn er in seiner Schrift „*contra epistolam Donati*" der Behauptung entgegengetreten, dass nur in der Gemeinschaft der Donatisten die wahre Taufe sich finde, so sey das ja aus demselben Glauben, den so viele Zungen im Psalme des Ambrosius (wo die Rede ist von der Verleugnung Petri) mit den Worten singen: „*hoc ipsa petra ecclesiae canente culpam diluit*" (*Retract. I*, 21).

stehen, als was sonst auf derselben Linie zu liegen scheinen könnte, aber doch wesentlich, mehr oder weniger, von der Geschmacksrichtung und der Verfeinerung des Geschmacks bestimmt ist. Die Zeiten wechselten, der Geschmack änderte sich, allein das Kirchenlied blieb; denn es schloss sich ans Ewige, das keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfen ist. In demselben Masse aber, als dieses von der Kirche erkannt ward, umfasste sie die Psalmen, welche sie sich angeeignet hatte, mit einer vollkommnen Pietät; sie empfand eine hohe Freude, sich selbst in den ältesten Zeugnissen dieser Art wieder erkennen und, gerade wie im Bekenntnisse, alle Zeiten zu einem tausendstimmigen Chore in der Ewigkeit verschmelzen zu können. Der Begriff des Classischen gewann so eine neue Bestimmung, einen neuen Inhalt, indem es von jetzt an nicht blos die vollkommne Durchdringung der Form und des Inhalts, sondern die Verklärung beider durch die gen Himmel strebende Begeisterung ausdrückte.

Eine doppelte Signatur erhielten die alten Psalmen (wir reden hier zunächst von denjenigen, welche bis ins 8. Jahrhundert hinaufreichen, da die alte Kirche ihren Kreislauf vollendet und das eigentliche Mittelalter durch den Kampf zwischen dem Volksmässigen und der Griechisch-Lateinischen Ueberlieferung begann [1])) durch ihr Verhältniss zur Kirche. Theils nämlich breitete die Kirche sich wie ein Strom durch die Zeiten aus, der Alles in seine Tiefe aufnahm, um es wieder verjüngt hervorzubringen, und so immer näher und näher die Erfüllung des grossen prophetischen Gottesworts herbeizuführen: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege;“ theils stellte sie, wie es in demselben prophetischen Worte lautet, die Inseln neben einander, pflanzte die eine Kirchencolonie neben der andern hin, eine jegliche mit eigenthümlicher Ausprägung und Begabung. Die erste Signatur ist mithin dadurch gegeben, dass die Kirche die Zeiten in ihren Schooss aufnimmt, die zweite dadurch, dass die Völker in die Kirche eingehen. Das Erstere stellt uns die Kirchen-

1) Den ersten Bruch zwischen der alten Zeit und dem Mittelalter stellt ohne Zweifel der vollmächtige Strom der Völkerwanderung im 4ten und 5ten Jahrhunderte dar; der zweite ist uns mit der Zeit Gregors des Grossen gegeben, wo das Neue bereits sich auf allen Punkten zu organisiren beginnt, der dritte durch die Grenze des 7ten und 8ten Jahrhunderts gesetzt, wo das ganze Leben eine andere Gestalt angenommen, und die Kirche ihr Siegel darauf drückt.

zeiten und damit den unauslöschlichen säcularischen Charakter der Psalmen dar (noch singen wir ja „*Te Deum laudamus*,“ ein Hymnus, in welchem die Orientalische, Griechische und Lateinische Kirche sich die Hand reichen), das Zweite die Völkerkirchen (wie sich von selbst versteht nicht in der modernen Bedeutung dieses Worts, wonach die Volkskirche als das Product eines gewissen Volks und die Zusammenfassung desselben in einem Staate gefasst wird), womit ebenso unverkennbar der individuelle, nationale Charakter des Kirchenliedes gegeben ist[1]).

Das erste Glied bildet der Orient, die Wiege der geistlichen Liederdichtung, gleichsam ihre prophetische Wünschelruthe. Niemand, der die Hymnen des Syrers Ephraëm († 378) kennt — es sind ja so gut wie die einzigen, die uns erhalten, nachdem die alte Gnostische und wahrscheinlich eine noch ältere kirchliche Morgenländische Liederdichtung auch nicht einmal in Trümmern bewahrt sind[2]) — wird in Abrede stellen können, dass hier (wenn wir uns so ausdrücken dürfen), durch den mehr als angedeuteten metrischen Strophenbau, ein Fortgang vom Charakter des Psalms zu dem des eigentlichen Hymnus gegeben sey. Ebenso wenig darf aber verschwiegen werden, dass das Hymnische hier theils oft vor der historischen, legendenartigen Ausführung zurücktritt, theils in vielen Fällen nur als Mittel, als eine metrische Panoplie wider die Ketzer gebraucht ist. Doch darf dabei keineswegs übersehen werden, dass überall, wo das freiere religiöse Leben, in Gebet, in Meditation, in Bezeugung der grossen Thatsachen des Christenthums und ihres Zusammenhangs mit dem christlichen Leben, einen Ausdruck gesucht hat, es da denselben in einer Fülle, Innigkeit und Eigenthümlichkeit gefunden, welche klar verkündeten, wie herrlich die Kirche in dieser Beziehung geschmückt stehen würde[3]); noch darf vergessen werden, dass in den liturgischen

1) Das jeder einzelnen Kirchenzeit so die doppelte hymnologische Aufgabe gestellt wird, den säcularischen und zugleich den individuellen Charakter des Psalms auszudrücken, braucht wohl kaum bemerkt zu werden.

2) Denn das Uebrige in der Syrischen Kirche — die Hymnen des Barsumas von Nisibis, des Narses mit dem Zunamen Garbono, des Jakob von Edessa (7tes Jahrhundert), über deren Leistungen man bei Asseman (*Bibliotheca orientalis, III*, 1) vollständige Nachricht findet — ist wohl nur als mehr oder weniger gelungne Fortsetzung Ephraëms anzusehen.

3) Von Ephraëm nennen wir blos die zwei herrlichen Auf-

Palmstücken die Syrische Kirche zum Theil bereits das Mannesalter erreicht hat [1]).

In der Griechischen Kirche erhob sich der Orientalische Psalmgesang in verjüngter, verklärter Gestalt. Abgesehen von dem gnostisirenden Gépräge bei Clemens von Alexandrien, drückt sein „Hymnus an den Erlöser" allerdings den Morgenländisch kirchlichen Ton der Anrufung aus [2]). Ebenso ist der tiefe Ernst der Kirche des Orients, die Zinne der Ewigkeit gleichsam unmittelbar berührend, auf eine unübertreffliche Weise in dem oft übersehenen Hymnus des Märtyrers Methodius [3]) von den Lampentragenden Jungfrauen, die dem Herrn zur Mitternachtsstunde entgegen kamen, abgebildet [4]). Ist es auch so, dass bei Gregor von Nazianz († c. 390), welcher uns gleichsam die Culmination des Griechischen Psalmgesangs im 4ten Jahrhundert aufzeigt, Manches in seinen berühmten Gedichten mehr als Psalm-Stoff denn als zur geistlichen Liederdichtung gehörig zu betrachten ist, so ist dieser Stoff doch selbst durch die Fülle des religiösen Gefühls höchst beachtungswerth [5]); er steht vor uns da, der grosse Gregorius, mit seiner tiefen Wehmuths-Klage als ein Bild der Schicksale der ganzen Griechischen Kirche, die in den Umarmungen des Staats und der Hofpartheien fast erdrückt ward, bis im Mittelalter die Mystik das allgemein Christliche aus der versteinerten Kirche herauszuflechten un-

---

erstehungshymnen (*Opp. T. III, p.* 298—300) und die zwei Lieder auf den Palmensonntag (*l. c. p.* 209—220). Vgl. „Pius Zingerle die heilige Kunst der Syrer."

1) S. namentlich Ephraëms Hymnen auf die heil. Dreieinigkeit, *Opp. T. VI, p.* 604.

2) Dasselbe Urtheil muss im Ganzen über die Hymnen des Synesius (Bischofs von Ptolemais 416, †431) gefällt werden, nur dass das Christliche bei ihm nie recht abgeklärt ward. In der ausgezeichneten Monographie Em. Th. Clausens „*de Synesio*" (1831) hat der gelehrte Verf. die Vermuthung ausgesprochen und zu begründen versucht, dass alle die sieben Hymnen des Synesius vor seinem Antritt des Bischofsamts geschrieben seyen.

3) Er ward enthauptet in der Verfolgung unter Diocletian im Jahre 311.

4) „*Ἁγνεύω σοι καὶ λαμπάδας*," in seinem „*Συμπόσιον δέκα παρθένων*;" *ed. Leo Allatius, Rom.* 1656. 8.

5) Welcher Psalmen-Stoff ist namentlich in seinem unvergleichlichen: „*Ποῦ δὲ λόγοι πτερόεντες*," so wie nicht minder in einem andern Gedichte: „*Ἤθελον ἠὲ πέλεια τανύπτερος*" (*Opp. T. II, p.* 75. 77) enthalten. Beide sind mit mehrern Dich-

ternahm [1]). Allein jene poetische Fülle ward — wenn wir unserer nicht ganz vollständigen Kenntniss dieser Kirchenschätze vertrauen dürfen — zuerst im sechsten, siebenten, achten Jahrhundert zurechtgelegt; und, merkwürdig genug, reichen bei Johannes Damascenus († c. 760) die kirchliche Dialektik und die kirchliche Poesie einander die Hand [2]). Gross und ausgezeichnet war jedenfalls die Psalmen-Fruchtbarkeit der Griechischen Kirche, was vielleicht am besten daraus zu schliessen ist, das viele der herrlichsten sowohl liturgischen und Bekenntniss-, als historischen Lieder ohne Namen auftreten [3]). Man hielt es für genug, dass die Kirche dieselben sich angeeignet.

XII.

Gehen wir demnächst über zur Beschreibung und Charakteristik der Hymnen der Lateinischen Kirche bis zum Anbruche des Mittelalters, so werden wir es wohl glaubhaft finden, wenn uns unter den ältern Lateinischen kirchlichen Literaturwerken in grösserm Styl nicht blos Berichte vom Psalmgesang der Christen von Anfang (wie sie ja vorliegen), sondern auch psalmodische Anklänge begegnen. Einverstanden sind allerdings, und gewiss mit Recht, die neuern Kritiker [4]) darin, dass das weitläuftige Gedicht, welches in der Fabricischen Sammlung [5]) den Namen Tertullians (jenes uner-

---

tungen desselben Kirchenvaters von C. Fortlage in seinen „Gesängen christlicher Vorzeit" (1844) meisterhaft übertragen.

1) Man vgl. hierüber die Untersuchungen aus erster Hand von Wilh. Gass in seiner Schrift: *„die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo"* Grfsw. 1849), besonders die Einl.

2) Die Griechische Kirche erkannte ihm einmüthig den Preis unter den geistlichen Dichtern zu; man nannte ihn „die lieblich tönende Lyra, die hellsingende Nachtigall." Gleichzeitig oder wenig älter ist Kosmas von Jerusalem. (S. Rambachs Anthologie, I, 136 ff.)

3) Sie sind zerstreut in den Ritual- und Gesangbüchern der Griechischen Kirche, die (mit Ausnahme des gelehrten Werks: *„Jac. Goar Euchologium Graecum"*) im Occident äusserst selten angetroffen werden. Vergl. übrigens die erste Dissertation in *„Leon. Allatii Dissertationes de libris Graecorum ecclesiasticis"* (*Par.* 1645. 4.).

4) Wie z. B. Möhler in seiner von Reithmayr herausgegebnen „Patrologie," I, 736.

5) *G. Fabricii Poetarum veterum ecclesiasticorum Opera et Fragmenta* (*Basil.* 1564), *p.* 386 *sqq.*

schöpflichen Bildungsquells der Lateinischen Kirche) trägt, demselben abzusprechen sey; doch hat man kaum Recht in Abrede zu stellen, dass zumal im vierten Abschnitt dieses Gedichts („*Quis mihi ruricolas etc.*"), wo durchaus derselbe Glanz und Trotz der Märtyrerthums, wie in den übrigen Schriften dieses Kirchenvaters uns entgegentritt, wenigstens Tertullianische Elemente vorkommen. Und jener, der auf diesen grossen Meister sich mit den Worten: „*Da mihi magistrum*" zu berufen pflegte, der grosse Carthagische Bischof und Märtyrer Cyprian († 257), möchte wohl, wie man vermuthet hat, um so mehr als Verfasser der grossen Allegorie von dem Kreuzes- und Lebensbaume in der erwähnten Sammlung[1]) gelten können, als nicht blos seine bekannte rhetorische Art und Kunst überall hindurchschimmert, sondern das Ganze, wie es scheint, eine poetische Reproduction des unvergleichlichen Berichts über seine eigne Bekehrung (im Briefe an seinen Freund Donatus[2])) ist. Die Bekehrung und das Martyrium verkündeten die Bildung des Psalmgesangs in der Lateinischen Kirche. Und zwar an Hilarius zunächst, dem Bischof von Poitiers, jenem grossen Bekenner im 4ten Jahrhundert († 368), welchen diese Kirche als den eigentlichen Vater ihrer geistlichen Liederdichtung betrachtet, sehen wir auch recht klar, wie das Wort gleichsam entbunden ward, einen Körper und eine Form gewann. Das tiefste Individuelle einerseits, der heilige Lebensheerd sowohl von der Natur als von der Gnade, und die Thatsachen des Christenthums andererseits, welche sowohl die Grundlage dieses Lebens bilden, als über demselben schweben, sind die ewigen Factoren desselben. Man irrt sich sehr, wenn man den Brief des Hilarius an seine Tochter Abra, womit er seinen berühmten Morgenhymnus „*Lucis largitor splendide*" begleitete, als ein späteres, apokryphisches Stück ansieht[3]); es gehört vielmehr derselbe, wie

1) In der genannten Fabricischen Sammlung, *p.* 302 *sqq.* („*Est locus ex omni medius.*")

2) Vgl. „Christliche Biographie," I.

3) *Hilarii Opera, Edit. Benedict. Paris.* 1845, *II*, *p.* 547 *sq.* Erasmus und Gillot (vergl. die Vorerinnerung der Benedictiner) konnten sich gar nicht darein finden, dass ein Kirchenvater in einem so kindlichen Tone an seine Tochter schreiben konnte; neuere Kritiker (wie Fr. Oberthür in seiner Ausgabe des Hilarius) haben den Brief in sein Recht eingesetzt. Uns ist derselbe ein unschätzbares Merkmal, dass die Lateinische Hymnenpoesie vom Anfange, obgleich in classischer Form empfangen, doch ein Volksgepräge hatte.

der Hymnus selbst, zu den herrlichsten Denkmälern der Altlateinischen Kirchenliteratur.

Allein ebenso klar geht aus der Betrachtung dieser Grundverhältnisse hervor, warum die Lateinische Hymnendichtung die fruchtbarste und reichste unter den übrigen werden musste; denn sie erhielt zum Erbe die Griechische sowohl als die Orientalische, und vermehrte dieses Erbe mit den herrlichsten Erzeugnissen. Mag auch die Erzählung, dass Hilarius unter der Zeit seiner Verbannung nach Phrygien (358—360), wohin ihn die falschen Anklagen der Arianer brachten, mit dem Orientalischen Psalmgesang Bekanntschaft gestiftet [1]), nichts weiter als eine annehmbare Vermuthung seyn, so ist doch die Behauchung vom Orient an der Lateinischen Hymnendichtung des vierten und fünften Jahrhunderts unerkennbar. An der Griechischen Handreichung aber können wir um so weniger zweifeln, als eine spätere Sage die Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung des Griechischen Engel-Hymnus („*Gloria in excelsis Deo*") geradezu an Hilarius' Namen knüpft [2]), während in der That auch hier das thatsächliche Verhältniss, der ganze Geist und Ton der ältesten Lateinischen Psalmen den unumstösslichen Beweis liefert, dass auch die Griechische Kirche ihren Psalmgesang als ein Pathen-Angebinde der Lateinischen geschenkt habe. Unmittelbar nahe liegt uns ferner hier der grosse sogenannte Ambrosianische, von allen Kirchen bis auf unsere Tage aufgenommene Lobgesang: „*Te Deum laudamus*," welcher (wie spätere Forschungen bis zur Evidenz dargethan haben) ein ursprünglich Orientalischer, durch die Griechische Kirche an die Lateinische übergegangener, Hymnus ist [3]).

---

1) Wenigstens setzt sein Lebensbeschreiber Fortunatus (*Vita S. Hilarii, I*, 6) das Entstehen jenes berühmten Morgenhymnus gerade in diese Zeit.

2) S. Rambachs Anthologie, I, 53.

3) Nach einer alten Sage soll dieser Hymnus von Ambrosius bei Augustins Taufe gesungen und beiden auf einmal eingegeben seyn. Eine Uebersicht der kritischen Verhandlungen hierüber gewähren uns Wilh. Tentzel (*Dissertatio de hymno: Te Deum laudamus*, in seinen: *Exercitationes selectae*, *p*. 393 *sqq*.), Rambach (Anthologie, I, 91 f.) und Daniel (*Thesaurus hymnologicus, II*, 176 *sqq*.). Alle drei Forscher sind wesentlich einig in dem, was wir oben als Resultat herausgestellt haben. Ueber die Gesangweise dieses Hymnus bemerkt Fortlage (Gesänge christlicher Vorzeit, S. 367): „Hier klingt der Ton des alten Kir-

Schon im vierten, fünften Jahrhundert kann man also über die Veranstaltung von „Hymnarien“ in der Kirche des Occidents berichten; eine solche Sammlung knüpft sich bereits an den Namen des Hilarius[1]); mit Gewissheit wissen wir, dass ein Schüler des Ausonius, Pontius Meropius Paulinus († 432), eine Sammlung dieser Art veranstaltete[2]). Ungefähr ein halbes Jahrhundert später treffen wir die ersten Spuren davon, dass eine Hymnen-Sammlung zum kirchlichen Gebrauch wenigstens angelegt wurde. Der christliche Schriftsteller Sidonius Apollinaris (zuletzt Bischof von Clermont in Auvergne, † c. 488) hat uns diesen Zug aufbewahrt, indem er in seiner reichen Briefsammlung von den Bemühungen des Claudianus Mamertus berichtet, den ganzen liturgischen Gottesdienst in Vienne einzurichten[3]).

XIII.

Es war ja in der That auch kein Wunder, dass man schon gegen den Schluss des fünften Jahrhunderts auf das Sammeln und Ueberliefern bedacht war; gerade das voraufgehende Jahrhundert sah ja die erste Culmination der Lateinischen Hymnendichtung. Diese knüpft sich bekanntlich an den Namen des grossen Mailändischen Bischofs Ambrosius[4]). In ihm feierte das Dogma, die Predigt, das Lied der Kirche zugleich die schönsten Triumphe. Unter Unglück und Verfolgung reifte sein Gesang; was er sich selbst zum Trost und zur Erquikkung schrieb, wurde flugs begierig vom Volke angeeignet; noch haben die Jahrhunderte seine säcularische Hymnendich-

---

chengesangs in seiner einfachsten und tiefsten Stimmung auch in der die Spuren des höchsten Alterthums an sich tragenden Melodie, wonach er im Römischen Ritus gesungen wird, und welche, indem sie aus dem Jonischen Ton schroff in den Phrygischen umspringt, den Ausdruck einer unbeschreiblichen Reinheit und Idealität mit dem einer alles zerschmetternden Macht verbindet.“

1) *Hieronymus de Scriptoribus ecclesiasticis*, c. 111: „*Est ejus et ad Constantium libellus, et liber hymnorum.*“

2) Rambachs Anthologie, I, 45.

3) *Sidonii Apollinaris Epistolar. IV*, 11.

4) Denn die „*Carmina*,“ welche unter dem Namen des Römischen Bischofs Damasus († 384) gehen, gegen 40 an der Zahl (s.: *Damasi Opera ed. Merenda, Rom.* 1754), sind grösstentheils nicht Hymnen und können jedenfalls (mit Ausnahme etwa des Hymnus an die Märtyrin Agathe) keineswegs mit denen des Ambrosius verglichen werden. Uebrigens finden wir bereits bei Damasus die ersten Anklänge und Spuren des Reims.

tung nicht ausgesungen [1]). Selbst seine Schule, die sich wenigstens bis an die Grenze des 9ten Jahrhunderts erstreckt, ward wie er berühmt; bald ward es Sitte, alle ächte Kirchenlieder als „Ambrosianische Hymnen“ zu bezeichnen [2]). Der rechte, völlige, klare, hinreissende Ton war einmal angegeben; nimmer konnten die Spuren verlassen werden, so lange und so weit die Kirche ihren Glauben und ihren Geist bewahrte. Man sang sich in diese meisterhaften Psalmen, und damit in das Bekenntniss der Kirche, in ihren weltüberwindeuden Glauben, ihre nimmer beschämende Hoffnung, ihre unvergängliche Liebe hinein.

Doch hinderte diese Grundform des Lateinischen Hymnus (wenn wir so sagen dürfen) keineswegs eine weitere Entfaltung des poetischen Geistes, ein reicheres Ausströmen seiner Schätze, je nach dem Masse, in welchem die Welt ihrer Neugestaltung entgegenging. Der Weg dahin war schon durch die Ausbreitung der Römischen Kirche gezeigt, die mit der einen Hand Italien und die davon in kirchlicher Hinsicht zunächst abhängigen Länder, mit der andern Gallien und weiter hinauf die Britischen Inseln bis nach Irland hin fasste; die in den Tagen des grossen Bischofs Gregors I. († 604) dieses alles zusammenknüpfte und nicht müde ward, das Bekenntniss, die Lehre, den Kirchengesang von Land zu Land, von Meer zu Meer auszubreiten [3]). Spuren davon treten uns

1) Nehmen wir blos die sechs unwidersprochen ächten dieser Psalmen vor uns (in der Benedictiner-Ausgabe sind 10 als ächt bezeichnet, die übrigen, welche des Ambrosius Namen tragen, sind mit im Anhange aufgenommen; im Ganzen 82 Hymnen), so werden wir nachweisen können, wie sie in der Christenheit von einem Jahrhundert zum andern gewandert, und wie man in den Volkssprachen sich bestrebt hat, ihre tiefe Innigkeit, ihren reinen majestätischen Klang immer völliger auszudrücken.

2) Schon in der *Regula S. Benedicti* (aus dem 6. Jahrhundert) werden alle Hymnen ungewissen Ursprungs, welche die Kirche sich angeeignet, „*hymni Ambrosiani*“ genannt. Unstreitig ist in diesen „Ambrosianischen Hymnen“ viel poetisches Gold enthalten; sie sind zugleich mit denen des Ambrosius zusammengestellt und mit dem reichsten Apparate literarhistorischer Erläuterungen in *Daniel Thesaur. hymnolog. I, p.* 12—115 ausgestattet.

3) Die missionirenden Bestrebungen der Römischen Kirche in jenen Tagen sind im Ganzen hohes Ruhmes werth. Vgl. was Gregor den Grossen betrifft: „*G. J. Th. Lau Gregor I. der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre* (1845), S. 212 ff.“

vielleicht schon beim Dichter Coelius Sedulius (c. 430) entgegen (sofern dieser anders ein Irländer, „*Scotus*," war[1]), dessen „*Carmen paschale*" in fünf Büchern übrigens mit seinen wenigen rein kirchlichen Liedern den Vergleich nicht aushält[2]). Doch in die zweite Culmination ging die Lateinische Hymnendichtung eigentlich durch den Spanier Aurelius Prndentius Clemens (c. 405) und die Spanische Dichterschule, welche an ihn sich anschloss, ein[3]). Mussten wir in dem ersten Zeitalter dieser Hymnendichtung die objective Ruhe, die klare, durchsichtige Tiefe und eben dadurch die Macht des Gesanges über die Herzen bewundern, so scheint uns hier dasselbe in höherer Form und Potenz wiederholt, gleich als ob alle Grundquellen und Adern des Lebens geöffnet wären, um den ersten Ursprung zu erklären. Die Hymnen des Prudentius — meist Auswahl aus seinen *Peristephanon* und *Cathemerinon* —[4]) sind dem köstlichen

1) Rambach (Anthologie, I, 85) bezweifelt es, oder will es wenigstens nicht bestätigen.

2) Das *Carmen paschale* auch überschrieben: „*Mirabilium divinormm libri V.*" Seine zwei unsterblichen Hymnen in *Daniel Thesaur. hymnolog. I*, 145 — 149.

3) Die übrigen Hymnendichter dieser Schule sind gesammelt vom Spanier Faust. Arevali (*Hymnodia Hispanica, ad cantus, Latinitatis metrique leges revocata. Rom.* 1786), der später auch die Werke des Prudentius herausgab (*Rom.* 1788. *II Voll.* 4.). Die Hymnen des Prudentius in *Daniel Thesaur. hymnolog. I*, 119 — 142.

4) Ausser diesen seinen „Märtyrerkränzen" und „Tagesweihen" hat man noch unter seinen übrigen poetischen Schriften ein Gedicht vom Ursprung der Sünde (*Hamartigenia*), aus welchem auch Eins und das Andere zu kirchlichem Gebrauche ausgewählt ward. Es ist schwer, aus diesem Cyclus der schönsten Hymnen Etwas besonders hervorzuheben; doch dürften vielleicht die Morgenhymnen: „*Ales diei nuntius*," „*Nox, tenebrae et nubila*," der Abendhymnus: „*Ades Pater supreme*," der Messhymnus: „*Sancti venite*," die Märtyrerhymnen: „*Salvete flores Martyrum*" und „*Scripta sunt coelo duorum*," die Begräbnisshymnen: „*Jam moesta quiesce querela*" und „*Deus, ignee fons animarum*," als Sterne ersten Ranges hervorleuchten. Kein Protestant sollte unterlassen, beim Namen des Prudentius um so mehr zu höherm Mitgefühle sich stimmen zu lassen, als eben unsere evangelische Kirche sich den eben erwähnten schmelzenden Begräbnisshymnus: „*Jam moesta quiesce querela*," der in allen Römischen Ritualen und Breviarien fehlt, zuerst aneignete. Die Gründe wider diese

Golde, mit Edelsteinen gefasst, oder, wie ein neuerer Forscher sich ausdrückt, der durchbrennenden Macht geschmolzener Metalle vergleichbar, so dass man an diesen Gesängen nicht gern ein einziges Wort misst [1]).

Kein Wunder deshalb, dass die übrige Kirche sehr bald sich bemühte, die Eigenthümlichkeit dieser Spanischen Hymnendichtung auszudrücken, welches namentlich durch den Fränkischen Bischof, Venantius Fortunatus († 603), geschah, dessen Hymnen: „*Vexilla regis prodeunt*," „*Pange, lingua, gloriosi*" an Hoheit und Kraft durchaus denen des Prudentius sich anreihen [2]).

Ungefähr gegen diese Zeit hin kann man den ganzen Entwickelungslauf der Lateinischen Hymnendichtung als mit Gregor dem Grossen († 604) vollendet betrachten, welcher letztere, wie in so vielen andern Stücken, als die ganze vorhergehende Entwickelung in sich recapitulirend erscheint, während die neuere Zeit, in manchen Fällen ihm unbewusst, durch seine Schriften sich verkündet [3]). Was auf jener Seite (bei Paulus Diaconus, Alcuin, Theodulph von Orleans, Walafried Strabo, zuletzt Hrabanus Maurus [4])) liegt, müssen wir als einen, nicht selten doch dem erhabnen Grundtone fast gleichkommenden, poetischen Nachklang betrachten. Noch an der Grenze des 8ten und 9ten Jahrhunderts (wenn wir nicht irren) steht der Hymnus: „*Veni creator Spiritus, Mentes Tuorum visita*" [5]) als eine tröstliche Weissagung da, dass jener Geist nimmer sterben konnte.

(auch von Rambach, Anthologie, I, 76, vertheidigte) Annahme, welche Daniel (*Thesaur. hymnolog. I*, 139) geltend zu machen gestrebt hat, möchten kaum die Probe halten.

1) Fortlage Gesänge christlicher Vorzeit, S. 383.

2) In Daniel *Thesaur. hymnolog. I*, 159—174 sind alle die Hymnen des Venantius ausführlich behandelt.

3) Daniel *Thesaur. hymnolog. I*, 175—183. Mehrere dieser Hymnen Gregors waren stets hochgeschätzt in der Kirche; den Messhymnus: „*Rex Christe, factor omnium*" erklärt Luther für den besten unter allen Hymnen.

4) Nachrichten von diesen Psalmdichtern findet man in allen späteren hymnologischen Schriften (namentlich in Rambachs Anthologie, I, 92 ff., Fortlages Gesänge christlicher Vorzeit, S. 381 ff.), eine reiche Auswahl ihrer besten Hymnen bei Daniel, *Thesaur. hymnolog. I*, 183—230.

5) Zufolge einer alten (von Daniel, *l. c.* 214 *sq.*, nicht bezweifelten) Sage soll Carl der Grosse der Verfasser dieses

XIV.

Sollten wir noch wagen, einige Züge zur völligern Charakterisirung der alten Lateinischen Hymnendichtung hinzuzufügen, so möchten diese etwa in Folgendem zu befassen seyn. Man hat, gewiss mit Recht, im Allgemeinen behauptet, dass der Lateinische Hymnus die classische Form, das classische Gepräge der alten Zeit, verklärt durch den Gehalt der christlichen Ideen, darstellt; man hätte hinzufügen können, dass diese Form selbst auf viele Weise durchbrochen ward (wie ja die Lateinischen Kirchenväter die Römersprache auf einmal auflösten und erneuten), damit der geistliche Gedanke die Fülle seines Ausdrucks gewinnen möchte; und man hätte dennoch nicht Alles gesagt. Lasset uns erst bemerken, dass die alte Zeit, zu ohnmächtig diese Grösse zu umfassen (denn das Grösste von Allem: die Menschwerdung Gottes, kannte sie nicht), dennoch das Werkzeug, das Gefäss darbieten musste, in welches diese Fülle sich ergiessen sollte. So wie die ganze Welt für das Christenthum präformirt war, so waren es auch die Weltsprachen: die Morgenländische, die Griechische, die Römische (dieselben, die noch bis auf diesen Tag vom Kreuze des Erlösers herab reden). Dennoch war es der Geist selbst, welcher diese Wohnung sich erbaute, welcher diese Räume mit einem himmlischen Leben erfüllte. Was in den christlichen Bekennern überhaupt sich regte, ihr verborgenes Leben mit Christo in Gott, ihre hierauf gegründete Freudigkeit, ihre Ausländigkeit in dieser Welt, die Heimath und die Bürgerschaft in der zukünftigen — dasselbe regt sich, athmet in den Hymnen, ist ihre mächtige, unüberwindliche Kraft. Und dieses alles wird, als von der einzig sichern Grundlage, von den Thatsachen des Christenthums getragen, von dem Leben, das vom Himmel stammt, und deshalb nicht anders als in der Brust des Staubes sich entfalten konnte, nachdem es diese selbst zum Schauplatz der Offenbarung erkoren, nachdem es selbst gezeigt, dass jetzt das Wort von alten Tagen her, dass der Herr unter seinem Volke wohnen und wandeln werde, und nicht minder das entsprechende Neutestamentliche erfüllt worden, dass wer den menschgewordnen Sohn Gottes liebe, den werde der Vater lieben, und sie werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen (Joh. 14, 28), also dass die Leiber der Gläubigen selbst Tempel des Heiligen Geistes würden (1 Cor. 6, 19), und dieser Geist mit ihrem Geiste zeugete, dass sie

---

Hymnus seyn, den Luther bekanntlich in seinem „Komm, Gott Schöpfer, Heil'ger Geist" nachahmte.

Gottes Kinder seyen (Röm. 8, 16). Hiedurch ist zugleich der objective und der subjective Charakter des Hymnus bestimmt: in demselben Masse, als er auf dem Grunde des allgemein christlichen Bekenntnisses ruhte, ward dieses Bekenntniss zu lebendigen Wasserströmen, die, wie die Schrift spricht, von dem Leibe derjenigen strömen, welche an den Herrn Jesum glauben (Joh. 7, 38). Der Hymnus ist das singende, das jubilirende, den Tod unter seine Füsse tretende Bekenntniss. Es ist das Martyrium, das Zeugniss in seiner heiligen Klarheit, es ist der Trost, womit wir von Gott getröstet werden, damit wir Andere trösten können — dies ist es, was seine lebendige und siegreiche Zuversicht in der Hymnendichtung aushaucht. So aber wie beim Zeugnisse überhaupt, so offenbarte sich auch beim christlichen Hymnus das höhere Leben als eine Durchdringung der Thatsachen des Christenthums und der Selbstbezeugung dieser Thatsachen durch dasjenige, was sie in dem menschlichen Geiste schaffen und wirken. — Und der Hymnendichter sang nicht allein; die ganze Gemeinde sang mit ihm. Es war nicht etwa blos ein Lied auf höhere Verhältnisse und Gedankenkreise, nicht eine blosse Gefühlslyrik, die hier geboten ward, sondern Fleisch und Blut vom Leibe des Christenthums wie der Gemeinde: es war ein Erstlingsopfer von jenem grossen „neuen Liede," das einst von allen Geschlechtern und Völkern vor dem Throne des Lammes angestimmt werden wird (Offenb. 5, 9).

Uebersehen können und dürfen wir ja auch nicht das vollendende historische Moment, das zwar in dem Strom der Zeiten aufgeht, aber nichts desto weniger der Lateinischen Hymnendichtung ihre durchaus bestimmte Gesichtsprägung aufgedrückt hat. So wenig Homer den Kampf bei den Schiffen und die Heimfahrt des Odysseus hätte beschreiben können, ohne dass er Iliums Fall vor Augen gehabt hätte, so wenig ein Lied von den Nibelungen und Giukungen gesungen worden wäre, wo nicht die Völkerwanderung ihre blutrothen Wellen dahingewälzt — ebenso wenig hätte der Lateinische Hymnus seinen völligen Charakter ohne auf den Trümmern der alten Welt gewinnen können. Die Kirche ward gross, der Hymnus ward gewaltig auf diesen Trümmern. Es tönt dumpf durch die scheinbar öden Hallen der Geschichte; allein der Geist, der die Saiten rührt, ist derjenige, welcher allen Schmerz und alle Noth in himmlische Ruhe verklärt. Die Hymnen selbst zeigen klar die Anstrengung der Bekenner, sich in dem Einen, was Noth thut, in dem Einen Herrn und Meister, während alles Uebrige brach

und zu Trümmern ging, zu sammeln, so wie nicht minder die Freude, den Frieden in Christo, welche die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Ein neuer Lebenslauf der Völker, auch wo er (wie in unsernTagen) nur durch die mächtigen Wehen angedeutet, kann nimmer ohne Frühlingshauch vom Lande der Lebendigen für diejenigen seyn, die im Glanze des ewigen Frühlings stehen, selbst da wo der rauhe Winter alle Weltgefilde bedeckt hat.

XV.

Wir können diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne der Herder'schen Charakteristik der Hymnen der Lateinischen Kirche einen Platz in unserer Darstellung einzuräumen. So wie er zuerst unter allen „die Stimmen der Völker in Liedern" geistig auffasste und reproducirte [1]), also war er im 18ten Jahrhunderte einer der ersten, welcher dem Psalm in seinem ersten Mutterschoosse so wie dem christlichen Psalm sein unverkümmertes Recht widerfahren liess.

„Man gehe das Ritual der Griechischen und Römischen Kirche durch" (so äussert er sich unter Anderm): „sie sind Gebäude, ich möchte sagen: Labyrinthe, des musikalisch-poetischen Geistes, in denen Geschichte und Lehren nur ihre kleine Wohnungen haben. Ueber das Ganze ist ein Strom der Begeisterung, der lyrischen Fülle und eines so lauten Jubels verbreitet, dass, wenn man es auch nicht wüsste, man es mit grosser Gewalt fühlt, eine solche Anordnung sey nicht das Werk Eines Menschen, sondern die Ausbeute ganzer Nationen und Jahrhunderte in verschiedenen Himmelsstrichen und den mannichfaltigsten Situationen. Wohl hat das Christenthum höhere Zwecke, als Poeten hervorzubringen; auch waren seine ersten Lehrer keine Dichter. Ihre

---

1) Seine „Stimmen der Völker in Liedern" (1778, aufgenommen in seinen „sämmtlichen Werken zur schönen Literatur und Kunst, Band VIII"), öffneten Europa (wie man wohl sagen darf) eine bis dahin zum grössten Theil übersehene Goldgrube, besser als die Californiens und Australiens. Es ist unglaublich, wie viel er in dieser ersten, bessern Periode seines Lebens (in der zweiten verlor er fast ganz seine Behauchung, sank immer tiefer in den Sumpf des rationalistischen Unglaubens herab) als Entdecker durch sein geistiges Sensorium wirkte. Mit einer bei weitem nicht vollständigen Kenntniss der Volkssprachen durchforschte er jene schönsten Ueberbleibsel des Mitttelalters, und deutete manchmal divinatorisch, was er noch nicht vollkommen buchstäblich erfasst hatte.

Hymnen waren durchaus nicht auf die Schönheit eines classischen Ausdrucks, auf die Anmuth der Empfindung im gegenwärtigen Moment, kurz auf die Wirkung eines eigentlichen Kunstwerks berechnet, so wie sie auch nicht zum Zeitvertreibe gedichtet waren. Aber wer ist, der ihnen Kraft und Drang zur Seele absprechen könnte? Jene heiligen Hymnen, die Jahrhunderte alt und bei jeder Wirkung noch neu und ganz sind, welche Wohlthäter der armen Menschheit sind sie gewesen! Sie gingen mit dem Einsamen in seine Celle, mit dem Gedrückten in seinen Kummer, in seine Noth, in sein Grab. Da er sie sang, vergass er seine Mühe; der ermattete traurige Geist bekam Schwingen in eine andere Welt zur Himmelsfreude. Er kehrte stärker zurück auf die Erde, fuhr fort, litt, duldete, wirkte im Stillen und überwand; was reicht an den Lohn, an die Wirkung dieser Lieder? Oder wenn sie im heiligen Chor den Zerstreuten umfingen, ihn in die hohe Wolke des Staunens versetzten, oder wenn im dunkeln Gewölbe, unter dem hohen Rufe der Glocken und dem durchdringenden Anhauch der Orgel, sie dem Unterdrücker Gericht zuriefen, dem verborgenen Bösewicht Gewalt des Richters; wenn sie Hohe und Niedere vereinten, vereint auf die Kniee warfen, und Ewigkeit in ihre Seele senkten — welche Philosophie, welch leichtes Lied des Spottes und der Narrheit hat das gethan, und wirds je thun können? . . . Schwerlich wird Jemand seyn, der im Gesange des Prudentius: „*Jam moesta quiesce querela*" nicht von rührenden Tönen sein Herz ergriffen fühlte, dem der Todtengesang: „*Dies irae. dies illa*" nicht Schauder einjagte, den so viele andere Hymnen, jeder mit seinem Charakter bezeichnet, nicht in den Ton versetzten, den jeder Hymnus will, und in seiner demüthigen Gestalt mit allen seinen kirchlichen Idiotismen gebietet. In diesem tönt die Stimme der Betenden, jenen könnte nur die Harfe begleiten; in andern schallt die Posaune; es ruft und tönt die tausendstimmige Orgel u. s. f. Fragt man sich um die Ursache der sonderbaren Wirkung, die man von diesen altchristlichen Gesängen empfindet, so wird man dabei eigen betroffen. Es ist nichts weniger als ein neuer Gedanke, der uns hier rührt, dort mächtig erschüttert; selten sind es auch überraschend feine und neue Empfindungen, mit denen sie uns etwa durchströmen. Was ist's denn, das uns rührt? Einfalt und Wahrheit. Hier tönt die Sprache Eines allgemeinen Bekenntnisses, Eines Herzens und Glaubens. Die meisten sind eingerichtet, dass sie alle Tage gesungen werden können und sollen, oder sie sind an Feste der Jahreszeiten gebunden. Wie diese wie-

derkommen, kommt in ewiger Umwälzung auch ihr christliches Bekenntniss wieder. Zu fein ist in den Hymnen keine Empfindung, keine Pflicht, kein Trost gegriffen; es herrscht in ihnen allen ein allgemeiner populärer Inhalt in grossen Accenten. Wer in einem *Te Deum* oder *Salve Regina* neue Gedanken sucht, sucht sie am unrechten Orte; eben das täglich und ewig Bekannte soll hier das Gepräge der Wahrheit seyn. Der Gesang soll ein ambrosisches Opfer der Natur werden, unsterblich und wiederkehrend wie diese" [1]).

XVI.

Indem Herder von den Hymnen als „musikalisch-poetischen Labyrinthen" redet, lenkt er unsern Blick auf das Verhältniss der Tonkunst zu den Psalmen und Hymnen; in Namen selbst, im Charakter, im Geist dieser Gedichte liegen Poesie und Gesang als untrennbar verknüpft neben einander. Und gerade hier, an der Grenze des Mittelalters, wo wir stehen, wird dieser Rückblick beides nothwendig und zuerst recht fruchtbar. Denn nicht blos sind die Abschnitte hier dieselben wie bei der Geschichte der Psalmdichtung, sondern so wie die alte Hymnendichtung zurückgeht oder sich wenigstens nur in ihrer eignen Abendröthe spiegelt, so geht auch die alte Tonkunst rückwärts, löst sich in gebundene Formen auf, die am allerwenigsten geschickt waren, eine Erneuerung der geistlichen Lieder in volksmässiger Art und Weise herbeizuführen. Doch ist dieses Zurückgehen die Bedingung nicht blos der Bewahrung der alten Töne, sondern zugleich der Anbahnung eines neuen Weges zur völligeren Entfaltung der alten Tonsysteme. Es ist das Janus-Antlitz, das hier vor unsern Augen sich darstellt: der Katholicismus und Protestantismus in einem Mutterschoosse.

Erstaunen müssen wir ja in der That, wenn wir hören, dass das Tonsystem der Syrer in dem Grade ausgebildet war, dass während die Griechen die Hymnodie auf acht Töne beschränkten, hier nicht blos die Rede ist von einer Scala von 275 Tönen, sondern auch die Ueberschriften der einzelnen Hymnen in den Syrischen Kirchenbüchern vermuthen lassen, man sey wirklich auf ein so reich entfaltetes Tonsystem eingegangen [2]). Gewiss sind wir am wenigsten

1) Herder zerstreute Blätter, V. Briefe zur Beförderung der Humanität, VII.

2) So P. Benedictus in der Vorrede zum 2. Bande der Römischen Ausgabe der *Opp. Ephraemi Syri.* Vergl. Aug. Hahn *Bardesanes Gnosticus*, p. 32.

im Stande die eigentliche Bedeutung dieser Angabe zu entziffern, obgleich wir geneigt sind anzunehmen, dass zugleich metrische Reihen sich unter dieser Mannichfaltigkeit verbergen. Thatsache bleibt es jedoch auf allen Fall, dass alle musikalische Bildung in der Griechischen Kirche, ausser der alten Griechischen Musik von den Tagen des Heidenthums [1]), sich hauptsächlich an den Orient anknüpft, und dass alle glückliche Veränderungen, die im Griechischen Kirchengesange namentlich seit dem vierten und fünften Jahrhundert vorgenommen wurden, auf die Morgenländische Kirche als die Quelle, in welcher die Prototypen enthalten, zurückgeführt werden. So wird uns einstimmig berichtet, dass die Presbyter Flavian und Diodor (unter Constantius) die antiphonischen Chöre des Orients bei der Psalmodie einführten, und dass ganz Antiochien sich über diese Einrichtung freute, die bald zu andern Städten und Ländern sich verbreitete [2]). Diese Verpflanzung aber weist bestimmt auf eine ältere Zeit, wenigstens auf das zweite Jahrhundert, zurück, in welchem der Wechselgesang der Gemeinde in der Syrischen Kirche bereits eingeführt war [3]).

Gewöhnlich stellt man die Sache so dar, als ob die älteste Kirche überhaupt auf einen kunstmässigen Psalmgesang nicht Bedacht genommen, sondern alle Psalmen und Hymnen recitativmässig, mit gedämpfter Stimme, abgesungen oder vielmehr declamirt [4]). Dass diese Praxis in gewissen Abtheilun-

---

1) Dass die Griechischen Haupt-Tonreihen (die Phrygische, Lydische, Dorische) in den hymnischen Tonsystemen reproducirt wurden, ist bekannt. In Ambrosius „*Veni, redemtor gentium*“ will man eine alte Griechische Grundmelodie entdeckt haben.

2) *Theodoreti Histor. ecclesiast., II,* 19. Vgl. *Socratis Histor. ecclesiast., VI,* 8, der diese Gesangsweise auf Ignatius zurückführt.

3) *Theodor. Mopsvesten. ap. Nicetam Choniatam, Thesaurus orthodoxae fidei, V,* 30. *Ant. Pagi Critica in Annales Baronii ad a.* 400, *n.* 10.

4) Ausdrücklich wird dieses behauptet von dem Verfasser der (in der Sammlung der Werke Justinus Martyrs aufgenommenen „*Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*“ (*Qu.* 107, *Edit. Benedict., p.* 486). Allein diesem Zeugnisse kann um so weniger entscheidendes Ansehen beigelegt werden, als der Verfasser, nach der höchst wahrscheinlichen Vermuthung des Benedictiner-Herausgebers, Prudentius Maran, ein Nestorianer aus dem 5. Jahrhundert, dessen Gesichtskreis überaus beschränkt war.

gen der Kirche, zumal der Africanischen, die vorherrschende gewesen, lässt sich, namentlich in Hinblick auf Augustins oben angeführtes Zeugniss, kaum bezweifeln. Allein dass es die durchgreifende Regel gebildet, lässt sich weniger annehmen, als theils die Art und Weise, wie auch Lateinische Kirchenschriftsteller, bereits vom vierten Jahrhundert an, vorzüglich aber Griechische, von der Gewalt und Herrlichkeit des Kirchengesanges sprechen, uns auf eine mehr oder weniger ausgedehnte Aneignung der Tonsysteme schliessen lässt, theils die kundbare Thatsache, dass wenigstens in den Kirchen des Morgenlandes sehr früh ein kunstmässiger Gesang sich entwickelt, vermuthen lässt, dass die Griechen, mit dem natürlich musikalischen Ohr, mit einer reichen musikalischen Vorzeit nicht versäumt haben werden, dasjenige sich anzueignen, was ohnehin der Gang der Cultur ihnen zuführen musste [1]). Deshalb müssen wir, jener Wahrnehmung gegenüber, uns zu dem Schlusse vollkommen berechtigt ansehen, theils dass die Griechische Kirche der Occidentalischen in Aneignung des Tonreichthums des Orients zuvorkam, theils dass diese völligeren Tonsysteme erst später und, wie wir hören werden, nicht ohne Widerspruch in den Kirchen des Abendlandes Eingang fanden.

XVII.

Im Occidente war es bekanntlich zuerst der grosse Bischof Ambrosius, der die Einführung des Orientalisch-Griechischen Psalmgesangs und der Orientalisch-Griechischen Tonsysteme überhaupt vermittelte. Die gleichzeitigen Berichte darüber sind ziemlich unvollständig, dennoch aber von grossem Werth, weil sie die unmittelbare, hinreissende Wirkung dieser Gesangsweise schildern.

Sehr knapp und einfältig, auf seine Weise, berichtet uns der Lebensbeschreiber des Ambrosius, Paulinus, dass eben zu der Zeit, da die Verfolgung von Seiten der Arianischgesinnten Kaiserin Justina wider das rechtgläubige Volk in Mailand in vollem Gange war (386), da wurden zuerst Antiphonien, Hymnen und Vigilien in die Mailändische Kirche eingeführt, und diese Kirchensitte habe sich nicht blos in Mai-

1) So wie die Sache bei Basilius dem Grossen liegt (strophische und antistrophische Chöre, Antiphonien und Responsorien nennt er ausdrücklich), lässt sich ein Geringeres kaum annehmen. Denn ein so kunstmässiger Psalmgesang, sey's auch unter den Mönchen, ist ja nicht an einem Tage entstanden, sondern führt uns wenigstens ein Jahrhundert in der Zeit zurück.

land erhalten, sondern zu allen Provinzen des Occidents sich verbreitet [1]).

Wie mächtig die Wirkungen waren, welche dieser Psalmgesang auf's Volk ausübte, stellt uns Ambrosius selbst bei Gelegenheit apologetisch dar. „Man schreit," sagt er, „das Volk sey durch meinen Hymnengesang verführt. Ja, das will ich auch nicht in Abrede stellen. Denn was kann wohl machtvoller seyn, als das Bekenntniss der heiligen Dreieinigkeit, das täglich aus dem Munde des ganzen Volks erschallt? Sie wetteifern mit einander, ihren Glauben zu bekennen; gelernt haben sie, gesangsweise den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist zu bekennen. So sind alle Lehrer geworden, die sonst für Schüler gelten konnten" [2]).

Einer der so Verführten war Augustin, der, nach den gewöhnlichen Vorbereitungen unter der Zahl der Competenten, eben in jenen Tagen zugleich mit Alypius und Adeodatus von Ambrosius getauft wurde. Das lebhafte Andenken an seine früheren, weit von Gottes Hause, auf wilden Wegen zugebrachten Tage schlug zusammen mit jenen Psalm- und Bekenntnissstimmen in der Kirche. „Ich konnte gar nicht satt werden," bekennt er, „mich, o Gott, in die wunderbar erquickliche Betrachtung Deines tiefen Raths zum Heile der Menschheit zu versenken. Ach, wie heftig weinte ich nicht bei Deinen Hymnen und geistlichen Liedern, mächtig bewegt durch die Stimmen Deiner lieblich singenden Kirche! Jene Stimmen drangen in meine Ohren ein, und die Wahrheit ward gleichsam flüssig in meinem Herzen, und ein Strom frommer Gefühle quoll daraus hervor, und meine Thränen flossen, und es war mir so wohl bei diesen Thränen." „Es war," fügt er, historisch erläuternd hinzu, „nicht lange her, dass die Mailändische Kirche diese Art des Trostes und der Ermunterung zu feiern begonnen, nach welcher alle Brüder mit grosser Lust, mit Herzen und Stimmen zusammen sangen; es war eben damals, als das christliche Volk Nachtwachen in der Kirche hielt, bereit mit seinem Bischof, Deinem Diener, zu sterben, und als meine Mutter (Monica), Deine Dienerin, voran unter den Wachsamen, ganz in ihren Gebeten lebte. Wir, die wir damals noch nicht durch die Gluth Deines Geistes erwärmt, wurden doch rege, als die ganze Stadt in Unruhe und Verwirrung war. Da war es, dass diese Einrichtung in Gang kam, dass Hymnen und Psalmen nach der Weise des Orients abgesungen wurden,

1) *Vita Ambrosii, a Paulino conscripta*, c. 13.
2) *Ambrosii Sermo de Basilicis tradendis*, c. 34.

damit das Volk nicht von dem stechenden Gefühle des Kummers verschmachten möchte, und seit dieser Stunde ist es so bis auf den heutigen Tag beibehalten, dass viele, ja fast alle Deine Gemeinden in andern Ländern es nachahmten"[1]).

Wie grossem Widerspruch dennoch dieser vom Orient hinüber verpflanzte Kirchengesang später, wenigstens theilweise, in der Occidentalischen Kirche begegnete, das tritt uns vielleicht am allerklarsten aus den Bedenklichkeiten entgegen, die Augustin in einem höhern Alter dabei empfand — Bedenklichkeiten, die er nur mit Mühe durch die schmelzenden Erinnerungen aus seiner Jugend niederzuschlagen vermochte. Mit voller Aufrichtigkeit, wie überall, theilt er uns, ebenfalls in seinen Bekenntnissen, mit, wie die Sache damals vor ihm stand. Nachdem er beklagt, dass er früher sich gar zu sehr durch die Macht der Töne habe hinreissen lassen, fährt er also fort: „Und auch jetzt hat der kunstmässige Gesang noch immer einen Platz in meinem Herzen, zwar nicht so, dass ich dadurch verstrickt werde, aber doch so, dass ich mich nicht davon trennen kann, wenn ich will. Bald scheint mir, als ob ich dem Tonsatz gar zu grosse Ehre ertheile, indem ich wahrnehme, dass ich ganz anders durch das Zeugniss des gesungenen, als des nichtgesungenen Worts bewegt werde, so dass gleichsam eine geheime Verwandtschaft zwischen den Regungen der Töne und des Geistes sich aufthut; bald wiederum komme ich mir vor durch gar zu grosse Strenge zu fehlen, indem ich wünschen könnte, dass der ganze liebliche Psalmgesang von meinen, ja von den Ohren der ganzen Kirche entfernt werden möchte." „Dennoch," schliesst er, „wenn ich an die Thränen zurückdenke, die ich, o Gott, bei den Gesängen Deiner Kirche im Anfange meines wiedergewonnenen Glaubens vergoss, so bin ich geneigt, den grossen Nutzen dieser Eirichtung anzuerkennen, und dieselbe als eine heilsame Pädagogie in der Kirche, besonders für die Schwachen im Glauben anzusehen" [2]).

Wie tief Augustin, indem er zuletzt dieses als eine „unentschiedene Meinung" hinstellt, unter den Standpunkt seiner Jugend, die noch nur als der Schatten einer freudigen Erinnerung vor ihm schwebte, herabgesunken, brauchen wir kaum weiter auszuführen. Seine Bedenken stellen uns recht lebhaft die Bedenken der Römischen Kirche dar; kaum ein Jahrh. hernach waren sie entschieden: der Ambrosianische Kirchengesang musste dem Gregorianischen weichen.

---

1) *Augustini Confessiones, lib. IX, c.* 6. 7.
2) *Augustini Confessiones, lib. X, c.* 33.

XVIII.

Die Eigenthümlichkeiten des Ambrosianischen Kirchengesangs lassen sich, nach den tiefgehenden Untersuchungen Mart. Gerberts, Forkels, v. Tuchers, v. Winterfelds u. a. in Folgendem zusammenfassen.

Es war, wie Alle einverstanden sind, eine glühende Kohle vom Altare des gesangreichen Orients, welche hier die Lippen des Occidents berührte, und das nächste Mittelglied der Verpflanzung war offenbar die Griechische Kirche. Vor Allem war dieser Kirchengesang ein Gemeindegesang, wie schon jene untrüglichen Zeugnisse von der ursprünglichen Gestaltung und Wirkung desselben zu erkennen geben. Weiter war es ein rhythmischer Gesang mit bestimmter, wahrscheinlich doch begrenzter, Modulation, so dass nur die langen und kurzen Sylben unterschieden wurden, aber auf jede Sylbe eine oder mehrere Noten gelegt werden konnten. So trat beim Hymnengesange das Metrische als ein berechtigtes Element hervor; es ward möglich, den Charakter des Gesanges, die Höhe und Tiefe der Gefühle, das Steigen und Sinken der frei sich entfalteuden Melodie auszudrücken. Das einfache Griechische diatonische System (die Dorische, Phrygische, Lydische nad Mixolydische Tonreihe) war zu Grunde gelegt. In seiner Ausbildung stellte dieser Kirchengesang einen melismatischen, oder, wie die Neuern sich ausdrücken, einen Figuralgesang dar.

Das Misfallen der Römischen Kirche an diesem Kirchengesange hielt, wie es scheint, Schritt mit der Schwierigkeit, womit sie die Hymnen zum allgemein kirchlichen Gebrauche aufnahm. Zu einem entgegengesetzten Systeme kam es jedoch zuerst durch die Bemühungen des Römischen Bischofs Gregors des Grossen. Man besorgte, das Volk möchte den Kirchengesang verderben, der folglich einem eigenen Sängerchore übergeben, vom Gemeindegesang zum Choralgesange ward[1]). Man besorgte, der mit weltlichen Tönen verflochtene Gesang möchte den reinen Quell der Andacht trüben; deshalb ward die Melodie ausserhalb aller Verbindung mit den Rhythmen und dem Metrum gesetzt; man kehrte im Ganzen zu der im Occident früher vorherrschenden Recita-

1) Gregor I. stiftete eine eigene Singschule in Rom, welche, weil Waisenknaben darin aufgenommen wurden, auch den Namen „*Orphanotropheum*“ erhielt. (S. *Lau Gregor der Grosse*, S. 256). Die Mitglieder dieses Sängerchors wurden *Choraulae*, die Vorsänger *Canonici* genannt. Gregors Römische Singschule ward im Fortgange der Zeit das Muster aller übrigen.

tivform, doch mit bestimmterer Modulation zurück; alle Noten erhielten gleiches Maass (*cantus firmus s. planus*). Um das Ganze zu vollenden, fügte Gregor noch den vier authentischen Griechischen Tonarten die vier sogenannten „plagalen“ (die Hypodorische, Hypophrygische, Hypolydische, Hypomixolydische, jede eine Quart unter der Haupttonart) hinzu; so hoffte man einen sichern, geordneten Gang des Gesanges ohne alle Ausschweifungen zu erzielen [1]). Uebrigens basirte Gregor insofern auf der Ambrosianischen Musik, als auch die Antiphonien, natürlich blos von den Chorsängern ausgeführt, in sein System aufgenommen wurden; ja er veranstaltete eine eigne Sammlung von Antiphonien zum Gebrauch bei der Messe (*Antiphonarium* [2])).

XIX.

Dehnen wir nun unsern Blick weiter, zunächst auf die ersten Zeiten des Mittelalters, aus, so müssen wir es durchaus in der Ordnung finden, dass sowohl der gefeierte Name des Römischen Bischofs (an welchen nicht blos eine feste Institution des Kirchengesangs, sondern auch die Förderung des ganzen Schulwesens [3]) und der christlichen Mission, zu geschweigen der ursprünglichen Gestaltung des Messbuchs [4]), sich knüpften), als auch der Entwickelungscharakter der Zeit im Ganzen, die in der That solcher Leitseile bedurfte, dem Gregorianischen Kirchengesang, wenn auch nur allmählig, einen vollsändigen Sieg sicherten. Im Anfange zwar machten die freieren Principien, welche Gregor der Grosse selbst bei verschiedenen

1) Der Hauptschriftsteller aus dem Mittelalter über den Kirchenritual-Gesang, Radulph von Tongern, drückt sich hierüber ziemlich präcis so aus: „*Et exinde apud Romanos B. Gregorius et Vitalianus Papae cantum Romanum receperunt, qui per eos seu per alios sub tenore et tono, qui hodie cantatur, ubique exiit magis plane decoratus et ordinatus.*“ *Radulphus de Canonum observantia, Propos. XII.*

2) *Lau Gregor der Grosse*, S. 250.

3) Bekanntlich trägt das jährliche Schulfest überall im Mittelalter, ja bis auf unsere Tage hin den Namen des Gregorius-Festes.

4) Er schloss sich in dieser Beziehung an die Bemühungen seiner Vorgänger, besonders Gelasius I, an. Leider ist auch Gregors des Grossen „*Sacramentarium*“ nicht in der ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern mit manchen spätern Zusätzen versetzt. S. „*Lau Gregor der Grosse*, S. 244.“

Gelegenheiten nicht verleugnete [1]), in mehrern Volkskirchen, namentlich der Gallicanischen, sich geltend; allein vom Schlusse des achten Jahrhunderts an verschwand auch jede Spur der Freiheit in dieser, wie in andern Richtungen. Der mächtige Kaiser Carl der Grosse, der bei seinen wiederholten Besuchen in Rom den Gregorianischen Kirchengesang kennen gelernt, meinte sich überzeugt zu haben, dass die durchgreifende Einführung desselben ein treffliches Culturmittel abgeben und zugleich die erstrebte politisch-kirchliche Einheit fördern würde; er liess also Sänger, die in der Gesangschule Gregors gebildet, von Rom nach Gallien kommen, stiftete selbst überall in seinem weitläuftigen Reich (in Metz, Soissons, Toul, Orleans, Lyon, Cambray, in Mainz, Trier, Hersfeld, Corvey u. a. O.) Singakademien, und bildete die ältern Singeschulen (namentlich die von Bonifacius 744 zu Fulda gegründete) nach diesem Muster um; selbst prüfte er nach eigner Erfahrung, ob man nun überall choralmässig singen könne; kurz er wollte hier, wie überall, Alles selbst machen. Der Volkskirchengesang zog sich seufzend zurück. Zwar geschah dies nicht ohne Kampf; wenn aber der grosse Kaiser selbst sich herabgelassen hatte, die Widersprechenden zu belehren, es sey doch besser aus den ursprünglichen Brunnen, als aus abgeleiteten Bächen zu schöpfen, so musste ja wohl Alles verstummen [2]). Zuletzt führten weltliche und geistliche Macht im Vereine einen förmlichen Ausrottungskrieg wider den Volkskirchengesang. Mit Gefängniss und Landesverweisung wurden nach der Bestimmung des Papstes Leo III. († 810) alle diejenigen bedroht, welche die geringste Veränderung in dem eingeführten *cantus choralis s. firmus* vorzunehmen wagten.

Gleichwohl ging diese Sache im Mittelalter (wie so oft der Fall ist) einen nicht berechneten Gang. Der Zwang selbst mahnte die Freiheit herauf. Die Schwierigkeiten des Gregorianischen Systems, welches lange und tüchtig geübte Sänger forderte, die Beschaffenheit der Tonzeichen (Neumen), endlich auch die Erfindungen, um dieses System festzustellen und zu vollenden (namentlich die Discantirung), öffneten seit dem eilften, zwölften Jahrhundert der Figuralmusik eine

1) Gewiss ist es z. B., dass er keine völlige rituelle Uebereinstimmung verlangte, sondern die verschiedenen Kirchen bei ihrer wohlgegründeten Eigenthümlichkeit beliess. *Gregorii M. Epistolae*, *XI*, 54 (die Benedictiner-Ausgabe).

2) Dieser Zug ist von J. J. Rousseau aufgefrischt. S. dessen „*Dictionnaire de Musique, art.: plein chant.*"

Hinterthür, und brachten dadurch den Choralgesang in Verfall. Dazu kam, dass der Volksgesang (wie sehr man auch in späterer Zeit eine Uebereinstimmung zwischen der Melodie der Helden- und Liebeslieder auf der einen und dem choralmässigen Singen auf der andern Seite hat entdecken wollen, ja sogar die Behauptung aufgestellt hat, der Choralgesang in diesem Sinne sey der eigentliche Volksgesang [1])) von einem ganz andern Systeme ausging, und dass, so wie die Volksgeister einen freieren Spielraum gewannen, indem man geistliche Lieder in den Volkssprachen zu dichten anfing, dieses nothwendig eine rückwirkende Kraft auf den Psalmgesang haben musste.

So standen die Sachen bis gegen die Zeit der Reformation hin: im Wesentlichen behauptete der Gregorianische Kirchengesang sein Alleinrecht, doch mit vielfachen, von der Zeit herbeigeführten, Modificationen. Falsch würde man urtheilen, wenn man meinte, die Reformation hätte geradezu den Ambrosianischen Kirchengesang wiederhergestellt; gewiss aber ist es, dass sie dazu auf zwiefache Weise die Bahn brach, theils dadurch dass der ganze Kirchengesang in den evangelischen Gemeinden wiederum wirklicher Volks- und Gemeindegesang ward, theils indem man die musikalischen Rhythmen aus den Volksliedern aufnahm — wovon mannichfaltige Beispiele aus den ersten zwei Jahrhunderten des Bestehens der evangelischen Kirche sich anführen lassen.

(Fortsetzung folgt.)

Die Unionsmacherei des 16. Jahrhunderts,

beleuchtet

von

K. Ströbel;

nach Dr. H. Heppe Geschichte des deutschen Protestantismus in den J. 1555—1581. (1. Bd. von 1555—1562. Marburg [Elwert] 1852. 498 u. [Urkunden-„Beilagen"] 167 S. gr. 8. 2 Thlr. 25 Ngr.)

Unsere Zeit ist sowohl zum Schreiben, als zum Lesen, Verstehen und Beurtheilen der „Geschichte des deutschen Protestantismus" vorzüglich befähigt. Wir wohnen ja

1) Dies ist die Ansicht Ferd. Wolfs in seinem mit gros-

unter dem Schatten dieses edeln Feigenbaums, der, weiland im J. 1540 mittelst der s. g. *Variata Conf. Aug.* zuerst angepflanzt, von theologisch-politischen und politisch-theologischen Händen sorgfältig begossen und gepflegt, von den damaligen „Fanatikern" Philippismus genannt, durch den Herbststurm der Concordienformel entblättert, kahl und todt stand, bis ihn die „milden" Frühlingslüfte von 1817 wieder belaubten und heutige Fanatiker ihn Unionismus titulirten. Jene erste, philippistische, Lebensperiode des holden Krautes vor uns aufzurollen hat sich Dr. Heppe zur Aufgabe gemacht. Dafür ist ihm Freund und Feind Dank schuldig, jener, weil „der deutsche Protestantismus" kaum einen eifrigern Gönner, als unsern marburger Professor, hätte finden können, dieser, weil nun selbst die reiche Ausbeute der Archive zu Kassel bestätigt, was „von der argen Lückenhaftigkeit der bisherigen Geschichtsdarstellung der hier behandelten Periode, von der Unrichtigkeit oder Ungenauigkeit so mancher traditionell gewordenen Angaben, und von der daher rührenden Einseitigkeit in der Auffassung der gesammten geschichtlichen Entwickelung, welche der deutsche Protestantismus durchlebt hat," dreist behauptet wurde, nämlich: der Philippismus sei die grossartigste kirchliche Verirrung des 16ten Jahrhunderts gewesen. Es ging — das stellt schon der vorliegende Band fest — auf kirchlichem Gebiete damals gerade so zu wie jetzt. Dem Leser ist nicht anders zu Muthe, als stände er vor dem Schauloch eines Guckkastens, worin die kirchliche Gegenwart in Schattenrissen vorgeführt wird. Gestalten, die er um und neben sich mit Händen greifen kann, Persönlichkeiten, mit denen er täglich in oder — ausser Verkehr steht, tonangebende Geister von gestern und heute, und neben ihnen gedrückte, gehasste, verachtete Individualitäten, in denen er bald den, bald jenen Zeitgenossen und Bekannten wiedererkennt, wandeln im Costüm von 1555 vor ihm herum als Träger von Grundsätzen, Massregeln, Plänen und Redeweisen, die von der Gegenwart an die dreihundertjährige Vergangenheit blos vermiethet zu sein scheinen. Wie wäre da über jene philippistische Kirchenzeit ein anderes Urtheil möglich, als über die wesensgleiche jetzige, unionistische? Ueber die verschwundene Kluft dreier Jahrhunderte können wir wie Zeitgenossen unter unsere damals lebenden Glaubens- und Leidensbrüder treten, aus eigener Erfahrung können wir die

ser Gelehrsamkeit und grossem Scharfsinn ausgestatteten Werke: „*Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche* (Heidelb. 1841)."

Richtigkeit ihrer Ansichten, Klagen und Befürchtungen bestätigen; was von den gegen sie erhobenen Vorwürfen und Schmähungen zu halten sei, vermögen wir am besten nach dem', was uns widerfährt, abzumessen. Wir brauchen uns ihrer nicht zu schämen, noch weniger aber dürfen wir sie verleugnen; ihr Kampf gegen den „deutschen Protestantismus" war ein gerechter und darum zuletzt segensreicher; die auf sie gehäuften Beschuldigungen erweisen sich in der Hauptsache als Kabalen perfider Lichtscheu. Der Philippismus war mit nichten das sanfte, unschuldige, duldsame Lämmlein, für das er angesehen sein wollte; er hatte Katzenkrallen und Raubthiergebiss, welches zu verhüllen selbst seinem neusten Geschichtschreiber nicht gelungen ist, und gerade ihm um so weniger gelingen konnte, als er aktentreu und mit Beifügung wichtiger Urkunden referirt. An der Hand des Dr. Heppe wollen wir die hervorstechendsten Momente philppistischer Denk- und Handlungsweise aufzeigen; jeder mag sich dann selbst sagen, welches Geistes Kind jene Erscheinung gewesen sei. Vor allem Andern muss hier zur Sprache gebracht werden, was der wackere Sachsenherzog Johann Friedrich nachdrücklich, wenn auch mit aller Milde und fast nur andeutend, hervorhebt. „Es ist — sagt er in seiner Erklärung über den frankfurter Recess, S. 87 der Beilagen — wider der ersten Kirche Gebrauch, auch der heil. Schrift und Vernunft entgegen, durch die Theologi und Gelehrten die erregten Zwiespalt in der Religion zu urtheilen und zu disjudiciren, welche in der Zeit der Verfolgung in der Lehre gewichen, die Kirche geärgert, und sich mit derselben noch nicht wiederum versöhnet haben, oder in etlichen Artikeln sträflich befunden werden, zu geschweigen, dass solche denen, so in der Verfolgung bei der reinen, rechten Lehre und Bekenntniss durch Gottes Gnade beständig erhalten worden sind (zu denen sich dann vor anderen mehr christliches Erkenntnisses und Eifers zu getrösten), hierinnen vorgezogen werden sollten." Worauf diese und viele ähnliche Erklärungen, die Dr. Heppe mittheilt, anspielen, ist zwar bekannt genug; wäre es aber je nach Gebühr gewürdigt worden, so würde auch das härteste Urtheil über den Philippismus nicht für ungerecht gehalten werden. Die Philippisten waren notorisch zur Zeit des Interims aus Menschenfurcht vom Evangelium abgefallen; — diess, nicht ihre Hinneigung zur schweizerischen Abendmahlslehre, machten ihnen die treu verbliebenen Bekenner der Augsb. Conf. zum — gerechten? oder ungerechten? — Hauptvorwurfe. Statt nun mit dem Landgr. Philipp v. H. offen, wie es sich für Christen und

zumal für Theologen gebührt, zu sprechen: „Wir bekennen unsere Sünde, dass wir aus menschlicher Furcht und Noth, soviel das Interim betrifft, in etlichen Dingen zu viel gethan; darum wir auch Gott um Vergebung bitten" (S. 435), suchten sie sich auf eine Art weiss zu brennen, die schon damals für „unerhört" galt. Sie leugneten ihre landkundige Apostasie aufs unverschämteste und mit erbärmlicher Verdrehung des Thatbestandes geradezu ab, ergossen sich in den giftigsten Schmähungen gegen die standhaft gebliebenen Theologen, die sie als Calumniatores und Zänker darzustellen bemüht waren, und drangen unablässig, von weltkluger Staatsweisheit unterstützt, in die Obrigkeiten, den „Flacianern" durch Büchercensur und andere Polizeymassregeln den Mund zu stopfen. Doch daran hatten sie noch lange nicht genug. Sie, die durch ihre intermistische Apostasie jegliches Stimmrecht in der evangelischen Kirche verwirkt hatten und nach alter christlicher Ordnung sich ganz still und bescheiden hätten verhalten sollen, waren von Zorn ausser sich, wenn Jemand ihre glaubensnormative Auctorität zu bezweifeln oder gar anzufechten wagte. Sie allein wollten das grosse, entscheidende, richterliche Wort in der Kirche führen, unter welches sich jede Creatur beugen müsse. Aergern Glaubenszwang hat der römische Papismus nie geübt, als ihn der Philippismus in seiner Blüthezeit beabsichtigte, — denn zur Ausführung kam es, Gott und den „Flacianern" sei Dank! — freilich nicht. Letztere riefen durch ihre „Famosbüchlein" das Wahrheitsgefühl wenigstens bei den evangelischen Fürsten (denn in den philippistischen Theologen schlummerte es den unerschütterlichen Todesschlaf) so gewaltig wach, dass es der Philippismus doch endlich rathsam fand, zwar nicht seine interimistische Abtrünnigkeit einzugestehen, — davon hielt ihn sein unbändiger Weisheits- und Frömmigkeitsdünkel beharrlich ab —, wohl aber zur bequemen Beseitigung der gegen ihn erhobenen schweren Anklage eine „allen evangelischen Parteien zu gewährende Amnestie" zu verlangen. Es ist schwer und doch auch leicht begreiflich, wie Dr. Heppe dieser plumpen List politischer, hinter gütige und wenigstens zum Theil auch arglose Fürsten sich versteckender, Theologen das Wort reden und in ihrer Vereitelung durch die treuen evangelischen Lehrer einen Streich „von denen, die nur in der Beschränktheit des Flacianischen Lutherthums das reine Evangelium fanden," erblicken kann. Eine Amnestie, wie die Philippisten sie verlangten, ist in weltlichen und geistlichen Dingen unerhört; ihre Gewährung würde den Staat wie die Kirche auflösen. Dem reumüthigen Mörder, Räuber,

Landesverräther mag die Obrigkeit Amnestie gewähren, nicht aber dem Morde, Raube, Landesverrathe. So darf auch die Christenheit dem bussfertigen Irrlehrer und Apostaten vollkommene Vergessenheit seiner Fehltritte angedeihen lassen; wer aber, wie die Philippisten, hartnäckig seine Schuld ableugnet und in absichtlicher Confundirung des Persönlichen und Sachlichen von „*condemnationes* **personarum**“ redet, wo es sich lediglich um *condemnationes* **errorum** handelt, der sucht unter dem Vorwande der „Amnestie“ einen Freibrief für Irrlehre, eine kirchliche Berechtigung der Apostasie, und muthet damit, um nur ja nicht als ein schwach gewesener erfunden zu werden, der Christenheit nichts geringeres als den kirchlichen Selbstmord zu. Die philippistische „Amnestie“ sollte Jedem das Recht sichern, zu lehren, was ihm beliebte, und in Zeiten der Verfolgung vom Evangelium abzufallen, — ohne desshalb als Irrlehrer oder Apostat betrachtet werden zu dürfen. So wurde schon damals die Sache von den „Flacianern“ gefasst, und wir finden, durch neure Erfahrungen belehrt, keinen Grund zu einer andern Auffassung. Wohl aber müssen wir die Erklärung der sächsischen Theologen Amsdorf, Schnepf, Stolz, Aurifaber und Strigel als eine von persönlichen Condemnationen gegen die Interimisten und Adiaphoristen absehende und nur die Missbilligung der Irrthümer begehrende, durchweg billigen. Sie erklärten nämlich: „Eine Amnestie könne den Gegnern nicht eher gewährt werden, bis sich dieselben entschlossen hätten, die Lehre Zwingli's, Majors, Osianders und Schwenkfelds offen zu verdammen, und anzuerkennen, dass der freie Wille nichts sei, dass vielmehr der heil. Geist ebenso den Willen erst erwecke, ziehe und treibe, wie er auch der Vernunft die sonst verschlossene Einsicht in die göttlichen Gnadenverheissungen gebe. Den Adiaphoristen, welche durch frevelhafte Nachgiebigkeit gegen die Papisten viel gläubige Lehrer geärgert hätten, wolle man unter der Bedingung wiederum die Hand bieten, dass sie ihre bisherigen Irrthümer reumüthig widerriefen und sich bereit erklärten, die Wahrheit der Augsb. Conf. wider den Antichristen zu vertheidigen; in welchem Falle ihnen die Ablegung öffentlicher Kirchenbusse erlassen sein sollte.“ Aber mit dieser Erklärung kam man bei den Philippisten schön an! Sie wollten weder jene Irrthümer als solche bezeichnen, noch überhaupt nur an ihre interimistische Vergangenheit erinnert sein. Das Interim als ein ruchloses Buch schelten, seinen Inhalt verdammen, seine Verfasser brandmarken, — die freiwilligen oder gezwungenen Bekenner dieser Greuelreligion aber schuldfrei sprechen,

— das war die Politik der Philippisten, zu der wir manches schöne Seitenstück aus der neuesten Kirchengeschichte beibringen könnten, wenn nicht dergleichen Exempel zu odiös und personell klängen. Unsere glaubenstreuen Vorfahren verdienen noch im Grabe gesegnet zu werden, dass sie jenen zerfahrenen Geistern, unbekümmert um deren Schmähungen, die einfache Wahrheit entgegenhielten: „Sollte reine Lehre unter den augsburgischen Confessionsverwandten sein, so müssten alle Corruptelen namhaftig und *in specie* laut des regensburgischen Nebenabschieds damnirt und nicht durch eine *amnestia* begraben werden; denn die *amnestia*, welche in der Kirchen und Gottes Worts Sachen ungebräuchlich und unerhört ist, auch der ersten (Christen?) Gewohnheit stracks entgegen, würde allerlei merklichen Schaden der reinen Lehre und ärgerliche Exempel der Kirche Gottes bringen, derwegen sie ohne merkliche Schwächung und Verletzung göttlicher reiner Lehre und Wahrheit, darauf dann die augsb. Confess., *Apologia* und schmalk. Art. durch Gottes Gnade wider der Höllen Pforten kräftiglich gegründet sind, keineswegs zu billigen, zu gebrauchen, noch zu leiden ist.“ Es ist völlig unwahr, dass die „Flacianer“ den Adiaphoristen irgend eine persönliche Herabsetzung, eine Ehrenkränkung, haben bereiten wollen; auf s. g. *condemnationes personarum* sind sie niemals ausgegangen. Der Beweis des Gegentheils mangelt bis zum heutigen Tage. Flacius machte selbst „dem Haupte seiner Widersacher, Melanchthon, den Vorschlag, sich mit ihm unter vier Augen, oder, wenn er lieber wolle, im Beisein von Zeugen über die Grundlagen einer Wiedervereinigung der Parteien zu besprechen, und setzte, nachdem Melanchthon die Einladung anfangs angenommen, später aber abgelehnt hatte, unter dem Titel: Linde Vorschläge, dadurch man gottselige und nothwendige friedliche Vergleichung machen könnte zwischen den Wittenbergischen und Leipzigischen Theologen und den andern, so gegen sie geschrieben, — eine Unionsakte auf, mit der er seinen Antrag bei Melanchthon wiederholte.“ Die Art, wie man diese Vorschläge, die nichts weniger als eine Beschimpfung der Gegner, aber freilich eine entschiedene Verwerfung falscher Lehre enthielten, zurückwies, lässt ein sehr bedeutsames Licht auf den Charakter des Philippismus fallen und rechtfertigt die nachfolgende Schrift des Flacius: „Von der Einigkeit derer, so für und wider die Adiaphoren in vergangenen Jahren gestritten haben, christlicher, einfältiger Bericht sehr nützlich zu lehren“, — worin er öffentlich präconisirte, „dass man mit den gottlosen Adiaphoristen nicht eher Frieden schliessen dürfe,

bis sie sich von ihren Irrthümern öffentlich losgesagt hätten.“ Bevor man den ersten Stein auf Flacius wirft, versuche man doch einmal ernstlich, zu widerlegen, was die von ihm in Verbindung mit Musäus, Wigand, Judex und Winkler abgefasste „Supplik der Jenaer Theologen an den Herzog Christoph von Würtemberg, die Berufung einer evangelischen Generalsynode betreffend“ (Beilage S. 110—126) zur Sprache bringt; z. B. *„Haec pestis („errorum ex papatu manantium“) late patet, multasque partes complectitur, et sub Adiaphorismi nomine tanquam minime noxia sese occultat et venditat. . . . . Manifestissimum est, Adiaphorismum sustulisse nobis istam longe maxime necessariam patefactionem Antichristi, jam olim a Spiritu S. praedictam, et hoc tempore ingenti Dei beneficio Ecclesiae praestitam. Quin nec hodierna quidem die quicquam admodum de hoc communi loco aut doctrinae capite Vitebergensis et Lipsiensis schola disserit. Nec pauci sunt, qui in dubium revocent, an papatus sit ille summus Antichristus, quem Daniel, Christus, Paulus et Johannes suis vivis coloribus depinxerunt: ut Luthero Antichristi patefactore mortuo etiam ipsa ejus revelatio obscurata, et tantum jam sublata esse videatur. Hoc profecto est ingens commodum Pontifici Romano, ejusque abominationis reguo, si non amplius a nostris ecclesiis pro Antichristo habeatur et proclametur. Mox enim sequitur, homines non tantopere ab eo abhorrere debere, nec eum adeo atrum atque detestandum esse, ut eum Spiritus S. in Daniele, Paulo, Apocalypsi et Luthero depinxerit.* (Die spätere Kirchengeschichte bis auf den heutigen Tag hat bewiesen, was es den Protestanten frommt, über jene Klagen gegen die „Wittenberger und Leipziger Schule,“ und diese Befürchtungen wegen des *„non abhorrere debere,“* als über veraltete Sonderbarkeiten, mit vornehmem, mitleidigem Lächeln hinwegzugehen.) . . . . *Expendantur tot impiae hypotheses, aut fundamenta, quibus etiam in proximis libris adiaphorismus defenditur. Mox profecto apparebit, patefactas esse fores ad instituendas religionum conciliationes et confusiones in omnem posteritatem, ut tam pestilentas scaturigines aut occasiones evertendae purae religionis quam primum ex ecclesia dei gravissime anathematizari ac expugnari, si quidem religionem salvam esse volumus, omnino oporteat. . . ., Ipsum duntaxat exemplum quantum scandalum ac quantam ruinam et nunc ecclesiae dei dat et in omnem posteritatem dabit? Quandocunque enim aliqua vel levissima crux aut persecutio ingruerit, mox ad hoc semel probatum consilium aut remedium confugietur, ut nempe abjecta confessione simuletur et dissimuletur, imo ut ex verae ecclesiae ac religionis confessione conformatio et inclinatio aut inflexio vel etiam plena metamorphosis aut commutatio ad falsam fiat. Nec*

semper profecto Deus ingrato mundo doctores dabit, qui tam impiis ac perniciosis conatibus reclament, nec reperientur civitates aut loca, quae hostili impietati et crudelitati sese veluti murum pro domo Domini objiciant. Denique non semper Deus nos tanto impetu tentantes reditum in Aegyptum impediet, et quasi capillitio apprehensos retrahet; quandoquidem nunc istud ineffabile Dei beneficium immensa et horrendu ingratitudine Diaboli non Dei opus fuisse a sapientibus et potentibus proclamatur. (Lauter nur zu wahre Weissagungen, deren Erfüllung sich unter unsern Augen zugetragen hat und noch täglich zuträgt.) . . . *Cogitemus quaeso etiam de praesentibus damnis et scandalis ex adiaphorismo orientibus. Audimus in Austria, Bohemia et passim alibi sub papistis ita homines adiaphorica ista sapientia imbui ac potius fascinari ac dementari, ut putent sibi non esse necesse confiteri, licere sibi simulare atque dissimulare, esse adiaphorica, si haec aut illa agant. Atque ita paullatim veritatem in injustitia detinendo tepescere et refrigescere, donec ex veris ac zelo Dei ardentibus christianis meri ac profanati Epicuraei fiant. Idem in Galliis fieri satis scripta Calvini protestantur. Sic nimirum omnis vigor ac progressus pietatis quasi in ipsa herba extinguitur et aboletur. Talibus hominibus profecto decuplo fuisset melius nunquam ad veritatis cognitionem pervenisse, sed simplici animo in suis Aegyptiis tenebris permansisse. Quid vero, quanta illarum animarum pernicies est, quod multi magnates ac sapientes persuasi sunt adiaphoristarum spiritu, exemplo atque sapientia, non esse usque adeo tetrum aut abominabile scelus, si cum Romano Antichristo commercium habeant, eum pro suo domino agnoscant et adorent. Ideo nunc ab eo episcopatus, praeposituras, abbatias, canonicatus et similia beneficia, procidentes coram eo et adorantes, emendicant, nec non sacrificorum impurum gregem recipiunt in civitates, et idololatriae et sodomiae ipsorum fiunt hospites, patroni et defensores, saltem declinandi periculi aut acquirendorum commodorum causa nostram Religionem cum horrendis juramentis abnegant, seque Antichristo, contra veram Religionem ac Evangelicos in omnes sanguinarios conatus abstringunt, devovent et penitus addicunt, ac sedulo etiam praestant oppressione atque ejectione piorum doctorum. . . . Sicut videt tua Celsitudo, princeps sapientissime, non uno modo papatum in nostras ecclesias per istam adiaphoricam Hyenam aut lernam irruere. . . . Cum vero innumeri ex populo Dei sese impio et sanguinario isti Antiocho adjunxerint, quin etiam in ejus gratiam se sanguine fratrum contaminaverint, atque in horribili ira Dei aeternoque exitio oneraverint, unde agnitione tanti mali ac poenitentia per meritum beneficiumque Christi emergere deberent: non tantum non inde evolvuntur, dum tam operosis scriptis totus adia-*

phorismus aut horrenda ista pollutio excusatur et pro sanctissimo opere collaudatur. Quid ergo aliud exspectandum est, quam ipsissimum exitium? . . . . Res levis nunc multis videtur ista horrenda pollutio et multiplex agnitae veritatis, praesertim tempore **Interim**, *violatio, et quae adeo facile abolita dudum sit, ut non oporteat quemquam amplius de ea sollicitum esse. . . . Pax, Pax, clamant nunc multi passim canes muti. At non est pax, sed bellum amarissimum. . . . Plausibiliter admodum quoque dici videtur a quibusdam, nos debere concordes esse, quo unanimiter eo fortius et felicius contra Papistas pugnemus. Sed illud ipsi non expendunt, nulla ratione dexterius majorique successu nobis papatum obtrudi posse, quam per adiaphorismum, utpote qui revera sit quidam picturatus et mirifica arte fucatus, et ad efficacem imposturam adornatus papatus. Semper est domesticus hostis ac dolus externo periculosior, semper etiam prius expugnandus. Pacem ergo dare Adiaphorismo nihil aliud est quam Trojanum equum intra moenia recipere. Unde nobis maturum et praesentissimum exitium exoriatur. Verum nemo hoc credere vult aut potest, sicut nec olim Trojani, cum tamen ea fraus vel palpari queat, et non ita dudum ferme omnes nostras ecclesias everterit, certe omnes funditus evertisset, nisi et repugnatum fuisset. . . . Vera ac semper a Deo ac experientia ipsa comprobata remedia errorum ac seductorum sunt, ut iis in faciem ex verbo Dei resistatur, ut iis os obstruatur, et tandem si sint impoenitentes, etiam anathematizentur, etiam si sint angeli de coelo aut summi apostoli. Hujus rei clarissima Spiritus S. mandata et exempla nota sunt. Nemo est tantae auctoritatis, cui Spiritus S. in hoc genere vel viventi vel mortuo parcere velit, eumve per suas leges immunem ac impunem tanquam per telas aranearum transvolare patiatur. Non ille Adamo, Noacho, Lotho, Moisi, Aaroni, Saulo, Davidi, Salomoni aliisque Christi proavis aut ipsis apostolis pepercit, quin eorum crimina patefaceret, ac omni posteritati cognoscenda ac detestanda exponeret. Dissimulando, flectendo et connivendo Satan ac seductores profecto non vincuntur aut reprimuntur. Os iis, inquit Paulus, oportet obstrui, eosque ita in faciem argui, ut eorum stultitia toti mundo innotescat, omuesque ipsorum venena vitari queant. Exaltanda est, teste propheta, vox instar tubae, et hostis irruens, sive sit lupus apertus, sive ovilla tectus pelle, vel digito monstrandus, ut omnes pusilli aut oves Christi eum agnoscere sibique ab eo cavere possint. . . . Credimus aliquos principes bono simplicique animo in Francofordensem Formulam consensisse, sed quam parum ea feliciter corruptelas et seductores reprimat, plus satis sacramentarius furor in Palatinatu contestatur. Quin potius audimus, et in Hassia et Bremae Sacramentarios ad eam formulam tanquam*

ad asylum quoddam suae impunitatis ac licentiae confugere. Quippe si nihil aliud ea in re esset incommodi, hoc tamen plane est intolerabile, quod concionatoribus silentium imponatur et os obligatur, ne quid contra eos concionari ausint aliter quam in libro continetur. Cum interea contra illi impune instar gangraenae passim clam repant ac serpant, subintrent, seque subdole insinuent ac totas domos subvertant. Silentium imponendum erat falsa docentibus; veritatem autem propugnantibus ora non modo non claudenda, sed etiam reseranda erant, praesertim in ista tristi canum mutorum copia. . . . Oramus tuam Celsitudinem, ut velit in id sedulo incumbere, uti ea puritas doctrinae et sinceritas zeli, quae vivente Luthero viguit ac floruit, in integrum restituatur, et incolumis conservetur, explosis omnibus Satanae fermentis ac corruptelis, quae postea irrepserunt et adhuc irrepunt. Non tamen novis aliquibus formulis indigeremus, quam veterum fideli ac religiosa conservatione, et refutatione errorum, qui irrepserunt. . . . Nec recusamus in synodo rationem omnium nostrorum scriptorum et factorum reddere, si quisquam sit, qui aliquid in nobis desideret. Audiantur igitur et cognoscantur diligenter omnes controversiae et doctores. . . . Si enim ne minimum quidem rusticum in lite unius drachmae damnari inauditum aequum est, multo minus tantas Religionis controversias ita negligi, amnestiis involvi, et in luto procalcari convenit. . . . Nos certe coram Deo ac ejus ecclesia protestamur, paratos nos esse ad eas omnes vias, rationes et actiones, quae ecclesiae vulnera vere ac solide sanent. Nam Palatinas istas curationes, seu, ut eas propheta vocat, ruimosi parietis ineptas incrustationes, et, teste Christo, multo pejorem rupturam facturas, rejiciendas et damnandas esse censemus." Hiermit ist zu vergleichen, was Schnepf, Sarcer, Mörlin, Strigel und Stössel auf dem wormser Colloquium auszusprechen sich durch keine adiaphoristische Intrigue verhindern liessen. „Wir müssen — heisst es S. 22 der Beilagen — erklären, was wir durch das Wort *adiaphoron* verstehen, damit Niemand gedenke, es sei allein um einen Chorrock, etliche Feste oder lateinische Gesänglein zu thun. Derhalben, wenn wir dieses Worts gebrauchen, so verstehn wir das schädliche Flickwerk, das zur Zeit des Interims und etliche Jahre hernach hin und wieder, an einem Orte mehr denn an einem andern, gemacht, als dass man den Verfolgern der reinen Lehre zu Gefallen nicht mehr hat wollen streiten *de particula sola*, und dass man in der Lehre von der Busse keine Meldung des Glaubens gethan hat; *item*, dass man dem Pabst und andern Bischöfen die Jurisdiction wiederum angeboten hat, und ärgerliche *mutationes ceremoniarum* entweder in das Werk gebracht, wie solches der Au-

genschein an etlichen Orten gegeben hat, oder zum wenigsten in Rathschläge darein bewilligt, unangesehen dass in solchem Fall dadurch nicht allein das Bekenntniss der Wahrheit eben zu der Zeit, da sie am allerhöchsten von nöthen war, verdunkelt, sondern auch die christliche Freiheit, mit grossem Aergerniss, geschwächt wird. Diese und dergleichen schwere Fälle, ob sie wohl anders denn *adiaphora* möchten genannt werden, lassen wir es doch bei dem gemeinen Namen, der auch dem gemeinen Mann nicht unbekannt ist, auch diessmal bleiben. Wir müssen aber von wegen unseres Gewissens und anderen Corruptelen, so sich nach Doctor Luthers seligen Tode haben zugetragen, auch der Adiaphoristen gedenken, und dieselben mit Stillschweigen nicht übergehn, erstlich darum, dass wir uns nicht fremder Sünden mit Stillschweigen theilhaftig machen. Zum Andern uns selber und Anderen zur Warnung, dass man *in casu confessionis* nicht sehe auf menschliche, politische und höfische Weisheit, Auctorität und Anderes, sondern allein auf Gottes Wort, und zur Zeit der Verfolgung und Kreuzes die Confession also wohl geschehe, wie man in Friedenszeiten mit Mund und Feder gethan hat. Zum Dritten, da Jemand gefallen wäre und sich mit solchem Flickwerk gegen Gott und die ganze Kirche versündigt hätte, dass derselbige nicht liegen bleibe, noch seinen Fall vertheidige, sondern sich wiederum aufrichte, und Gott den Herrn um Gnade und Verzeihung bitte, sich hinfüro fleissig vorsehe, und bis ans Ende in Gottesfurcht und Demuth verharre. Zum Vierten, dass die *posteritas* gewarnt sei und sich in gleichem Falle wohl vorsehe, und nicht aus bösen Exempeln eine *regulam* mache zu ewigem Nachtheil und Schaden. Denn so man der guten Exempel missbraucht, so ist leichtlich zu erachten, welchen Schaden böse Exempel bringen können, sonderlich in den Fällen, da die Confession ein sorgliches, schweres Kreuz mit sich bringt. Aus diesen und andern grosswichtigen Ursachen können wir den Adiaphorismum nicht mit Stillschweigen übergehn, sondern bekennen frei, dass wir ebenso viel Gefallens daran haben, als am Osiandrismo, Zwinglianismo und an der Proposition Majoris." — Was wird man gegen diese „flacianischen" Behauptungen und Grundsätze Stichhaltiges aufbringen können? Heppe macht nicht einmal einen Versuch zu ihrer Widerlegung; er begnügt sich ganz einfach, als Nachahmer früherer Muster, sie als „Fanatismus" und „Zelotismus" zu verschreien. Mit dieser wohlfeilen Manier ist aber in unsern Tagen die Sache nicht mehr abzuthun, insofern sich ebenso wohlfeil darauf erwidern lässt: Auf der einen Seite des

damaligen Gegensatzes findet man „*et Enthusiastas et Epicureos*,“ nach deren Urtheil freilich die andere Seite als fanatisch und zelotisch verdammt werden muss. Viel geschickter fasst Nitzsch („Ueber Philipp Melanchthon,“ deutsche Zeischr. für christl. Wissensch. und christl. Leben, Nr. 16. von 1855) diesen kitzlichen Punkt an; er giebt Preis, was nicht zu halten ist: den interimistisch-adiaphoristischen Abschnitt im Leben „des deutschen Protestantismus,“ und sucht, was wir unter anderen Umständen durchaus billigen müssten, nur die betheiligten Persönlichkeiten nach besten Kräften zu entschuldigen. („Obgleich er — Ph. M. — die völlige Unverträglichkeit des kaiserlichen Provisoriums mit der evangelischen Religion erkannte, liess er sich doch das s. g. Leipziger Interim gefallen. Das evangelische Volk und die meisten Theologen dachten anders. Und mit Recht. . . . Dieser Punkt ist es im reformatorischeu Leben Melanchthons, wo er der Reue werthes gethan. Und er hat nicht angestanden, es zu erklären.“ Ueber das letztere namentlich ist unsere „Geschichte des deutschen Protestantismus“ entschieden anderer Meinung.) Auf den Dank der Philippisten würde freilich Nitzsch mit einer solchen Apologie am wenigsten haben rechnen dürfen; was er, als sich von selbst verstehend, mit treuherziger Naivität als „der Reue werth,“ und auch wirklich ohne „Anstandnahme“ bereut hinstellt, das stösst auf den animosesten philippistischen Widerspruch. Nicht anerkennen, viel weniger bereuen, nur in Vergessenheit bringen wollte man die interimistische Verirrung, nachdem der Versuch, sie zur allgemein giltigen *regula fidei, vitae et morum* zu machen, in der damaligen Zeit vollständig gescheitert war. Die vermeinte Berechtigung des Adiaphorismus wenigstens für künftige Lagen zu wahren, ihn im Princip aufrecht zu halten und der spätern Kirche als ein werthvolles Vermächtniss der Reformation zu überliefern, — das war das nicht wegzuleugnende Streben des „deutschen Protestantismus,“ und mit diesem Punkte „fasste man alle die anderen, wo er nicht beim Buchstaben (?) Luthers geblieben war, zusammen, und hörte nicht auf, eine immer gehäuftere Last von Anklagen auf Verrath und Irrlehre auf ihn zu werfen.“ (Nitzsch.) Wie hätte man auch eine Lebensäusserung des Philippismus ignoriren können und dürfen, durch welche er deutlicher, als durch jede andere, seinen Geist, seine Tendenzen, überhaupt Alles, dessen er fähig und das von ihm zu erwarten war, verrieth? Wies er doch selbst durch seine heisse Sehnsucht nach „*amnestia*“ auf den Adiaphorismus hin als auf seine Lebens-

frage, sein Herz, worein jeder Stich todbringend für ihn sei. Und den Adiaphorismus zu amnestiren, dagegen sträubt sich auch Nitzsch. Dass aber vom Adiaphorismus aus betrachtet die ganze „deutsch protestantische" Religion nichts weiter war als eine fromme Staatsklugheit, die sich für berufen hielt, das Evangelium Jesu Christi zu ersetzen, das durchschauten schon die „flacianischen" Theologen. Darum wiesen sie auf dem wormser Colloquium die staatsklugen philippistischen Zumuthungen „in der gemessensten Weise zurück und erklärten: Von ihrem Vorhaben könnten sie nicht abstehn, darum dass sie *Theologi* und nicht *Politici*, und dass sie keiner Herren und Fürsten Gunst darin ansehen, sondern solches auf ihr Abentheuer thun und wagen wollten. Ihr Gewissen lasse es ihnen nicht zu, das jetzt zu verleugnen, was sie jederzeit in ihren Kirchen und Schulen gegen die Anderen gelehrt hätten. Auch liege ihnen an der Einigkeit mit Anderen nichts, weil sie Gott mehr als die Menschen fürchten müssten." (S. 196.) Solche Maximen waren total unvereinbar mit dem vor allen Dingen nach äusserlicher Ruhe und dann erst nach Glauben und Gerechtigkeit trachtenden Philippismus. Von seinem universalistischen Standpunkte aus vermochte er das enge Gewissen seiner Gegner nicht einmal zu verstehen, geschweige demselben gerecht zu werden. Das Wort Christi, sein Reich sei nicht von dieser Welt, war jenen „deutschen Protestanten" ein unauflösliches Räthsel geblieben; sie bestanden hartnäckig darauf, göttliche Dinge wie Staats- und Welthändel abzumachen: durch Bündnisse, Concessionen, Transactionen, kurz durch Menschenpolitik. Es nahm sie Wunder und erbitterte sie zugleich, dass die „Flacianer" auf diese religiöse Staatsweisheit nicht eingingen, zumal man ihnen die Sache so mundrecht gemacht hatte, dass sie nicht eine einzige ihrer theologischen „Opinionen" aufzugeben brauchten. Denn da die Philippisten ihr höchstes kirchliches Gut darein setzten, es mit den mächtigen und angesehenen Leuten nicht zu verderben, so waren sie schon frühe auf kräftige Mittel zur Erreichung dieses Zweckes bedacht gewesen. Als das unvergleichlichste von diesen Mitteln, durch welches man auf die allerbequemste Weise allen Religionsverfolgungen entgehen, alle Religionsstreitigkeiten beseitigen und dennoch ganz seines Glaubens leben könne, besassen und empfahlen sie den Gegnern dasjenige, was ihnen selbst zur Zeit des Interims so treffliche Dienste geleistet hatte, von jenen aber undankbarer Weise als „epikuräisch" verschrieen ward: den *Indifferentismus pius*, diese ökumenische Grundlage der mildchristlichen

Religionspolitik aller Zeiten und Zonen. Es gab eine Zeit, und sie scheint noch nicht ganz verschwunden zu sein, wo man dreist versicherte, der Philippismus habe auf den Principien der Reformation, auf Bibel und Rechtfertigung durch den Glauben, geruht und sich nur in der Abendmahlslehre vom Buchstaben Luther's entfernt. Nichts ist unhistorischer als diese Behauptung, die nur darum einen Schein von Wahrheit gewonnen hat, „weil Melanchthon an der vollen Entfaltung der Idealität und Unionsfähigkeit seines Systems durch Luther gehindert ward." (S. 63.) Solche Idealität und Unionsfähigkeit der philippistischen „Speculation," [wie diese Religionsphilosophie treffend von Heppe genannt ist (S. 50. 58 u. a.)] „wodurch sich dieselbe als der reinste Spiegel des christlichen Lebens in seiner Vollendung, als die Krone aller protestantischen Systeme des 16. Jahrhunderts erweist" (!!!), lag aber eben darin, dass alle konkrete Religionen als „*adiaphora*," als indifferente Erscheinungsformen der allgemeinen Religion betrachtet wurden, denen nur, je nach den wechselnden Zeitverhältnissen, ein relativer Werth und Recht zukomme. Von einem auf diesem Standpunkte Fussenden zu behaupten, er stehe auf den Principien der Reformation, des Pabstthums, oder irgend einer andern historisch bestehenden Confession oder Religion, ist ein unter Umständen zwar leicht möglicher Irrthum, immerhin aber eine *contradictio in adjecto*, und es wird dem Betreffenden nicht schwer fallen, die aus dieser unrichtigen Annahme gegen ihn erhobenen Vorwürfe zu wideriegen, weil sie nämlich immer stillschweigend eine religiöse Basis, einen religiösen Massstab bei dem Angeklagten voraussetzen oder ihm unterschieben, der ihm wirklich fremd ist. Wir sehen das z. B. in den heutigen Kämpfen zwischen „Confessionalismus" und „Unionismus," wo auch der erstere, von seiner eigenthümlichen Grundanschauung aus ganz richtig, Beschuldigungen auf Hinneigung zu der oder jener (zwinglischen, papistischen, pietistischen) Irrlehre gegen den andern erhebt, die dessen über alle wirklich gewordene Lehren oder Irrlehren mit „weder — noch" hinweggehender Indifferentismus nicht als begründet anerkennen kann, weil jene Meinungen uud Ansichten nicht im nothwendigen, principiellen, blos im zufälligen, zeitweisen, scheinbaren Zusammenhange mit dem Unionismus stehen, von ihm nur so lange geduldet und geschützt werden, bis die Tagesströmung andere an ihre Stelle setzt, um auch diese nach vorübergehendem Dasein mit neuen zu vertauschen. Just so verhielt es sich mit dem Philippismus, nur dass er sich etwas dichter verschleiern musste. Wäh-

rend die „Flacianer“ an jede Lehre oder kirchliche und religiöse Erscheinung die Frage richteten, ob sie in Gottes Wort gegründet, evangelisch, christlich, oder das Gegentheil von dem allen sei, frug der fromme philippistische Indifferentismus immer: Bist du zeitgemäss? Hast du mächtige Gönner, gelehrte Vertheidiger, zahlreiche Anhänger? Gewährst du Sicherheit gegen Verfolgungen von aussen und Lehrstreitigkeiten nach innen? Je nach der bejahenden oder verneinenden Antwort richtete man das Anerkennungs- oder Verwerfungsurtheil ein, das nun aber dennoch den Schein wahren musste, als lägen ihm nicht diese philippistischen, sondern jene flacianischen Fragen zu Grunde. Als unausbleibliche Folgen derartiger Praxis traten dann bei Gegnern, Unpartheiischen, ja selbst Freunden, Täuschungen und Missverständnisse jeglicher Art ein. Selbst die scharfsichtigsten von den „flacianischen“ Theologen schauten entweder nicht immer auf der Stelle hinter den philippistischen Vorhang, oder, was allerdings wahrscheinlicher ist, wollten ihn aus guten Absichten nicht weiter, als unumgänglich nöthig, lüften. Aber gerade, dass der tiefste Grund des Philippismus flacianischerseits immer nur schonend angedeutet, nicht schonungslos aufgedeckt wurde, hat den leeren Schein erzeugt und genährt, als besitze dieser „deutsche Protestantismus“ in sich eine Fülle von Wichtigkeit, Berechtigung und Lebenskraft, die ihn für alle Generationen, Völker, Zeiten und Schicksale zum wahren und ausschliesslichen Repräsentanten der evangelischen Reformation und ihrer geistlichen Segnungen erhebe. Ohne jene flacianische Schonung würde sich über seine Unbestreitbarkeit und Unersetzlichkeit gar bald ein anderes Urtheil Raum geschafft haben. Man hätte ihn nicht heut den Bahnbereiter des Pabstes, morgen den Schutzherrn des Zwinglianismus, dann wieder anders nennen sollen; er war Indifferentismus, und als solcher machte er, je nach Zeit und Umständen, bald ein lutherisches, bald ein päbstliches, bald ein calvinisches, bald noch ein anderes Gesicht. Man musste ihm sagen, er sei im Herzen gleichgiltig gegen alle Religion, aber viel zu gescheut, um die Pilatusfrage: was ist Wahrheit? mit dem Munde zu wiederholen. Wenn es sein Interesse erheische, nehme er das päbstliche Interim mit oder ohne Clauseln an, oder bekenne sich zu Major's berüchtigter Proposition, „welche eine Grundveste des ganzen Pabstthums ist, nämlich: dass gute Werke nöthig seien zur Seligkeit, und sei unmöglich ohne gute Werke selig zu werden, und sei niemand jemals ohne gute Werke selig geworden, und wer anders lehre, der sei verflucht, wenn es auch gleich ein

Engel vom Himmel wäre." (Beil. S. 90.) Der lieben Vetterschaft zu gefallen sehe er es für „ein *bellum grammaticale*" an, „dass Osiander öffentlich geschrieben hat, die Vergebung der Sünden sei nicht die Rechtfertigung des Menschen, sondern nur eine Vorbereitung auf folgende Justification, welche er auf seine Sprache nennt die wesentliche Gerechtigkeit, oder die Einwohnung Gottes in uns und Treibung zu guten Werken; *item*, die *imputativa justitia* sei kälter denn kein Eis." (Beil. S. 17,) Mit einem Worte, aus Politik begünstige er zu einer Zeit die römische Fundamentallehre von der Rechtfertigung durch die Werke, sammt ihren verschiedenen „protestantischen" Spielarten; er sei vorübergehend papistischer Werktreiber. Vorübergehend! Denn „überall hörte man mit lautem Jubel das Bekenntniss von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, überall traten die Gläubigen einmüthig zusammen" (S. 246); da war es Zeit für den Philippismus, eine evangelische Miene anzunehmen und der flacianischen Behauptung, man verwerfe „die zween Hauptartikel von der Justification und von dem Abendmahl unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi" mit einer „*Formula consensus etc.*" zu begegnen, worin „als Quellen der kirchlichen Lehre die h. Schrift und die ökumenischen Symbole bezeichnet wurden, von denen man, wie von dem alten *consensus purioris ecclesiae catholicae*, in keinem Artikel abweichen wolle. Als symbolischen Ausdruck der gemeinsamen Lehre hob man die augsb. Confession, die Apologie und die Schmalkalder Artikel hervor. Alle von den Flacianern beanstandeten Lehrweisen wurden ausdrücklich verworfen." (S. 193.) Die Philippisten waren plötzlich evangelisch geworden; doch eben nur vorübergehend. Eine fast gleichzeitig eintretende Wind- und Wetterveränderung veranlasste sie, „die Formel zurückzuhalten." Die politischen Conjuncturen schienen dem frommen Indifferentismus darauf hinzudeuten, er müsse sein „deutsch protestantisches" Antlitz fortan in synergistisch-prädestinatianische Hauptfalten legen, um in Einer Person sich und zugleich seinen französischen Dutzbruder, den Calvinismus, zu repräsentiren. Als aber die leidigen Flacianer die runde Erklärung abgaben: „Wir begreifen mit dem Namen Zwinglianismi allerlei Sekten und Rotten, die sich unter die einfältigen Worte des h. Nachtmahls innerhalb dreissig Jahren gesetzt haben, sie kommen gleich her von Carlstadt, Zwingli, Oecolampadio, Calvino oder Anderen," — da hielt er es doch für gerathen, sich vorläufig noch auf eine „freie Gemeinschaft" mit den Anhängern „Zwinglianismi" zu beschränken. So blieb er, was er von jeher gewesen war:

der indifferentistische Schalk, der der Reihe nach jetzt Luther'n, dann den Pabst, jetzt Calvinum, dann Flacium holdselig anlächelte, sich aber von keinem fangen liess, sondern ehe man sich's versah, wieder entschlüpfte, — entschlüpfte durch Künste, die er theils selbst erfunden, theils von dem „französischen Protestantismus" *Calvini* und *Bezae* erlernt hatte. Namentlich wurde das „*simulare et dissimulare*" nach allen Richtungen hin ausgebeutet. So wurde z. B. der Mund nicht müde, das göttliche Wort der h. Schrift als die einzige Glaubensnorm und vollkommen zureichende Auctorität in den stärksten, unzweideutigsten Ausdrücken geltend zu machen. Auf dem wormser Colloquium ward erklärt: „Die Schrift sei keine unsichere und trübe Quelle, sondern sie sei der Sohn Gottes selbst, der als das Wort zu uns gekommen sei, um sich uns verständlich zu machen. Gleichwie sich daher der seligmachende Glaube nicht auf die Auctorität der Kirche, sondern auf die der Schrift stütze, so sei auch die Auslegung dieser nicht von jener, sondern nur von dem klaren Inhalt der Schrift selbst abhängig. Schimpflich wäre es und schmachvoll für die Kirche, die solches dulde, wenn Hermann Wolfgang sage, die Schrift habe, so lange sie nicht von der Auctorität der Kirche unterstützt werde, nicht mehr Giltigkeit als Aesops Fabeln. Dazu komme, dass man, wenn die Schrift nicht über ihre eigene Auslegung zu entscheiden haben sollte, gar keine andere Quelle einer zuverlässigen Interpretation finden könne. Denn die alten Väter dürften eine solche Auctorität nicht für sich in Anspruch nehmen, weil sie häufig über die fundamentalsten Glaubenssätze die widersprechendsten Ansichten zu Tage legten (so fasse z. B. Origenes den Römerbrief ganz anders auf als Augustin), und die spätere Lehre der Kirche habe noch weniger Ursache, sich einer wahren Uebereinstimmung mit sich selbst und mit der Lehre der Alten zu rühmen. Wenn es daher auch wahr sei, dass man die Kirche als Säule der Wahrheit ansehn müsse, so sei doch die Wahrheit darum nicht in die Hände der Hierarchie gegeben Vielmehr könne sich jene Anerkennung immer nur darauf beziehen, dass sich der Herr in seiner Kirche jederzeit eine grössere oder geringere Zahl treuer Bekenner seines Evangeliums erhalten habe. — Man werfe ihnen mit Unrecht vor, dass nach ihrer Ansicht sich ein Jeder die Auslegung der Schrift beliebig zurecht machen sollte. Die Kirche bedürfe einer gewissen und festen Lehrnorm; aber diese könne eben uur das klare Wort des Herrn selbst sein. Dagegen dürfe man den Aussprüchen der Kirchenväter und der Concilien keine absolute Auctorität beimessen, weil

sich diese vermeintliche Quelle religiöser Erkenntniss bei genauerer Prüfung als gar trübe erweise." (S. 188 f. 207.) Aber wie verhielt sich hierzu die philippistische That?! Abgesehen von den im Abendmahlsstreite handgreiflich gewordenen Maximen, die h. Schrift zu umgehen, oder, wo diess nicht möglich, sich hinter patristische Aussprüche, als „zuverlässige Interpretationen," zu verschanzen, so sagt selbst Heppe: „Indem Melanchthon die eigenthümlichen speculativen Momente, mit denen der deutsche Protestantismus in's Leben getreten war, wissenschaftlich erfasste und zur Herstellung eines deutsch-evangelischen Lehrsystems weiter entwickelte (S. 35.), schuf er ein theologisches System, wo jeder Satz seinen, nicht sowohl biblisch-exegetischen, als vielmehr dogmatischen Hintergrund und seinen im Zusammenhange des ganzen Systems gegebenen Beweis hatte, und wo die zwischen den Dogmen hergehenden und sie dialektisch verbindenden Zwischengedanken an der dogmatischen Bedeutung des Ganzen participirten und selbst zum Dogma wurden." (S. 70.) Statt auf die h. Schrift gründete der Philippismus „das Dogma in allen seinen Momenten durchweg auf das praktische Bedürfniss." (S. 49.) „So erklärt Melanchthon selbst, dass er auch die ihm eigenthümliche Lehre von der Bekehrung durchaus nach Massgabe der Erfahrung des gläubigen Lebens gewonnen habe." (S. 50.) Diese „speculative Durchleuchtung des evangelischen Bewusstseins" war allerdings Luther'n völlig „fremd," und die von ihm „nach dieser Seite hin befürchtete Deterioration" des Glaubens und der Lehre ist nicht ausgeblieben. Kaspar Schwenkfeld behauptete, „das Wort, welches den Menschen zur geistlichen Erkenntniss führen solle, dürfe nicht ein Object sein, dessen sich Jemand äusserlich zu bemächtigen vermöge. Daher sei die Schrift, dieser, der abweichendsten, willkührlichsten Deutung fähige, Abgott der Lutheraner, durchaus gleichgiltig, da es vielmehr nur auf das innere Wort des Geistes ankomme, welches vor allem Dienste des äusseren vorhergehen müsse. Denn schriftweise könne auch der Teufel sein, der sich ja bei vielen Sekten, die nicht den Geist, sondern nur die Schrift für sich hätten, mitten in den Buchstaben der Schrift setze." (S. 70.) Wie viel Mühe kostete es, ehe die Philippisten sich nur dazu verstanden, diese Lehre als unevangelisch zu bezeichnen, und da sie es, gleichsam mit den Haaren dazu gezogen (S. 184. 224.), auf dem wormser Gespräch endlich thaten, geschah es in einer Weise, wodurch ihre Herzensmeinung eher verhüllt als offenbart wurde. „Schwenkfeld

und die Sacramentirer (*profanatores sacramentorum*) wären als *depravatores doctrinae de justificatione* von den Evangelischen nie als die Ihrigen angesehen" (S. 184.), — welchen Werth und Sinn konnte eine solche Erklärung wohl haben, da die philippistische Union mit den „Sacramentirern" ein aller Welt bekanntes Factum war? Und gerade diese Union ist ja das stärkste Zeugniss, wie geringschätzig und verächtlich, ganz nach Schwenkfelds Manier, die h. Schrift von der philippistischen Praxis behandelt wurde. Heppe weist durch den ganzen zweiten Abschnitt der Einleitung (S. 11—68.) speciell die „unendliche Differenz der Principien" nach, die nicht nur überhaupt zwischen der deutschen Reformation und dem Calvinismus, sondern insbesondere zwischen „Calvin und Melanchthon" statt fand; er verheimlicht nicht, dass des erstern Prädestination alterirend selbst bis auf die Fundamente der evangelischen Ueberzeugung: Schriftauctorität und Rechtfertigung allein durch den Glauben, einwirkte. Musste doch Calvin einer „Consequenz seiner eigenen Argumentation begegnen, durch welche die ganze mittlerische Thätigkeit Christi illusorisch gemacht werden könnte," der Frage nämlich, die sich ihm unwillkührlich aufdrängte: „Wie konnte für die zur Seligkeit Prädestinirten noch ein Mittler und Heiland nöthig sein? Wie verträgt sich der Glaube an Christum als den alleinigen Heilsgrund mit dem Glauben an die ausschliessliche Causalität alles Heils in dem absoluten Willen Gottes?" Er suchte zwar durch Sophismen der unerbittlichen Consequenz zu entweichen; „allein trotz aller dieser feinen Disquisitionen und Speculationen konnte der Calvinismus mit seiner an einem *funis desperationis* hängenden Consequenz den unabweisbaren Bedürfnissen des menschlichen Herzens keine Genüge geben. Wahre Heiligung und Tröstung war aus demselben schwer zu gewinnen, und die Auferbauung einer Gemeinde auf demselben unmöglich." So urtheilt sogar Heppe, S. 22. Dennoch geschah es, „dass sich Calvin und Melanchthon über den Sakramentstreitigkeiten ihrer Zeit freudig die Hand reichten, indem sie sich, von der unendlichen Differenz ihrer Principien absehend, mit der Consequenz ihrer Doctrin in den für das praktische Interesse erheblichsten Resultaten begnügten." (S. 61.) Nimmt man hinzu, dass die Philippisten auch den, gleichfalls durch eine fundmentale Kluft (wie H. gründlich nachweist) von ihnen getrennten Lutheranern („Flacianern") fortwährend „freudig die Hand boten," ja dieselben als ihre eigentlichsten und nächsten Glaubensbrüder anerkannten, so kann man sich eine Vorstellung davon machen,

was es mit ihrer Versicherung, „als die rechte Regel unseres Glaubens und Thuns nur und allein die *Biblia* anzuerkennen," für eine satyrische Bewandtniss hatte. Schlechter und schädlicher als Aesop's unschuldige Fabeln wäre die h. Schrift, wenn sie, gleich den indifferenten Philippisten, drei ganz verschiedene Wege zur ewigen Seligkeit als „*adiaphora*" zur beliebigen, friedfertigen Auswahl hinstellte: den Glauben an Jesum Christum, den Synergismus, und die Prädestination. Wer gleichgiltig Jeden, der auf einem dieser drei Wege wandelt, als seinen Glaubensgenossen anerkennt, der treibt Schimpf und Spott mit Gottes Wort; er verachtet und verwirft es mit der That, so sehr er es auch mit heuchlerischem Munde loben mag. Konnten wohl die papistischen Collocutoren zu Worms ein günstiges Urtheil über die h. Schrift gewinnen, wenn sie sahen, dass ihnen unter deren Namen nichts weiter, „als das Resultat eines gemeinsamen Mäkelns und Marktens" zwischen Melanchthon und dem damals philippistischen Brenz verkauft ward? Sahen, dass hier theologische Vetter- und Gevatterschaft als oberste Glaubensregel gehandhabt ward? „Es war nämlich bekannt, dass Brenz die Lehre seines Freundes Osiander mit der grössten Theilnahme bevorwortet hatte; Melanchthon bemerkt selbst: *Brentius Osiandrum nominatim taxari noluit*," und die *epist. Saxonicorum Ducalium ad praesidem* äussert, diese Herabsetzung des biblischen Richters unter Menschengefälligkeit und Liebedienerei beklagend: „*Sectae damnandae fuerunt Sacramentariismus, Osiandrismus, Adiaphorismus, et Majorismus. Brentius in gratiam Philippi non voluit damnare Sacramentarios; et Philippus cantra in illius gratiam non voluit damnare Osiandrum. Sic illi duo cousules inter sese colluserunt; sic perit veritus et ecclesia Dei. Deus misereatur nostri; Amen.*" (S. 201.) Jeden lehren zu lassen, was sein Geist ihm eingab, und demzufolge Keinem zu gestatten, des Andern Lehre als irrthümlich zu bezeichnen, — wie kann mit dieser philippistischen Grundmaxime das richterliche Ansehen der h. Schrift auch nur einen Augenblick bestehen? Es sank wie ein Opferthier unter den Gewaltstreichen der von Philippisten und Calvinisten gleichmässig geübten s. g. „teleologischen" Interpretation, einer Bibel-Verhunzung, über die Heppe hinreichenden Aufschluss giebt und deren enthusiastischer Charakter schon an einem einzigen Beispiele vollständig klar wird. Die S. 52—56. u. a. ausführlich dargestellte philippistische Abendmahlslehre soll nach Heppe's Versicherung die reine biblische sein. Dass sie ihr geschichtliches Entstehen der Gefälligkeit gegen die calvin'sche Vetterschaft verdankt, ist kein Geheimniss; das

Rezept zu ihrer „teleologisch"-biblischen Zubereitung aber lautet so: Streiche aus dem Abendmahlsberichte der Synoptiker und Pauli die Worte: Das ist mein Leib, mein Blut, für euch gegeben, gebrochen und vergossen zur Vergebung der Sünden, — schalte an ihrer Stelle als Hauptbestandtheil der Abendmahlseinsetzung die Rede Joh. 6, 53 ff. ein, — fasse das so corrigirte „Testament" Christi sammt den dazu gehörigen anderweiten Schriftstellen in einen dogmatischen *locus* zusammen, so hast du die philippistische Abendmahlslehre, diese spiritualisirte Concomitanzdoctrin, die zwar nicht der Augsb. Conf., desto mehr aber ihrer papistischen *Confutatio („credant, sub qualibet specie integrum Christum adesse, ut non minus sit sanguis Christi sub specie panis per concomitantiam, quam est sub specie vini, et e diverso")* entspricht, — wenn überhaupt der ganze Wortschwall noch einen reellen Kern hat und nicht etwa aus dem „*non minus*" ein *non magis* wird. — Das gleiche Simulations- und Dissimulationsspiel, wie mit der h. Schrift, trieb man auch mit dem Glaubensbekenntnisse. Welche greuliche Verwirrung entstand allein daraus, dass sich die Anhänger der Variate wider besseres Wissen für Bekenner der Augsb. Conf. ausgaben! Nach Heppe, der, um das philippistische Verfahren zu rechtfertigen, das gegenseitige Verhältniss jener beiden Bekenntnisse auseinanderzusetzen bemüht ist, widerspricht sich dabei sogar in einem und demselben Satze. „Weit entfernt, — sagt er, S. 88. — 'dass man in den späteren Ausgaben eine Abänderung der ursprünglichen Augsb. Conf. fand, wurden dieselben vielmehr von allen evangel. Ständen und von Luther selbst als authentische Interpretation des im J. 1830 überreichten Bekenntnisses angesehn." Eine „authentische Interpretation" unterscheidet sich ja aber gerade dadurch von der wörtlichen, dass sie den ursprünglichen Sinn einer Schrift abändert, corrigirt. Eine Auslegung, die das nicht thut, ist grammatisch-historisch, das Gegentheil von „authentisch." Das unlautere Verfahren der Philippisten hat aber fast ein ganzes Menschenalter hindurch die evangelische Christenheit über diesen Punkt in der Irre herumgeführt. Während sie unleugbar darauf ausgingen, ihre Variate an die Stelle der Augsb. Conf. zu setzen, wagten sie doch nicht, letztere offen zu verwerfen; sie wollten im Trüben fischen und im Wege der Deklaration das vor Kaiser und Reich abgelegte Glaubensbekenntniss beseitigen. Sie wussten recht wohl, wie es auch Heppe weiss, dass die Variate in Ausdruck und Sinn fundamental von der Augsb. Conf. verschieden ist: jene rechtfertigt den Sünder vor Gott durch die

„Freiheit des menschlichen Willens“ (S. 87.), diese durch den Glauben an Christum. Wie hätte auch Uebereinstimmung in der Rechtfertigungslehre zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen stattfinden können, da sie ja im Abendmahlsdogma unbestritten auseinandergehen? Den innern, nothwendigen Zusammenhang des *locus de Coena Domini* mit dem *de justificatione* darzulegen wäre hier ganz überflüssig; es genügt vollständig der Hinweis auf die dogmengeschichtlich feststehende Thatsache, an der sich nichts abdingen und abdeuteln lässt, dass nämlich alle, die Luther's Abendmahlslehre verwerfen (Papisten, Philippisten, Zwingli, Calvin, Schwenkfeld, Rationalisten, Unionisten etc.), auch von der Rechtfertigung anders als Luther, die einen ganz oder halb pelagianisch (synergistisch), die andern prädestinatianisch, die dritten enthusiastisch oder indifferentistisch, denken. Trotz dieses, den Philippisten weniger als jedem Andern verborgenen, principiellen Widerspruchs der beiden Bekenntnisse liessen sie doch hinter die Augsb. Conf. ihre Variate drucken, mit der Ueberschrift: *Iidem articuli copiosius et explicatius declarati Wormatiae a.* 1540 *propter adversariorum calumniosas interpretationes et sophisticas elusiones, non mutata rerum sententia.*“ Ueberdiess leugneten sie beharrlich und in den stärksten Ausdrücken jede Abweichung von dem zu Augsburg bekannten evangelischen Glauben, — und dass es ihnen wirklich eine geraume Zeit lang glückte, auch den unwidersprechlichsten Nachweis einer solchen Abweichung wenigstens fruchtlos zu machen, das verdanken sie einem, ihnen und den Calvinisten gemeinsamen, unsaubern Kunstgriffe. Ueber letztere hatten die treuen evangelischen Geistlichen schon längst geklagt, „dass sie überall, wohin sie gekommen wären, nur Unfrieden und Zwietracht hervorgerufen hätten, und dass man sich mit ihnen nur dann vertragen könne, wenn sie die (von ihnen vorgelegten oder) angezogenen Bekenntnisse ohne Clauseln unterschrieben, dieselben in ihrem ersten und natürlichen Verstande annähmen.“ Diese einfache Forderung des von Kabalen und Ausflüchten noch nicht verpesteten Rechtssinnes, auf der ja zuletzt aller Verkehr unter Menschen beruht, hielt der französische Protestantismus für eben so unbillig als unerträglich: nur mit einer *reservatio mentalis*, mit Vorbehalt eigenmächtiger, willkührlicher Ausdeutung, wollte er sein Glaubensbekenntniss ablegen, oder das der Reformation adoptiren. Seinem Beispiele folgte auch hierin der glaubensbrüderliche Philippismus und trieb die interpretirende Falschmünzerei mit so grossartiger Unverschämtheit, dass ihm auf seine Ausdeutelei jener

berüchtigten majoristischen Irrlehre die evangelischen Theologen nur die ihren ehrlichen Biedersinn bekundende Abfertigung gaben: „*In summa*, wir können diesen Text: Gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, man glossire ihn, wie man wolle, nicht dulden noch leiden. Denn wenn es Glossirens gelten sollte, könnte man wohl aus dem *Platone* das Evangelium Johannis machen.“ (S. 22 der Beil.) Glossirten doch die Philippisten ihre eigene Variate in einer Weise, die jeden Unbefangenen bezweifeln lässt, ob er hier mit ehrlichen Leuten zu thun habe. Bekanntlich lautet „die Formel der emendirten (?) Confession in *art. X.: De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini;*“ — sie gebraucht also das Stichwort, das Feldgeschrei, woran man im Sakramentsstreite die Lutheraner am sichersten (sicherer als an dem, halb und halb auch von den Gegnern angewandten „*in, cum, sub*“) erkennt: das dem zwinglocalvinischen *credentibus* entgegengesetzte „*vescentibus.*“ Dennoch haben die Philippisten diese Variaten-Formel stets für den symbolischen Ausdruck ihrer und der calvin'schen Abendmahlslehre erklärt: denn, so exegesirten sie, *vescentibus* heisst ja gar nicht *vescentibus*, sondern *credentibus.* Wer mag es den evangelischen Theologen verargen, wenn sie gegen solche Alles-möglich-Macher eingenommen waren und deren jesuitische Wort-, Sach- und Rechtsverdrehungen schonungslos aufdeckten und durchgeisselten? War doch das Kniff- und Ränkewesen in der Theologie durch die Philippisten so emporgewuchert, dass diese endlich selbst nach Erlösung „aus diesem sophistischen *saeculum*“ seufzten! Und die Stunde der Erlösung erschien auch wirklich, wenn gleich nicht nach philippistischen Wünschen. Lange Zeit durchschauten von allen protestantischen Fürsten nur zwei die wahre Lage der kirchlichen Verhältnisse: der Herzog von Sachsen, dem die „Flacianer,“ und der Churfürst von der Pfalz, dem die Philippisten die Augen geöffnet hatten. Allmählig gingen sie auch den übrigen Fürsten auf; Pfalzgraf Wolfgang und Herzog Christoph zu Würtemberg wollten sich das „hochtheuer, heilsam Pfand der wahrhaftigen, gewissen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts unsers Heilands Jesu Christi keineswegs weder aus dem Mund oder aus dem Herzen hinwegreissen, oder durch subtile, menschliche Spitzfindigkeit vernichten oder verkleinern lassen“ (Beil. S. 157), und Markgraf Johann von Brandenburg trug Bedenken, „in die Assecuration, als ob nichts Unrichtiges zwischen den Ständen der Augsb. Conf. bisanhero fürgelaufen, zu bewilligen.“ (S. 165.) Diese von

den Philippisten immer und mit aller Energie geforderte, von den „Flacianern" als landkundige Lüge gebrandmarkte „Assecuration" hatte den Zweck, alle Adiaphoristen, Interimisten, Synergisten, Sakramentirer u. s. w. zu Bekennern der Augsb. Conf. zu stempeln. Sie war eine philippistische Lebensfrage, und von dem Tage an, wo die Fürsten die „Assecuration" verweigerten und das Abendmahl nicht durch Sophistereien „vernichten" lassen wollten, hat der Philippismus keine glücklichen Geschäfte mehr gemacht. Seine bisher mit so günstigem Erfolge geübte Politik, „die Flacianer als eine sich in ungehöriger Weise geltend machende Partei" zu verschreien, stiess auf täglich zunehmenden Argwohn; der Plan des Frankfurter Conventes, „jede (flacianische) Schrift vor ihrer Veröffentlichung die (philippistische) Censur passiren" zu lassen, scheiterte gänzlich, ja man wagte nicht einmal den Frankfurter Recess drucken zu lassen, „weil man in demselben (wie die damals cursirenden Gerüchte lauteten) sich zu sehr den Sakramentirern zugewendet habe;" die Vertröstungen auf eine evangelische Generalsynode, welche alle Differenzen innerhalb der Kirche augsburgischen Bekenntnisses schlichten sollte, fanden keinen Glauben mehr, weil man allmählig die Philippisten als heimliche Hintertreiber eines solchen Concils kennen lernte; das Verhältniss der Variate zur *Conf. Aug.* liess sich nur verwirren, nicht aber zur Beseitigung oder wenigstens zur Beeinträchtigung der letztern ausbeuten [1]), und der naumburger Fürstentag brachte endlich ans helle Licht, durch welche Intriguen die Philippisten seit vielen Jahren sich für die wahren Bekenner der Augsb. Conf. hatten ausgeben können und wie sie in That und Wahrheit zu jenem Bekenntnisse standen. „Mit Bestürzung hatte nämlich Friedrich (Kurf. v. d. Pfalz) die iu der Heidelberger Disputation aufgeworfene und von dem Herzoge von Sachsen mit dem lebhaftesten Interesse aufgenommene Behauptung gehört, dass man nicht die im gewöhnlichen Gebrauche vorhandene und

---

1) Nicht „ganz verkehrt," wie Heppe meint, ist das Verhältniss der Augsb. Conf. zur Variate bei Köllner, Thomasius und in den Schriften vieler anderer Luth. Theologen dargestellt. Es ist allerdings wahr, „dass man sich der Variate bediente, weil man sie im Sinne der *Invariata* auffasste;" wie hätte man sonst „mit gutem Grunde sagen können, dass man die Confession von 1530 nicht aufgebe?" Nur die Philippisten wollten von der Augsb. Conf. von 1530 durchaus nichts wissen; darum deuteten sie dieselbe nach ihrer Variate.

neuerdings wieder abgedruckte Augsb. Conf., sondern die wahre, unveränderte, welche im J. 1530 dem Kaiser überreicht sei, zu unterzeichnen habe." Er drückte zuerst seine Befremdung über „diese unerhörte Behauptung" aus, gab aber sehr bald „in einem an den Kurf. von Sachsen gerichteten Schreiben eine Ueberzeugung kund, welche zur gefährlichsten Collision führen" musste, weil sie auf die ausdrückliche und directe Verwerfung der 1530 vor Kaiser und Reich als Glaubensbekenntniss der evangelischen Stände öffentlich vorgelesenen Confession hinauslief. „Friedrich erklärte nämlich auf's Bestimmteste, er werde sich unter keiner Bedingung herbeilassen, das deutsche Exemplar der Augsb. Conf. zu unterzeichnen." Der Grund zu dieser Weigerung, die Ausdrucksweise des 10. Artikels: „unter der Gestalt Brodes und Weins," sei papistisch, konnte natürlich den evangelischen Fürsten nur als ein leerer Vorwand erscheinen; hatten doch die Lutherischen schon lange vor 1530 die Transsubstantiation verworfen und hatten doch, trotz jener Ausdrucksweise, selbst die römischen Confutatoren nicht die mindeste Spur ihrer Verwandlungslehre in der Augsb. Conf. finden können und diess auch ausdrücklich als einen erst noch abzustellenden Mangel notirt. (*Confutat. Aug. Conf.: „Adjicitur unum, tanquam ad hujus Confessionis articulum valde necessarium, ut credant Ecclesiae potius quam nonnullis aliter male docentibus, omnipotenti verbo Dei in consecratione Eucharistiae substantiam panis in corpus Christi mutari. Ita enim in concilio generali definitum est, c. firmiter, de Sancta Trinitate et fide Cathol.*") Die Formel „unter der Gestalt des Brodes und Weins" kann ja von den stärksten Feinden der Transsubstantiation gebraucht werden; selbst ältere reformirte Theologen [1]) haben aus dem kirchlichen Sprachgebrauche seit uralter Zeit, bewiesen, dass sie, schlicht, einfach, ohne Zusatz hingestellt (wie in der Augsb. Conf.), das fortdauernde Vorhandensein der irdischen Abendmahlselemente nicht im entferntesten ableugne. Wohl aber (und das ist das Wahre an jenem philippistischen Vorwande) tritt sie aufs schneidendste der im 10. Artikel der Augsb. Conf. ausdrücklich verworfenen, in der Variate durch absichtliches Stillschweigen gutgeheissenen „Gegenlehre," das Sakrament

1) So Joh. Vorst (*dissertatt. Sacr.*, im 2. B. Cap. 4.), der ausführlich darthut, jene Formel habe, wenigstens bei den Kirchenvätern, sogar einen die Transsubstantiation ausschliessenden Sinn gehabt. — „Das Abendmahl unter beiden Gestalten" ist ein alter protestantischer Ausdruck.

sei eitel Brod und Wein, entgegen. „*Laudantur itaque*, — so sagten deshalb, die augsb. Cof. lobend, die römischen, mit dem Sinne jener Formel wohl bekannten, Confutatoren am Schlusse ihres 10. Artikels —, *qui Capernaitas, veritatem corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi in Eucharistia negantes, damnant.*“ Ueberhaupt wussten alle damaligen Theologen, römische wie lutherische und philippistisch-calvinisch-zwinglianische, den eigentlichen Sinn der Formel; das sakramentirerische Kleeblatt wollte ihn jedoch absichtlich nicht wissen, weil sie eben „Capernaiten“ waren und doch für augsburgische Confessionsverwandte gelten wollten. Im Vorgefühl der nahen Enthüllung des falschen Spieles seiner Theologen und um wo möglich einem schmählichen Ausgange noch vorzubeugen, fügte Pfalzgraf Friedrich jenem Schreiben an seinen sächsischen Mitkurfürsten die Bemerkung bei, allenfalls „könne er seine Ueberzeugung mit der Ausdrucksweise des lateinischen Exemplars im 10. Artikel (wo kein *sub specie* stand) in Einklang bringen. Sie war also bisher noch nicht damit im Einklange gewesen; darum fügte er weiter hinzu, man habe zu berücksichtigen, dass auch die lateinische Confession von 1530 nicht mehr gelten könne; sie sei ja „späterhin von Melanchthon mehrfach in erläuternder Weise emendirt worden, und diese emendirte Confession sei auf dem Colloquium zu Worms im Jahr 1541 dem kaiserlichen Präsidenten als gemeinsame Bekenntnissakte der evangelischen Stände überreicht worden.“ Wie nichts beweisend gegen die fortdauernde Giltigkeit der Confession von 1530 diese Umstände sind, geht am besten aus den weitern Deductionen des kurpfälzischen Schreibens selbst hervor. „Denn dass die Formel der emendirten Confession in Artikel 10. von den evangelischen Ständen auch später approbirt und aufgenommen“ ward, beweist ja eben, dass diese Stände das lutherische „*vescentibus in coena Domini*“ der augsb. Conf. von 1530 noch nicht gegen das philippistisch-Calvinsche *credentibus* vertauscht hatten. — „Was Friedrich in diesem Schreiben an den Kurfürsten erörtert hatte, betraf eine Lebensfrage des deutschen Protestantismus, von deren Auffassung die Zukunft der Kirche abhing. Friedrich unterliess es daher nicht, dasselbe, was er dem Kurfürsten von Sachsen vorgehalten hatte, auch dem Herzoge von Würtemberg, so wie dem Langrafen Philipp ans Herz zu legen, und beide zur beharrlichen Anerkennung der emendirten augsb. Conf. aufzufordern.“ Hier wurde also zum erstenmale der ursprünglichen Confession eine spätere „emendirte“ entgegengesetzt, während die evangelischen

Stände (mit alleiniger Ausnahme des Sachsenherzogs und des pfälzer Kurfürsten) bisher in gutem, arglosen Glauben die Variate für Ein Ding mit der *Augustana* gehalten hatten. Denn „durchgängig bezeichnete man jene späteren Ausgaben (von 1540 u. 1542) als die locupletirte, erklärte, in etwas gemehrte Confession. Aber Niemand im weiten deutschen Reiche dachte daran, diese Ausgaben als verändertes Bekenntniss (als „emendirte" Confession von Augsburg) anzusehen und zu bezeichnen; allenfalls Dr. Eck und Genossen ausgenommen," die, gleich den „Flacianern," das philippistische Trugspiel längst durchschaut hatten. „Der Gedanke an einen Unterschied der Bekenntnisse von 1530 und 1540 war jener Zeit noch fern und fremd, dass man im Kreise der evangelischen Fürsten kaum verstand, was der Kurfürst-Pfalzgraf mit seinen Ermahnungen eigentlich wollte." Man konnte nicht glauben, dass er von Luther's zu Calvin's Lehre überzutreten beabsichtige und seine fürstlichen Glaubensgenossen zu einem gleichen Schritte bestimmen wolle. Daher suchte man seine vorgeblichen Bedenken wegen „der papistischen Lehre von der Transsubstantiation" im deutschen Exemplar der Augsb. Conf. zu beseitigen oder wenigstens vorläufig zu beschwichtigen. Nur der Herzog Johann Wilhelm von Sachsen behandelte die Sache mit der Entschiedenheit, zu der ihm seine klare Einsicht in die philippistischen Pläne und der feste Entschluss, diese durch evangelische Treue und Energie zu vereiteln, befähigte; in seinen Einladungsschreiben wegen des Fürstentages „las man es nicht (wie in denen des sächsichen Kurfürsten), dass zu Naumburg jede Erörterung der Corruptelen und Secten fern gehalten werden sollte." Gleich in der ersten Sitzung der naumburger Conferenz hob der Kurfürst von der Pfalz als Hauptgegenstand der Besprechung hervor: „Da die Augsb. Conf. mehre Male gedruckt sei, und in ihren einzelnen Ausgaben mannigfache Abweichungen erkennen lasse, so müsse man zunächst die späteren Ausgaben der Confession mit der ersten vergleichen, und sich sodann darüber verständigen, ob das deutsche oder lateinische Exemplar derselbeu zu unterschreiben sei. Die Mehrzahl der Versammlung sah noch nicht recht ein, was Friedrich in Betreff der Augsb. Conf. eigentlich meine und wolle. Denn noch hatte fast Niemand auch nur an die Möglichkeit gedacht, dass die verschiedenen Ausgaben der Augsb. Conf. im Sinne und Inhalt differiren könnten, und fast alle Fürsten und Gesandten sprachen sich daher in der Ueberzeugung, dass dadurch der Giltigkeit der späteren Ausgaben nichts vergeben werde, dahin aus, man

solle die erste Ausgabe von 1531 unterzeichnen. Nur Kurf. Friedrich drang sogleich mit grösster Entschiedenheit darauf, dass hier nur die Ausgabe von 1540 in Betracht kommen könne, während Herzog Johann Friedrich mit dem Antrage hervortrat, dass neben der Augsb. Conf. auch die Schmalkalder Artikel bestätigt werden müssten. Das Schicksal des Conventes war schon entschieden." (S. 382.) Die folgenden Sitzungen lieferten den schlagenden Beweis, wie wenig es den evangelischen Ständen (mit einziger Ausnahme von Kurpfalz) je in den Sinn gekommen war, von Luther's zur „reformirten" Lehre überzutreten, die Augsb. Conf. mit der Variate, das Evangelium mit dem „deutschen Protestantismus" zu vertauschen. Die Gesandten sämmtlicher abwesenden Fürsten erklärten, „dass in ihrer Instruction nur von einer Unterzeichnung der im J. 1530 überreichten Confession die Rede sei. Dass aber die Ausgabe von 1540 den Inhalt der ersten Ausgabe nach seiner vollen Integrität, nur deutlicher und klarer, wiedergebe, und dass dieselbe seit dem Tage zu Worms im J. 1541, wo diese Ausgabe dem kaiserlichen Präsidenten überreicht sei, die Auctorität einer öffentlich und einhellig sanctionirten Bekenntnissschrift aller evangelischen Stände besitze, und deshalb als die allein rechtsgiltige Recension der *Augustana* von den Ständen zu unterschreiben sei, — das ward von Herzog Johann Friedrich und ausserdem von Herzog Christoph (von Würtemberg) bestritten" (S. 383.); während der Kurfürst von Sachsen schon früher erklärt hatte, dass er von keiner andern Augsb. Conf. wisse, denn von der, so der Kais. Majestät auf dem Reichstage zu Augsburg im verschienenen 30sten Jahre übergeben, und hernach zu Wittenberg gedruckt worden." (vgl. S. 368., bes. Anmerk. 4.) Zuletzt „entschieden sich die meisten Fürsten dahin, dass die deutsche Confession in der Wittenberger Ausgabe von 1530 und die lateinische in der Ausgabe von 1531 unterzeichnet werden solle." Hinsichtlich der neuen Präfation, die man der Augsb. Conf. beifügen wollte, verlangte der Gesandte des Markgrafen Johann von Brandenburg, „dass die Versammlung das confessionelle Interesse des strengen Lutherthums mit namentlicher Verwerfung aller Häresieen auf das Bestimmteste sichern müsse." Dagegen scheiterte der kurpfälzische Antrag wegen „Bestätigung des Frankfurter Recesses" an dem Widerspruche der Herzöge Johann Friedrich von Sachsen und Ulrich von Meklenburg, welchem letztern die „Flacianer" noch in Naumburg durch zwei Schriften ein Licht aufsteckten; weshalb auch Heppe über ihre „neuen Machinationen" und „Jenaer Pamphlette" sehr ungehalten ist.

Aus Rücksicht auf Kurpfalz liess man zwar die als Luther's Schrift den Philippisten verhassten Schmalkalder Artikel, aber eben so auch die ihnen liebsame „Sächsische Confession" in der neuen Vorrede unerwähnt und approbirte nur die Apologie „und die Ausgabe der Augsb. Conf. von 1540," letztere nur im Sinne der ursprünglichen Bekenntnissschrift und ihrer Apologie, wie unwidersprechlich aus der Erklärung der Fürsten in der Präfation hervorgeht, „dass man sie verunglimpft habe, als wären sie in der Lehre der Augsb. Conf. nicht einig, und zum Theil davon abgewichen. Die Stände hätten es daher nicht unterlassen, dieselbe Confession (die „im J. 1530 der Kaiserl. Maj. zu Augsburg überreicht" worden) in der lateinischen und deutschen Ausgabe, welche 1531 zu Wittenberg erschienen sei, nochmals durchzusehn. Denn wiewol später in den Jahren 1540 u. 1542 obgemeldte Confession etwas stattlicher und ausführlicher wiederholt, auch aus Grund heiliger Schrift erklärt und gewahrt, so hätten sie doch die obberürte Ausgaben der Confession zur Hand genommen, um zu beweisen, dass sie sich keiner neuen Lehre zuwenden wollten." (S. 388.) Wie unglücklich und verkehrt wäre aber diese Beweisführung gewesen, wenn sie, statt die „alte Lehre" der ursprünglichen Confession in der (spätern) Variate wiederzufinden, d. h. hineinzuinterpretiren, vielmehr die „neue Lehre" des Bekenntnisses von 1540 und 1542 in die frühere Bekenntnissschrift hineingedeutet hätten? Die Fürsten wollten allerdings ebenso wenig von der Variate, „als von der ersten von ihren Vorfahren übergebenen Confession abweichen," aber, wie sie ausdrücklich bemerkten, nur darum, „weil solche erklärte Confession, so *anno* 1540 u. 1542 in Druck gegeben, jetzo dem mehrern Theil bei unsern Kirchen und Schulen im Gebrauch." Sie hoben dabei noch besonders hervor, „dass sie sonderlich die Lehre von dem Verdienste Christi (— gegen den Synergismus) und der Austheilung der Sakramente (— gegen den Calvinismus) nur nach Inhalt der H. Schrift und ihres Bekenntnisses (— der deutschen und lateinischen Conf. von 1530) anerkennen könnten. Darum würden sie auch in ihren Landen nie eine andere Lehre als die der H. Schrift und der Augsb. Conf. und Apologie in ihrem rechten Verstande (d. h. „dass sie sich keiner neuen Lehre zuwenden wollten") dulden und schützen." Gegen das philippistisch-calvinische *credentibus* sprachen sie ausdrücklich aus, dass Christus im Abendmahl „mit Brod und Wein uns Christen seinen Leib und

Blut zu essen und zu trinken gebe," — im Wesentlichen die lutherische Lehre nach dem kleinen Katechismus. — Diese Naumburger Verhandlungen sind ein unwiderlegliches Zeugniss für das treue Festhalten der überaus grossen Mehrzahl der evangelischen Reichsstände an dem unverfälschten Bekenntniss von 1530. Aber Eins ist an ihnen auszusetzen: ihre Bestimmungen waren nicht der Ausdruck eines frischen, franken, um politische Rücksichten unbekümmerten Glaubens, sondern die Frucht staatskluger Ueberlegung und Transaction. Um es nicht mit Kurpfalz zu verderben, hatte man den Beschlüssen überall die Spitzen abgeschliffen und so dennoch wider Willen den Philippisten aufs Neue Raum gelassen. Darüber entstand schon unter der Naumburger Versammlung selbst ein Zwiespalt. „Alle Fürsten und Gesandten waren mit der Fassung der Präfation einverstanden; nur die Herzöge von Sachsen und Mecklenburg sprachen sich missbilligend über dieselbe aus, und erklärten (nach genauer Prüfung des Concepts): Da in der Präfation die Verdammung der Irrlehren nirgends ausgesprochen sei und gegen die Wahrheit behauptet werde, dass man in der evangelischen Kirche von keinem confessionellen Zwiespalte wisse; da ferner die gegebene Erläuterung der Lehre vom Abendmahl ebenso verfänglich sei als die Bestätigung der Augsb. Conf. von 1540, so wären sie nicht in der Lage, die proponirte Akte ihrerseits genehmigen zu können." Insonderheit protestirte der Herzog von Sachsen förmlich gegen die Präfation, „weil er ein falsches Zeugniss ablegen würde, wenn er mit derselben erklären wolle, dass die evangelischen Stände in confessioneller Hinsicht unter sich einig wären, weil er die Augsb. Conf. nicht mit denen unterzeichnen könne, welche, in ihrem Herzen Zwinglisch gesinnt, die treusten Anhänger der Augsb. Conf. aus ihren Landen gejagt hätten; weil die Präfation die Irrlehren stillschweigend übergehe, und dadurch den Abtrünnigen Vorschub leiste; weil hierdurch die Bestimmung des Art. 10. der Augsb. Conf., dass alle anders Lehrenden verdammt sein sollten, aufgehoben, treue Lehrer in ihrem Amtseifer gestört und den Papisten neuer Anlass zu Angriffen auf die Evangelischen gegeben werde, und weil die Schmalkalder Artikel, welche doch die klarste Darlegung der evangelischen Lehre enthielten, gar nicht erwähnt wären. Schliesslich erklärte der Herzog, er werde bei der ursprünglichen Augsb. Conf., welche im J. 1530 dem Kaiser übergeben und im J. 1531 veröffentlicht sei, in unwandelbarer Treue beharren." (S. 391.) Fürwahr! goldene Worte; eines Fürsten, Deutschen und Evangelischen gleich würdig. Noch nach 300

Jahren vermag sich das schlichte, einfältige Christenherz an ihnen zu erwärmen, Trost und Zuversicht, Glaubensmuth und freimüthigen Trotz daraus zu schöpfen, gegenüber allen Künsten der List, Gewalt und Spötterei einer fast noch erbärmlichern, fast noch scheinheiligeren und heuchlerischern Kirchenzeit, als jene es war. Ehre der Asche des edlen Johann Friedrich! Sein ungeschminktes, hochherziges Auftreten hat der deutschen Christenheit die Predigt von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an den Erlöser, und Millionen Seelen den Frieden im Leben und Tode erhalten und gerettet. Die nicht mit unverwandtem, furcht- und rücksichtslosem Blick auf Gottes Wort, sondern nach Menschenklugheit und Ansehen der Person aufgestellten Naumburger Bestimmungen würde der Philippismus über kurz oder lang durchbrochen und dann als einen Strick gebraucht haben, um dem Evangelium den Hals zuzuschnüren. Denn vergessen wir nur ja keinen Augenblick: es handelte sich hier hauptsächlich um den hohen Artikel „von dem Verdienste Christi" und der Rechtfertigung allein durch den Glauben an diess Verdienst; die Differenzpunkte im Abendmahl wurden nur von den schlauen Philippisten in den Vordergrund geschoben, um ihre fundamentale Abweichung von der h. Schrift und augsb. Conf. bis auf günstigere Zeiten zu verdecken. Hier wie allerwärts [1]) war die Polemik gegen die ev.-lutherische

1) Der Widerspruch gegen die biblische Lehre vom Abendmahl zieht den Widerspruch gegen die apostolische Rechtfertigungslehre nicht etwa nach sich, sondern setzt ihn voraus und ist nach der Regel „*cessante causa cessat effectus*" als das untrügliche Zeichen einer, wenn auch mit dem Munde abgeleugneten, doch im Herzensgrunde vorhandenen antievangelischen Rechtfertigungshypothese, einer den Grund des Christenthums pelagianisch, fatalistisch, enthusiastisch oder indifferentisch umstürzenden Welt- und Lebensanschauung zu betrachten. Die Geschichte beweist das an allen Gegnern der lutherischen Abendmahlslehre: Zwingli war Semipelagianer, Calvin Prädestinatianer, Schwenkfeld Enthusiast, u. s. w., — der Papisten ganz zu geschweigen. Stoff zu reichem und fruchtbarem Nachdenken über diesen Punkt giebt aber besonders Melanchthons Beispiel. So lange er mit Luther über die alleinige Rechtfertigungskraft des Glaubens an Jesum Christum einig war, so lange existirte zwischen beiden keine Abendmahlsdifferenz und kein Grund zu einer solchen. Mit dem Augenblicke aber, wo Philippus die Vergebung der Sünden in die Kräfte und Wirkungen des freien menschlichen Willens

Nachtmahlslehre nur der Wall, hinter den sich der lichtscheue Hass gegen die Sündenvergebung allein durch den Glauben verkroch. Diess zur rechten Zeit erkannt und danach gehandelt zu haben, bleibt das unvergängliche Verdienst des wackern Sachsenherzogs und seiner „Flacianer." — „Die Protestation des Herzogs enthielt die schroffste Polemik gegen den Kurfürsten von der Pfalz;" deshalb fand sich dieser gedrungen, in der nächsten Sitzung, der Johann Friedrich nicht mehr beiwohnte (er verliess nach Abgabe seiner mannhaften Erklärung sogleich Naumburg), seine Ueberzeugung in Betreff der Lehre vom Abendmahl vor der ganzen Versammlung darzulegen. „Diese Erklärung des Kurfürsten ward von allen Anwesenden vollkommen approbirt, und gab Veranlassung, eine Exposition der Lehre vom Abendmahl (die oben erwähnte, im Sinne des kleinen lutherischen Katechismus gehaltene) in die Präfation nachträglich aufzunehmen." Eine stattliche Botschaft des Fürstentags an den Herzog von Sachsen sollte diesen vorläufig „nur darauf aufmerksam machen, dass seine Theologen, wie man höre (eines Beweises glaubte man gegen „Flacianer" gar nicht zu bedürfen), diesen Convent als ein Samaritanisches Interim, auf welches bald blutige Köpfe folgen würden, öffentlich, und zwar von der Kanzel herab, zu brandmarken sich unterstünden. Welche Früchte ein so schmähliches Verfahren seiner Theologen für die Kirche bringen werde, lasse sich leicht begreifen. Man stelle daher an den Herzog das dringende Ersuchen, seinen Theologen einfürallemal alle Angriffe auf den Naumburger Fürstentag und dessen Beschlüsse zu untersagen, widrigenfalls sie sich genöthigt sehen würden, zu thun, was die Wohlfahrt ihrer

---

setzte, trat auch für ihn die Nothwendigkeit der Opposition gegen Luther's Abendmahlslehre ein. — Ein anderes nicht unbeachtenswerthes Beispiel liefert uns jetzt mehr als je der Unionismus. Er hat von jeher die evang.-luth. Abendmahlslehre nur als indifferente Schulmeinung anerkannt, aber den berechtigten, ihm freilich ungünstigen, Schluss hieraus auf seine Stellung zur Rechtfertigungslehre bisher hartnäckig abgeleugnet; wenigstens thaten das seine „gläubigen" Anhänger gegen die „fanatischen Verleumder." Jetzt erklären selbst Männer wie der Herausgeber der Evangel. Kirchenzeitung die biblisch-lutherische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben für unzureichend zum Heile der Christenheit und sprechen damit offen aus, was von allem Anfange an im Herzensgrunde des Unionismus gelebt und, wenn auch verborgen, doch kräftig gewirkt hat.

Sache und ihre eigene Ehre erfordere." Soviel Gewicht besass also jetzt noch der kurpfälzische Philippismus, dass er einen ganzen Convent bewegen konnte, einen evangelischen Reichsfürsten unter Drohungen zu durch und durch papistischen Massregeln aufzufordern! Johann Friedrich war aber nicht der Mann, der, um nur nicht „den Papisten und Widersachern" die wahre Sachlage kund werden zu lassen, der Lüge und Heuchelei fröhnte, noch weniger liess er sich dergleichen jesuitische Zweckheiligkeitsgründe durch Drohungen aufnöthigen. Er liess daher der Naumburger Gesandtschaft, nach sorgfältiger Einsicht der ihm behändigten Instruction und neu vermehrten Präfation, „sofort eine andere in seinem Sinne gehaltene Präfation sammt einer an die Fürsten gerichteten Erklärung übergeben, und als die Gesandten wiederholten, „sie könnten nicht umhin, darüber bittere Beschwerden zu führen, dass die Jenaer Theologen sich die schändlichste Verlästerung des Naumburger Fürstentags erlaubten, weshalb sie den Herzog dringend ersuchen müssten, diese Calumnianten unschädlich zu machen," gab er die entschiedene Antwort: „Von Schmähungen und Verleumdungen, welche sich seine Theologen gegen den Naumburger Fürstentag erlaubt haben sollten, sei ihm nichts bekannt geworden. Doch werde er darüber Erkundigungen einziehen, müsse aber vorläufig daran erinnern, dass er seinen Theologen jede Feindseligkeit verboten und ihnen befohlen habe, nichts zu veröffentlichen, was nicht von ihm approbirt sei, weshalb die Stände versichert sein könnten, dass er wirkliche Angriffe auf die Naumburger Beschlüsse, welche sich seine Theologen etwa erlauben sollten, nimmermehr dulden werde, so wie auch er erwarte, dass die Fürsten alle theologischen Zänkereien in ihren Landen unterdrücken würden." (Die Schlusserwartung war um so gerechter, als die Fürsten im philippistischen Interesse auf die Klage der „Flacianer," dass „die Schriften ihrer Gegner viel bitterer wären als die ihrigen, so dass nicht sie, sondern jene den Vorwurf der Zanksucht verdienten," vgl. die *supplicatio a theologis Jenensis academiae ad Numburgensem conventum principum missa,* S. 384 f., nicht die mindeste Rücksicht nahmen; — gegen die „Flacianer" hielt man Alles für erlaubt, ihnen selbst aber machte man sogar den Zustand der Nothwehr zum Verbrechen; — Parallelen zu dieser Praxis liefert der heutige „deutsche Protestantismus" noch fast täglich.) — Johann Friedrichs offenes und energisches Auftreten brachte dem Philippismus den Tod. Der Naumburger Fürstentagsabschied wagte nun blos von einer „Repetition der Augsb. Conf.

von 1530“ zu reden; aus Berlin wurde nach Dresden berichtet, man finde die Forderung des Sachsenherzogs, „dass alle Fürsten sich über das h. Abendmahl ebenso aussprechen sollten, wie er es gethan,“ ganz billig; „des Kurfürsten von Brandenburg Meinung wäre diese, dass im AM. der wahre Leib und Blut Christi nicht geistlich, sondern leiblich gereicht und ausgetheilt würde, sowohl bösen als guten Christen, nach Laut der Definition *Ecclesiae* und der Worte St. Pauli, und wäre Seiner Kurf. Gn. Ermessens, nicht allein auf die Frommen zu sehen; denn sonst würde Niemand gewiss sein, ob und wie er den Leib Christi empfinge, weil sich Niemand gegen Gott seiner Frömmigkeit zu rühmen hätte;“ (S. 408) — ein bisher viel zu wenig beachteter, in dem Wesen des h. Abendmahls als eines Sakraments und Gnadenmittels wurzelnder, mit der ganzen biblisch-evangel. Anschauungsweise unauflöslich zusammenhängender Grund. — Dem Markgrafen Johann von Brandenburg schien die „in der neuen Präfation ausgesprochene Behauptung, dass die evangel. Stände sich niemals eine Abweichung von ihrer ursprünglichen, reinen Lehre erlaubt hätten, eine unlautere Verdeckung der interimistischen Streitigkeiten zu sein. Und zwar hielt er diese Behauptung für um so ärgerlicher, als er gerade in ihr und nicht in der Naumburgischen Erklärung vom Abendmahl den alleinigen Grund finden zu müssen glaubte, weshalb sich Johann Friedrich von dem Naumburger Tage losgesagt habe.“ (S. 409.) Er verlangte daher die Streichung der ganzen beregten Stelle in der Präfation, mit dem Bemerken, „dass, wenn dieselbe in ihrer jetzigen Fassung gedruckt werde, er sich öffentlich von derselben lossagen müsse.“ Ueber das Abendmahl erklärte der Markgraf: „Was S. L. (Joh. Friedrich) bei dem Artikel des Nachtmahls gesetzt, als dass die Bösen soviel als die Frommen in der Niessung den wahren Leib und Blut Christi empfangen, der Meinung sind wir für unsere Person wahrlich selbst auch, und wenn es bei den andern Ständen zu erhalten stünde, sähen wir am liebsten, da solches der Vorrede einverleibt worden. Sollte es aber dafür wollen geachtet werden, als dass es an der gestellten und verfassten Erklärung genug, so wollten wir uns daran auch begnügen lassen, doch mit dem Verstand, dass wir uns dadurch keiner Sekte, sie heisse Calvinisch, Zwinglisch oder wie die Namen haben möchte, so der Augsb. Conf. zuwider wäre, wollten theilhaftig gemacht haben.“ — Auch die oberdeutschen Grafen, Fürsten und Stände lehnten entweder die Unterzeichnung der Naumburger Beschlüsse geradezu ab, oder

unterzeichneten erst, nachdem sie die bestimmteste Versicherung erhalten hatten, „es werde ihnen durchaus keine Neuerung zugemuthet; es handle sich nur darum, die im J. 1530 dem Kaiser übergebene Augsb. Conf. durch einen gemeinsamen Akt aller Religionsverwandten wieder in Kraft zu setzen.“ (Die Modalitäten des von würtembergischen und anderen herumreisenden Commissaren, S. 414, betriebenen Unterzeichnungsgeschäftes scheinen neuern Vorgängen zum Typus gedient zu haben; Bemänteln und Vertuschen spielte eine Hauptrolle dabei.) Auch antiphilippistische Clauseln fehlten bei der Subscription nicht; so unterschrieb der Nürnberger Magistrat nur unter der Bedingung, „dass er seine Meinung und Intention über den Artikel des Nachtmahls in einer besondern Ueberschrift übergeben möchte,“ und sprach sich dann später dahin aus, „dass er zur vollständigen Zurückweisung des Calvinischen Dogmas die Auslegung der Augsb. Conf. nach den Schmalkalder Artikeln für nothwendig erachte.“ Ja, um sich nur nicht an den von ihnen für calvinistisch gehaltenen Naumburger Beschlüssen betheiligen zu müssen, gebrauchten die Städte Windsheim, Giengen, Heilbronn, Ravensberg und Bieberach sogar die Ausflucht, sie hätten sich dem Kaiser verpflichtet, das Interim neben der Augsb. Conf. aufrecht zu erhalten. Aber „die ungünstigste Aufnahme fanden die Beschlüsse des Fürstentags in Niederdeutschland. Die Pommerschen Theologen erklärten: „Soviel sie aus der neuen Präfation zur Augsb. Conf. ersähen, so könnten Calvin und die andern Sacramentirer dieselbe recht wohl auch annehmen, indem der Streitpunkt, um den es sich eigentlich handle, mit allgemeinen Redensarten verdeckt wäre. Die Phrase, dass Christus im Sakrament wahrhaftig, lebendig und wesentlich vorhanden sei, könne hier nicht genügen, vielmehr handle es sich um die einfache Anerkennung, dass Christi wesentlicher Leib und sein wesentliches Blut unter der Gestalt des Brodes und Weines gegenwärtig sei, und auch von Ungläubigen empfangen werde. Ueberhaupt müsse man wünschen, dass die Obrigkeiten in derartigen Dingen nur gottesfürchtige und erfahrene Theologen handeln liessen.“ (Ein frommer Wunsch, der bei solchen Unionen eben nicht erfüllt werden darf!) — „Die niedersächsischen Stände beriefen eine Versammlung ihrer Theologen nach Lüneburg. Alle waren in der Ueberzeugung geeinigt, dass nur in Luthers Lehre das reine Wort zu finden sei, und sprachen sich daher einmüthig dahin aus: 1) dass sie die Augsb. Conf., damit sie nicht ein Cothurnus und Deckmantel allerlei irriger und falscher Lehre werde, nur im Sinne der Apo-

logie, der Schmalkalder Artikel, des Katechismus und der andern Schriften Luthers annähmen und auslegten; 2) dass sie die Osiandristen, Majoristen, Zwinglianer und Calvinisten, die Adiaphoristen, Pelagianer und Synergisten, die Wiedertäufer, Hexen, Zauberer (Somnambülen? Tischrücker? Geisterklopfer?), Enthusiasten und Stenkfeldisten, so wie alle übrigen Secten, die von der reinen Lehre abwichen, verdammten." Nach einem solchen Beschlusse durfte man wohl mit Mörlin ausrufen: „Wie wird Wittenberg toben, Heidelberg rasen, Tübingen sauer sehen!" Man schnitt ja damit dem Philippismus die edelsten Eingeweide aus. Zwar versuchte dieser noch einmal seine bewährten Künste an den niedersächsischen Fürsten und fand diese auch bereit, durch „Landesverweisung, Leibes- und andere willkührliche Strafen, so wie auch Censur" den „exclusiv-lutherischen Lehrbegriff" zu unterdrücken; doch die goldenen Tage dieser philippistischen Beweismittel waren, Gott Lob, bereits vorüber. „Mit Bestürzung sahen die niedersächsischen Fürsten die Bewegung, welche ihr Mandat hervorrief." Die Geistlichen wollten „Seel-, nicht „Mehlsorger" sein und „lieber einen hundertfachen Tod leiden, als das Mandat annehmen, das weder mit dem Worte Gottes, noch mit den kaiserlichen Rechten und den Constitutionen des Reichs im Einklange stehe." Der philippistische Plan war vereitelt. „Die durch die Opposition des Herzogs von Sachsen veranlassten Unterhandlungen gingen zwar ihren Gang ununterbrochen fort, ohne jedoch die mindeste Hoffnung einer endlichen Ausgleichung zu gewähren." Den lang genug hintergangenen evang. Ständen waren endlich die Schuppen von den Augen gefallen; die Nacht der Täuschungskünste war vergangen, der Tag der ehrlichen Wahrheit brach wieder mächtig an. Selbst die Fürsten Wolfgang und Christoph sahen endlich ein, dass die von Joh. Friedrich begehrte Abendmahlserklärung, „welche ihrer eigenen dogmatischen Ueberzeugung vollkommen entsprach, durch die Umstände gebieterisch gefordert werde. Aber sie sahen auch ein, dass die Zustimmung des Kurfürsten von der Pfalz und des Landgrafen von Hessen, welche beide mit den theologischen Häuptern der reformirten Kirche in dem lebhaftesten Verkehr standen, schwerlich zu erwarten sei. Die Würfel waren gefallen." Fortan galt es blos noch, sich entweder für Luther, oder für Calvin zu entscheiden; von der philippistischen Zwitterreligion war keine Rede mehr. Johann Friedrich wies die ihm vom hessischen Landgrafen zugeschickte Schrift Bullinger's über den Himmel und die Rechte Gottes mit der Erklärung zurück,

„dass er sich mit dem Gerede offenbarer Sacramentirer nie besudeln werde,“ und Herzog Christoph ersuchte den Uebersender dringend, „sich durch solche Sophistereien in dem Glauben an die Wahrheit nicht berücken zu lassen, und statt jener sacramentirerischen Machwerke lieber Luther's Büchlein: Dass diese Worte: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen, — zu lesen.“ (S. 434.) Landgraf Philipp, der noch immer meinte, „dass die Partheien nicht so weit von einander stünden, als man glaubte,“ der auch eigentlich niemals calvinistisch gesinnt war, und dem sogar seine philippistischen Theologen versicherten, die Abendmahls-Deklaration des Herzogs von Sachsen „sei zwar weniger klar und geeignet als die Naumburger, man könne sie aber unbedenklich unterschreiben, da sie in keinem Punkte der biblischen Wahrheit widerspreche,“ bekannte sich nun zu folgender gut lutherischen Formel: „Nämlich so erklären wir uns hiermit und halten von dem hochwürdigen Sakrament des Altars, dass Brod und Wein sei im Abendmahl der Leib und Blut Jesu Christi, doch ausgeschlossen eine einige Transsubstantiation und räumliche Einschliessung, und werde gereicht und empfangen nicht allein von den frommen, sondern auch von den bösen Christen. Also dass die Niessung des Leibs und Bluts Christi nicht allein geistlich mit dem Glauben, sondern auch äusserlich, leiblich mit dem Munde geschehe und zugleich von den Würdigen und Unwürdigen nach der Lehre Christi und Pauli empfangen werde.“ (S. 438.) So hatten sich denn alle evangelischen Reichsfürsten für die lutherische Ueberzeugung ausgesprochen; darum brach der Kurfürst von der Pfalz die bisherigen Unterhandlungen mit ihnen ab und trat förmlich zur „reformirten“ Confession über. Was Heppe zur Verschleierung dieser geschichtlich bekannten Thatsache vorbringt, — von einem „deutsch-reformirten Kirchenwesen der Kurpfalz,“ von „Aufrechterhaltung des Melanchthonischen Typus in der Lehre und dem Charakter der Kirche,“ u. s. w., S. 440 ff. — sind leere Redensarten, ähnlich denen, womit man den Uebertritt zur Union als „keinen Confessionswechsel“ bezeichnete. Ueberaus wunderlich klingt die Behauptung, S. 448: „Es gehört zu den sichersten Resultaten historischer Forschung, dass das deutsch-evangelische Kirchenwesen, welches zuerst in der Pfalz begründet ward, seine Wurzeln nicht im Calvinismus, sondern im deutschen Protestantismus, und dass es lediglich die Aufrechthaltung des einst fast in ganz Deutschland herrschend gewesenen melanchthonischen Kirchentypus zum Zweck hat.“ Kurfürst Friedrich's Schritt war, wie schon

die Zeitgenossen nicht anders urtheilen konnten, ein „Abfall“ zu den „Calvinisten,“ eine Religionsveränderung im vollen Sinne des Wortes. An die Stelle der vor 1540 in der ganzen evangelischen Kirche Deutschlands allein giltigen Symbole (der Augsb. Conf., Apologie, Schmalk. Artt. und beiden Katechism. Luther's) trat in der Pfalz eine Bekenntnissschrift, der heidelberger Katechismus, von der man in der Reformationszeit (von 1517 bis 1546; allenfalls, aber höchstens, bis 1555) nichts wusste, ja deren Lehre, der erst gegen das Ende der Kirchenverbesserung aufgetauchte Calvinismus, in Deutschland (mit Ausnahme der philippistischen Parthei) damals allgemein als Irrthum verworfen ward. Heppe behauptet freilich, der Heidelberger Katechismus sei nicht calvinisch, bringt aber nur den sehr hinkenden Beweisgrund, „weil seine Urheber nie an einen Abfall zum Calvinismus gedacht hätten.“ (S. 446.) Würde wohl die Dordrechter Synode ein „nicht calvinisches“ Buch als eine, von den niederländischen Kirchen allgemein anzunehmende, „reformirte“ Bekenntnissschrift approbirt haben? Der Katechismus trägt in allen Differenzpunkten, wenn auch klüglicher Weise nicht überall mit gleicher Klarheit und Offenheit, die Lehre Calvins vor. Nicht eben „sehr richtig sagt daher Dr. Ebrard: Die Prädestination ist im Heidelbergischen Katechismus bekanntlich nirgends, auch nur mit einem Worte gelehrt.“ (S. 446.) Die Dordrechter Synode muss mehr als nur „ein“ solches Wort gefunden haben, sonst hätte sie ihn gewiss am allerwenigsten bestätigt. Der alte *Rechenberg* (*Append. ad libr. eccl. luther. symbol.*, *p.* 181.) schreibt „*contra Calvinianos, qui in paedia Christiana doctrinam de praedestinatione primum caput esse volunt; vid. Catechismum Palatinum, qui in prima statim quaestione de praedestin. agit.*“ Auch Lutheraner haben diese *prima quaestio* gelobt, und wirklich ist sie alles Lobes würdig, sobald sie im evang.-luther. Sinne aufgefasst wird, Aber man lasse sich nur ja nicht einreden, der ev.-luther. Sinn, den selbst „Reformirte“ in die Frage hineintragen, sei der Sinn, den die Verfasser des Heidelberger Katechismus aussprechen wollten. Man übersieht gewöhnlich, dass von dem „wahren Glauben,“ durch welchen erst Christus unser „einiger Trost im Leben und im Sterben“ wird, und ohne welchen er uns so wenig hilft und tröstet, als die Dämonen von ihm, oder wir von einem andern Heilande Trost und Hilfe zu gewarten haben, — in der ganzen ersten Frage nicht mit einer Sylbe die Rede ist, auch nach der ganzen Anlage des Katechismus nicht die Rede sein kann und soll;

erst viel später (Fr. 20. 21 ff.) und in einem ganz andern Zusammenhange finden die Erörterungen über des Glaubens Wesen, Kraft und Wirksamkeit ihren Platz. Die erste Frage predigt den einigen Trost im Leben und Sterben als einen vom Glauben unabhängigen, davon absehenden, ohne und vor ihm vorhandenen; statt zu sprechen; „Lass uns nicht entfallen von des rechten Glaubens Trost!" argumentirt sie so: weil „mir Alles zu meiner Seligkeit dienen muss, darum" — wird mir der heil. Geist, Glaube, Liebe, ein neues Herz u. s. w. geschenkt; — just umgekehrt, wie wir mit allen Propheten, Aposteln und Heiligen von Anbeginn der Welt schliessen: weil uns der heil. Geist, Glaube und himmlische Gaben geschenkt sind, darum muss Alles zu unserer Seligkeit dienen. Kurz: der heidelberger Katechismus richtet seine erste Frage nicht an den armen Sünder, der an Christum glaubt, sondern an den prädestinirten Heiligen, der noch nicht an den Erlöser glaubt, vielmehr erst (vgl. Fr. 2 ff.) zur Selbsterkenntniss und zum Glauben geführt werden soll. Unser lutherischer Katechismus beginnt nicht mit der Frage nach dem einigen Troste im Leben und Sterben, weil er keine Leute kennt, deren Seligkeit oder Verdammniss schon unwiderruflich fest steht, ehe sie noch etwas von Gesetz und Evangelium gehört haben. Ursin und Olevian hätten ihren Katechismus füglich mit der ersten Frage schliessen können; denn alle folgenden sind für den Auserwählten überflüssig, für den Reprobirten unnütz. — Wie sonach behauptet werden kann: „Nichts Neues, nichts Calvinisches bot der Katechismus dar" (S. 446), ist schwer zu begreifen; am allerwenigsten würde es wohl Kurfürst Friedrich begriffen haben, welcher als schlagenden Beweis, dass er „Neues" und „Calvinisches" wolle, alle lutherischen Prediger vertrieb und Calvinisten oder deren Glaubensgenossen („Männer, die theils bei Melanchthon, theils bei Calvin oder sonst auf ausländischen reformirten Universitäten ihre Studien gemacht hatten") an ihre Stelle setzte. Zwischen diesen „Deutschprotestanten" und den Bekennern der Augsb. Confess. hat niemals auch nur der vielgerühmte „freie kirchliche Verkehr" (ein überhaupt sehr dunkler Begriff), geschweige Kirchengemeinschaft stattgefunden; wohl aber haben sich Zwinglianer, Deutschprotestanten, supra- und infralapsarische Calvinisten, überhaupt alle „reformirte" Schattirungen, zu Dordrecht gegenseitig als Glaubensbrüder anerkannt. — Unser „Rückblick" auf die damaligen Zustände und Personen ist somit ein wesentlich anderer als der Heppe's. Wir wissen von keiner „Kirchenspaltung"

in eine „deutsch-reformirte Kirche und ein Lutherthum," weil wir von keiner vorhergangenen Einheit beider, sondern von einer uranfänglichen Grundverschiedenheit der deutschen, von Luther getragenen, Reformation und der schweizerischen, von Zwingli, Oekolampad, Calvin und später auch von Melanchthon repräsentirten, Reformbestrebungen wissen. Beide kirchliche Bewegungen waren von ihrem Entstehen an neben einander hergegangen, beide hatten gleichzeitig zu Augsburg ihre von einander abweichenden Glaubensbekenntnisse abgelegt: die deutsche in der *Conf. Augustana*, die schweizerische in der *Conf. Tetrapolitana* und dem Glaubensbekenntnisse Zwingli's; nach den fruchtlosen Einigungsversuchen von Marburg und Wittenberg (1536) ward die ausländische Reform von der deutschen Kirchenverbesserung als häretisch betrachtet und jeder Schein von Glaubens- und Kirchengemeinschaft mit ihr ängstlich gemieden. Durch französische Täuschungskünste wusste jene den ohnehin nicht glaubensfesten Malanchthon so zu berücken, dass er zu ihren Gunsten sogar ein *crimen falsi* nicht scheute: er verfasste ein der Augsb. Conf. nachgebildetes Privatbekenntniss und setzte die Namen der Augsburgischen Bekenner darunter. Die unselige That hat ihre bittern Früchte reichlich getragen; eine 40jährige, durch die Concordienformel nur mühsam beseitigte, Sprach- und Religionsverwirrung und in ihrem Gefolge zahllose Aergernisse der schwachen Gewissen, unermessliche Verkennung, Verlästerung und Verfolgung der evangelischen Wahrheit und ihrer treuen Zeugen — waren die natürlichen und darum unausbleiblichen Resultate eines Fehltritts, den Melanchthon gegen Luther's vorwurfsvolle Frage: Wer hat dir das geheissen? nur durch ein verderbenahnendes Verstummen rechtfertigen konnte. Erst 22 Jahre später trat die durch die Variate verhüllte „Duplizität des Bekenntnisses" klar an den Tag; die deutsche und die ausländische Richtung sonderten sich nun „in kirchlicher Verkörperung als confessionelle Gegensätze," — sie traten in ihr natürliches Verhältniss, wie es vor 1540 bestanden hatte und durch den Philippismus nur künstlich verrückt und gewaltsam verzerrt worden war, zurück. „Der Wendepunkt der Geschichte, in welchem sich die Periode des" — neumodischen Philippoprotestantismus „abschloss, war der Naumburger Fürstentag." Auf ihm hatten die Philippisten noch einmal ihre ganze Kunst aufgeboten, um für die 1517 begonnene deutsche Reformation „einen neuen Anfang zu gewinnen. Aber die überwiegende Mehrzahl der fürstlichen und theologischen Bekenner des evangelischen Glaubens war

bereits auf dem Punkte angelangt, wo dieselbe" entweder mit dem alten, geschichtlichen Protestantismus, oder mit dem eingeschlichenen Calvinismus und Philippismus „brechen" musste, — und sie war über die Wahl keinen Augenblick im Zweifel. „Es war daher ein Akt desperater Nothwehr, der die deutsch-reformirte Kirche ins Dasein rief," nachdem es nicht gelungen war, den evangelischen Reichsständen einzureden, sie wären niemals Luther's, sondern von jeher, vor und nach 1530, stets Calvin's und Zwingli's Schüler gewesen, hätten sich auch vor Kaiser und Reich nicht zu der ächten, sondern zu der untergeschobenen Augsb. Conf. bekannt, hätten niemals das biblische Evangelium von der Sündenvergebung allein durch den Glauben und von dem Genusse des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahle, sondern lediglich das philippistisch-calvin'sche von der Rechtfertigung durch den freien Willen, den „grossen Gott *Erasmi*," und vom Nachtmahl des Herrn als eitel Brod und Wein, angenommen. Um nicht offen zur lutherischen, musste Kurfürst Friedrich offen zur reformirten Confession übertreten, weil es nach dem Zerrinnen seines „deutsch-protestantischen" Trug- und Nebelbildes zwecklos und gefährlich gewesen wäre, die Maske einer confessionellen Idiosynkrasie noch länger zu tragen. „Wenn darum nicht bestimmt genug hervorgehoben werden kann, dass die deutsch-reformirte Kirche" blos „aus dem Calvinismus geboren ist, und dass sie" blos „einen Abfall zu fremder Lehre anstrebt, so ist" namentlich „das, was die deutsch-reformirte Kirche von dem altevangelischen Kirchenthum unterscheidet, bestimmt hervorzuheben." „In dem letztern ging Luther's dogmatische Anschauung neben der Melanchthonischen Doctrin als vollkommen gleichberechtigt her; in jener dagegen ward nur Melanchthon's Lehre anerkannt," — soviel sieht sich sogar Heppe genöthigt zuzugeben; ja er setzt noch hinzu: „Die altevangelische Kirche Deutschlands begnügte sich damit, ihre durch Melanchthon vermittelten irenischen Beziehungen zum fremden (Calvinischen) Protestantismus im freien Verkehr der beiderseitigen Theologen, Fürsten und Gemeinden darzustellen; die deutsch-reformirte Kirche dagegen beeiferte sich, diese unionistische Tendenz und zugleich ihren Gegensatz zum Flacianisch-lutherischen Kirchenwesen durch möglichste Assimilirung ihrer Institutionen an die kirchlichen Eigenthümlichkeiten des Calvinismus hervortreten zu lassen." Der historische Kern dieser verschleiernden Phraseologie ist der, dass wie in der „altevangelischen Kirche Deutschlands" nur Luther's Lehre als Wahrheit, die Calvin's dagegen als „sa-

cramentirerischer" Irrthum galt, so umgekehrt in der pfälzisch-reformirten ausschliesslich der Philippocalvinismus als lauteres Evangelium anerkannt, Luther's Glaube dagegen als Häresie verdammt wurde. Auch Heppe kann diese Thatsache nicht wegleugnen; „die Geschichte des 17. Jahrhunderts hat" ihm wenigstens soviel „gezeigt, dass die deutsch-reformirte Kirche durch ihren ausschliesslichen Verkehr mit dem Calvinischen Auslande allmählig dahin geführt ward, wo sie Gefahr lief, sich selbst im Calvinismus zu verlieren;" — laut der Kirchengeschichte hat sie sich schon 1562 vollständig darin verloren. Es ist eine radikale Täuschung, dass sich damals „die opponirenden deutsch-evangelischen Stände über ihre eigentliche confessionelle Stellung noch so wenig klar, und der" philippistische „Geist in denselben, ihnen selbst unbewusst, noch so mächtig gewesen sei, dass sich der deutsche Protestantismus noch in der nachfolgenden Periode von 1562 an in rüstigster Weise solchen Bestrebungen habe hingeben können, von denen es geschienen, dass sie zur gänzlichen Niederlage der Flacianischen Orthodoxie führen müssten." Warum wurde denn dieser „Schein" nicht zur Wahrheit? Warum vermochten jene „rüstigen Bestrebungen" der Lehre Luthers nicht den Untergang zu bereiten? Weil die evangelischen Stände im Herzen stets lutherisch gesinnt und die Zeiten der philippistischen Täuscherei vorüber waren; nach 1562 behandelte man die s. g. Melanchthonianer nur noch als „Cryptocalvinisten," als Feinde der Reformation. Mochten politische oder andere Rücksichten auch den oder jenen Reichsfürsten zum Confessionswechsel vermögen, so war und galt diess eben für eine Religionsveränderung, für einen Uebertritt zu einem andern Glauben; vertuschende Redensarten vermochten Keinen mehr irre zu führen, die Lage der Dinge war einmal offen und licht geworden, — und das Licht ist eben der Tod des Philippismus in allen seinen Gestalten. Gänzlich verunglückt ist daher die Heppe'sche Schlussgedankenreihe, S. 497 f. Was kam darauf an, dass „der Name der lutherischen Kirche noch nicht fixirt war?" Luther's Geist und Wort mit Luther's Namen zu beseitigen, kann nur die plumpste Unionswuth hoffen. Und wie wunderlich klingt die Behauptung: „Das strenge Lutherthum hatte es noch nicht zu einer eigenthümlichen confessionellen Crystallisation gebracht. Noch fehlte ihm ein Bekenntniss, das aus der Zeugungskraft seines eigenen Geistes geschaffen wäre, und aus Noth musste es sich mit der s. g. unveränderten Augsb. Conf., mit den Schmalkalder Artikeln und mit Luther's Büchern begnügen.

In der Hand des exclusiven Lutherthums waren diese Dokumente nichts als Bruchstücke, die aus dem Schatze der genetischen Lebensentwickelnng des deutschen Protestantismus herausgerissen waren. Die innere Unhaltbarkeit dieses confessionellen Zustandes musste sich fühlbar machen, und musste entweder, um den Anfang einer neuen, von der bisherigen Genesis wesentlich emanzipirten Entwickelung zu begründen, zu einer eigenthümlichen, symbolischen Production führen, bei welcher eine etwaige Berufung auf jene Bruchstücke nur von secundärer und entbehrlicher Bedeutung war, oder sie musste die Rückkehr zur geschichtlichen, Melanchthonischen Basis bewirken, welche Rehabilitirung der altprotestantischen Doktrin dann voraussichtlich die Ueberwindung der einseitig polemischen Stellung, welche die deutsch-reformirte Kirche eingenommen hatte, alsbald zur nothwendigen Folge haben musste. Während eines ganzen Decenniums rang der lutherische Protestantismus mit sich selbst, und sträubte sich das entscheidende Wort zu sprechen. Aber seine Zukunft war dennoch bereits entschieden." (S. 498.) Das kann unmöglich Heppe's ernstliche Herzensmeinung sein! Wäre sie es aber doch, so hätte er statt der geschichtlichen Wahrheit eine phantastische Wolke umarmt: die Einbildung, der Verlauf der Reformation sei gerade so und müsse so sein, wie er ihn gern hätte. Wie stumpfsinnig müsste ein Leser des Heppe'schen Buches sein, der nicht im Augenblicke bemerkte, dass jene Schlussgedanken, in denen sich doch nur des Verfassers geschichtliche Grundanschauung concentrirt und recapitulirt, auf einer *petitio principii* sonder gleichen beruhen, auf der kein Prädikat zulassenden Voraussetzung, Luther sei eine untergeordnete, bedeutungs- und einflusslose Person der Reformationsgeschichte gewesen. Denn war er das nicht, war er Seele und Träger der Kirchenverbesserung, prägte er diesem seinem Werke gleich vom ersten Anfange an den Stempel seiner Individualität so mächtig und unauslöschlich auf, wie sein Antipode Zwingli das seinige für alle Zeiten markirt und normirt hat, — wie kann da von einer „geschichtlichen Melanchthonischen Basis" der deutschen Reformation, im Unterschiede und Gegensatze zur Lutherischen, die Rede sein? Wohl versuchte der Philippismus in seiner Blüthezeit, glaubensbrüderlich unterstützt von dem protestantischen Franzosenthum, alle Mittel und Kniffe, das Ansehen und wo möglich auch das Andenken des „deutschen Märten" zu tilgen und das Verdienst der Reformation, sammt der massgebenden Stimme in der evan-

gelischen Kirche, Leuten zu vindiciren, die ohne den Doctor Martin keinen Hund vom Ofen gelockt hätten; aber das evangelische Volk Deutschlands wusste zu gut, wie viel es dem biderben Luther und wie wenig dessen pfiffigen Nebenbuhlern zu danken hatte. Was damals den Philippisten nicht gelang, wird ihren heutigen Sachwaltern noch weniger gelingen. Die evang.-luther. Kirche würde sich ein geistiges Paupertätszeugniss ausstellen, liesse sie sich, Angesichts einer 300jährigen Erfahrung, einreden, sie sei, wie Zwinglianismus, Philippismus, Calvinismus, Schwenkfeldismus, ursprünglich auch nur ein Ast an dem Baume der vielgestaltigen „Sacramentirerei" gewesen und erst später durch die Umtriebe flacianischer Zeloten von ihrem natürlichen Stamme abgebrochen und als ein selbstständiges, aber lebensunfähiges Reis in den deutschen Boden eingepflanzt worden. Ein rechter evang.-luth. Christ muss wissen, dass Luther's Einfluss gleich vom ersten Anfange der Reformation an normirend auf die deutsch-evangelische Kirche, gegenüber sowohl der römisch-katholischen, als dem schweizerisch-französischen Protestantismus, eingewirkt hat und einwirkend geblieben ist; dass sich die eben genannten drei Confessionen ihrem innersten Wesen nach noch viel weiter von einander entfernen, als die Nationalcharaktere der Länder, nach denen sie benannt sind; dass die römische vom Geiste der Tradition, die schweizerisch-französische vom Geiste der Philosophie, die deutsche allein vom Geiste der heil. Schrift geboren, ernährt, getragen, erhalten ist, war und sein wird; dass die letztere schon vor Entstehung des Philippismus aus der Zeugungskraft ihres ureigenen Geistes und im lebendigen Drange innerer Nothwendigkeit ausser „Luther's Büchern" die Augsb. Conf. von 1530 und deren Apologie, die Schmalkalder Artikel und beide lutherische Katechismen als ihr Glaubensbekenntniss geschaffen; dass alle „diese Documente nicht aus dem Schatze der genetischen Lebensentwickelung des deutschen Protestantismus herausgerissene Bruchstücke," sondern die Summa, der Kern und Stern der deutschen Reformation sind, und eben weil sie das sind, weil sie den deutsch-evangelischen Geist gewaltig und unwiderleglich manifestiren, auch sammt und sonders von dem heterogenen schweizerisch-französischen Geiste verworfen werden. Nicht zehn Minuten, viel weniger „ein ganzes Decennium," hat „der lutherische Protestantismus" nach des pfälzer Kurfürsten Uebertritte zum Calvinismus „gerungen und sich gesträubt, das entscheidende Wort auszusprechen:" Wir folgen deinem Beispiele nicht nach,

wollen vielmehr bei dem Glauben, den unsere Väter vor Kaiser und Reich unerschrocken bekannt und vertheidigt, für den sie zum Theil selbst Land und Leute geopfert haben, auf den sie selig gestorben sind, in dem wir selbst auferzogen wurden und dereinst auch fröhlich aus diesem Jammerthal abzuscheiden hoffen, — treulich verharren, uns zu keiner andern fremdländischen Religion wenden, am allerwenigsten aber noch länger den philippistischen Irrwischen nachlaufen! Aus der Differenz der Jahrzahlen 1562 und 1580 einen Schluss auf das Schwanken des „lutherischen Protestantismus" machen wollen, ist reine Willkühr; der deutsch-evangelischen Kirche „Zukunft war bereits" 1562 für immer und unwiderruflich „entschieden;" „einer eigenthümlichen, symbolischen Production" bedurfte es gar nicht, weil man sich „von der bisherigen Genesis" eben nicht „emanzipiren," nicht calvinisch werden, sondern auf der, durch die Bekenntniss- und lutherischen Reformations-Schriften schon längst gelegten „Basis der altprotestantischen Doctrin" unerschütterlich verharren wollte. War doch schon in der Blüthezeit des Philippismus die Abfassung einer neuen Bekenntnissschrift von den treusten Theologen für unnöthig befunden worden! Unsere älteren Symbole sichern die evangelische Kirche vollkommen hinreichend gegen das Eindringen der als „*secus sentientes*" ausgeschlossenen „Sakramentirer." Nicht „um den Anfang einer neuen Entwickelung zu begründen," oder die Bekenntnisse der Reformationszeit zu einer „sekundären und entbehrlichen Bedeutung" herabzudrücken, nein, um sich noch einmal zum ganzen historischen Verlaufe der Reformation zu bekennen und deren Glaubensbekenntniss für alle Zeiten und gegen alle Schattirungen des schweizerisch-französischen Protestantismus sicher zu stellen, schuf die deutsch-evangelische Kirche das symbolische Meisterwerk ihrer Concordienformel, die nicht, wie der heidelberger Katechismus, in perfider Heuchelei und Zweizüngigkeit, sondern in klarer, ehrlicher Darstellung und Decision der Streitfragen, in wahrer, herzlicher, nicht in Lippen-, Vokabeln- und Adiaphoren-Vereinigung, der zusammengehörigen, und in eben so wahrer, ehrlicher Ausscheidung der fremdartigen Geister das sichere Mittel der kirchlichen Eintracht sucht und findet, — Was schliesslich die handelnden Personen des philippistischen Drama's betrifft, so hat die evang.-luth. Kirche, weil sie ihrer ganzen Grundanschauung nach auf die beständige Unterscheidung von Person und Sache zu dringen verpflichtet ist, nicht das mindeste Interesse, die Thorheiten und Fehltritte ihrer Angehörigen zu verdecken und zu be-

schönigen. Mag der Papismus und Calvinismus von der Beschaffenheit der Leute auf die Beschaffenheit ihrer Religion einen halsbrechenden Schluss wagen, wir wissen und haben dess klare Schriftzeugnisse, dass jeglicher Mensch hinter seiner Religion zurückbleibt: er ist schlechter als seine gute, oder besser als seine schlechte Religion. Wir wüssten also nicht, warum wir die persönliche Unlauterkeit eines Flacius in Schutz nehmen sollten; haben ihn doch unsere geachtetsten Theologen einen „*hominem pertinacem*" genannt, und sein Name („Fläz") ist neben dem seiner zwinglianischen Widersacher, der „Sakermenter", und der händelsüchtigen „Stänkerei" des Stancarus zum odiösen Volkssprichwort unter den Lutherischen geworden bis auf diesen Tag. Doch werden wir auch nicht vergessen, was Rechenberg über Flacius sagt: „*Antequam in errorem incidisset, Interimistis et Sacramentariis mascule contradixit; ideo etiam nomen ipsius odiosum est apud Calvinianos.*" Die Philippisten fanden an ihm ganz andere Dinge auszusetzen, als z. B. die Jenaer Professoren (S. 75); sie hassten ihn nicht als einen „wüthenden, tollen Kerl, Lügner, Lästerer, Schalk und Buben," wie sie ihn von der Kanzel herab nannten (S. 129), sondern als den unbeugsamen Vertheidiger der evangelischen Wahrheit, — und wahrlich, wegen eines solchen Hasses haben wir uns seiner nicht zu schämen. Sehr auffallend aber und zu seltsamen Betrachtungen veranlassend sind Heppe's Worte, die er dem aufs höchste Geschmähten in die Verbannung aus Jena nachruft: „Flacius ging nach Regensburg zu seinem Freunde Gallus, wo viele Trübsal und Noth seiner harrte. Aber alle Leiden in Regensburg ertrug Flacius, wie er die Schmach seiner Ausweisung aus Sachsen ertragen hatte, — mit unbeugsamem starkem Muthe, und voll freudigen Dankes, dass ihn Gott um Seines Namens willen in Elend und Noth geführt habe." (S. 303.) Aber noch auffallender ist, dass der „Flacianer" Hesshusius, „einer der widerwärtigsten lutherischen Pfaffen seiner Zeit, von dessen zahlreichen Bannflüchen, die er erlassen, und Amtsentsetzungen, die er erfahren hatte, man aller Orten zu erzählen wusste" (S. 306), auf Melanchthon's Empfehlung von dem Pfalzgrafen-Kurfürsten als Generalsuperintendent, Professor primarius und Präsident des Kirchenraths nach Heidelberg berufen ward. Wie kam man doch zu dieser seltsamen Wahl? Klebte vielleicht an dem Manne kein anderes Verbrechen, als das sich erst später herausstellende der Glaubensfestigkect und Amtstreue, die auch unter den Wölfen nicht heulen lernt? Er „ging nämlich mit dem küh-

nen Gedanken um, die Pfalz zur Heimath des strengsten Lutherthums zu machen," sagt der naive Heppe. Was er diesen Männern zum Vorwurfe macht, das nöthigt ihm selbst, das nöthigte früher sogar den Philippisten Ehrerbietung, ja wohl gar „Empfehlung" ab. Aehnliche Berührungen der Extreme des Hasses und der Hinneigung hat auch der Unionismus schon mehrfach aufgewiesen, — zum stärksten Verdammungsurtheil über sich selbst! — Wenn wir aber den persönlichen Charakter dieser Männer nicht zu loben, so brauchen wir noch weniger den ihrer Gegner zu tadeln. Wir stimmen ungeheuchelt in Nitzsch's Urtheil über Melanchthon ein: „Kein Verlangen nach Genuss, Geld und Gut, noch nach Ehre und Rang hat man an ihm gespürt! Unreines von irgend einer Art hat auch kein Feind ihm nachgesagt." An persönlicher „Gesinnung stand Flacius tief unter ihm." Auch einem Theile seiner Schüler und Geistesverwandten gebührt hohes Lob; das waren aber jedenfalls nicht die, welche den Meister „*quasi numen adorabant*" (S. 164) und ihn, gewiss wider seinen Willen, nach Luther's Tode zum Leitstern der Evangelischen machten. Er wusste wohl am besten, dass ihm die Kardinaltugend eines Reformators, die Selbstständigkeit, abging; wie früher von Luther, liess er sich später von Calvin imponiren. Der grössere Theil der Philippisten stand aber an Gesinnung tief unter den bessern, und in einem Punkte wenigstens: hinsichtlich der aufrichtigen Glaubenstreue, noch unter den gewöhnlichen „Flacianern." Bis 1562 wussten sie sich noch einen blendenden Schein vor der Welt zu erhalten; ihr nachheriges Auftreten als „Cryptocalvinisten" war widerlich, und ihre jüngste Auferstehung im Unionismus ist mehr als abschreckend. Doch schon in ihrer Glanzperiode konnte Dem, der sehen wollte, das tiefe, innerliche Verderben dieser Partei nicht verborgen bleiben. Ein mit dem Flittergolde humanistischer Bildung überklebter Abgrund von Glaubenslosigkeit gähnte Schauder erregend und für jene Zeiten kaum glaublich nicht allein in der Brust Einzelner (z. B. des von Julius Pflug zum Rector der Zeitzer Stiftsschule gemachten Joh. Rivius, der für Cicero und Plinius mehr Interesse hatte, als für das Evangelium. „Er spricht nirgends in Wendungen christlicher Religiosität, erwartet dagegen eine grosse praktische Wirkung von Cicero's Sittenlehren, die so vortrefflich seien, dass wir, um unser Leben löblich einzurichten, keine anderen brauchten. Das Auffallendste aber ist, dass von einem Lesen der h. Schrift und sonstigem Religionsunterrichte unter seinem Rectorate keine Rede ist; nur für das Aufsagen

des Katechismus ist in den 3 unteren Klassen je eine Stunde wöchentlich bestimmt;" s. Progr. d. Z. Stiftsg., 1854.), — auch die Philippisten partei gab sich auf dem Colloquium zu Worms als das zu erkennen, was sie wirklich war: Leute, deren geistliche Sinne durch die Interimisterei so zerrüttet worden waren, dass sie sich ungescheut nicht allein über obrigkeitliche Anordnungen, sondern auch über die einfachsten Begriffe von Wahrheit, Recht und Ehrlichkeit hinwegsetzten und durch ihr eigenmächtiges, ungesetzliches Treiben sogar das natürliche Rechtsgefühl der Papisten empörten und damit die Auflösung des Gesprächs, zur nicht geringen schimpflichen Nachrede gegen die gesammte evangelische Kirche, herbeiführten. Heppe erzählt den Verlauf des Gesprächs sehr ausführlich, und bemerkt ausdrücklich: „Die Forderung der Flacianer war vollkommen berechtigt, denn sie beruhte auf einer ihnen ausdrücklich gegebenen Zusage. Gleichwohl boten die protestantischen Assessoren alles Mögliche auf, um die Ausführung derselben zu hintertreiben" (S. 195); ja zuletzt wurden die „flacianischen" Collocutoren von ihren philippistischen Collegen vom Colloquium, das an dieser, von den Papisten nicht anerkannten, beispiellosen Gewaltthat zu Grunde ging, ausgeschlossen, — weil sie sich dem, alle religiöse Irrfahrer begünstigenden Indifferentismus der Philippisten nicht anschliessen mochten. Bewahre uns Gott vor der Wiederkehr der philippistischen Glaubenslosigkeit, Gleisnerei und Lügenrednerei! Wer gegen sie gesichert sein will, der lasse sich ja 3 Stücke nicht ausreden, nämlich: die Rechtfertigung durch den Glauben, — Christi Leib und Blut im Abendmahl, — und das „Ehrlich währet am längsten!"

II.

Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke,

mit Beiträgen von

F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. St. Cassel u. A. *).

III. Patrologie.

J. Hus Predigten. Aus der böhm. in die deutsche Sprache übers. von Dr. J. Nowotny, Past. zu Petershain. Görlitz (Heyn) H. 1. 2. 1854. 55. 51 u. 98 S. 6 u. 9 Ngr.

Je theurer der Name Joh. Hus uns Lutherischen seyn muss, und je weniger literarische Documente wir von dem seligen Märtyrer noch haben: um so werther muss uns die Reihe von Predigten seyn (im 1. Hefte 7 über die Evv. nach Weihn. und Epiph., im 2ten 9 über die Evv. Septuag. u. s. w. und der Fasten), welche, einer alten, von den böhmisch mährischen Brüdern nach Herrnhut gebrachten, böhmischen Postille entnommen, Herr P. N. ins Deutsche zu übersetzen und so herauszugeben begonnen hat. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. H. A. C. Hävernick, Handb. der hist. krit. Einl. in das A. T. Thl. I. Abth. 1. Allgem. Einleitung. 2. Aufl. von D. C. F. Keil. Frankf. a. M. (Heyder). 1854. XIV u. 454 S. 1 Thlr. 20 Ngr.

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit, dass ein Werk so gediegenen Wissens und so gesunder Forschung, wie das Häver-

---

*) Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C-l).

nicksche Handbuch der Einleitung ins A. T., zum zweiten Male seinen Lauf antreten kann; und Niemand war innerlich berufener, die neue Ausgabe auszustatten, als Herr Dr. Keil. Formal hat der Herausgeber dabei zunächst einen grellen äusseren Uebelstand der Hävernickschen Theilung beseitigt, und noch bedeutender ist sodann, was der Inhalt neu gewonnen hat. Der Herausgeber hat die Aenderungen, welche der Fortschritt der Isagogik seit dem ersten Erscheinen des Handbuchs forderte, so angebracht, dass dadurch der Umfang des ohnehin etwas voluminösen Werks nicht vergrössert würde, dabei sich dann aber doch nicht etwa auf blosse Berichtigung von Irrthümern und auf Nachtrag einzelner Notizen beschränkt, sondern unter sorgfältiger Berücksichtigung des in den letzten 19 Jahren Geleisteten mannichfach um-, ja stellenweis neu gearbeitet. Und da überdies auch in Betreff der äusseren Gestalt von Druck und Papier die neue Ausgabe gegen die alte in glänzendem Vortheil steht, so darf das Werk bei allen, die nicht blos ein alttestamentlich isagogisches Lehrbuch suchen und in diesem Bezug allerdings in dem eignen Keilschen Alles finden würden, der freundlichsten Aufnahme entgegensehen.

[G.]

2. *Const. Tischendorf, Nov. Test. triglottum graece latine germanice. Lips. (Avenar.).* 1854. CXXVI u. 930 S. 8. 2 Thlr.

Eine gar treffliche Ausgabe des N. T., die wir uns beeilen der allgemeinen Aufmerksamkeit noch mehr zu empfehlen, als sie sich ihr schon selbst empfohlen haben wird. Der Herausgeber gibt hierin drei Texte neben einander: den griechischen Originaltext, den lateinischen Text der Vulgata und den deutschen Luthers; den ersteren als eine überaus sachkundige und gewissenhafte Textesrecension nach den ältesten Documenten, eine Revision des Textes der letzten grösseren Ausgabe Tischendorfs vom J. 1849, unter Angabe (leider nur hier ohne alle Accente und Spiritus) nicht nur der Elzevirischen Lesarten, sondern auch aller derer, die auf eine kritische Beachtung Anspruch haben, auch mit dankeswerther Einfügung der Ammonischen Abschnitte und Eusebianischen Canones; den anderen als eine versuchte Wiederherstellung des wahren Textes des Hieronymus nach den erst neu aufgefundenen und selbst Lachmann noch so gut als unbekannt gewesenen ältesten Handschriften, der Amiatinischen und Fuldensischen, zugleich mit den Lesarten der päbstlich autorisirten Clementinischen Vulgata und einem gedrängten documentlichen Apparate; den letzteren endlich unter genauer, durch wissenschaftliche Strenge und lutherische Pietät gleich ausgezeichneten Benutzung der Originalausgaben Luthers, namentlich der von 1545. Eines Weiteren über diese bei Aufstellung des 3fachen Textes

befolgten Grundsätze erklärt sich der Herausgeber in den reichhaltigen Prolegomenen, die zugleich im ersten Abschnitt, wo vom griechischen Texte die Rede ist, einen eben so concisen, als gründlichen textgeschichtlichen Ueberblick über alle früheren Ausgaben des griechischen N. Test., über die äusseren und inneren Principien der neutestamentlichen Wortkritik, über die neutestamentlichen Handschriften, die alten neutestamentlichen Versionen und die patristischen Citate, kurz den gesammten neutestamentlich textgeschichtlichen Apparat *in nuce* geben. Sämmtliche 3 Texte haben überdies sorgfältig ausgearbeitete Capitelüberschriften, so wie die Parallelstellen des A. und N. T. So ist denn in der That keine andere, nach Anlage und Ausführung ähnliche Ausgabe des N. T. mit dem Gehalte dieser Triglotte vergleichbar. Es kommt dazu, dass alle 3 Texte an Schärfe und Deutlichkeit der gewählten Lettern nichts zu wünschen übrig lassen; und zu bedauern in Betreff der äusseren Form weiss Ref. blos das Eine, dass die gewählte Octavform des Buchs nicht die hoch-, sondern eine breit-octave ist. Alle Welt ist zu sehr an erstere gewöhnt, als dass letztere nicht minder handlich erscheinen sollte; und ein Neben einander der 3 Texte würde sich doch auch bei Hoch-Octav wohl haben ermöglichen lassen. Der Preis endlich ist gewiss ein überaus niedriger. [G.]

3. Apokalypt. Forschungen. Oder Grundriss der Offenbar. Joh. und Anleit. zu ihr. Verständniss. Von W. F. Rink. Zürich (Meyer). 1853. 77 S. gr. 8.

4. Predigten über die sieben Sendschreiben in der Offenb. Joh., von J. F. E. Sander. Elberf. (Hassel). 115 S. gr. 8. 10 Ngr.

Rink's „Forschungen“ sind im Einzelnen allerdings der Beachtung werth, aber der jüngste Tag müsste noch sehr fern und der bisher abgelaufene Theil der christlichen Welt- und Kirchengeschichte sehr bedeutungslos sein, wenn die hier entwickelten und angewandten Auslegungsgrundsätze im Ganzen und Grossen richtig sein sollten. Denn die Erfüllung der apokalyptischen Weissagungen ist nach vorliegendem „Grundriss“ noch weit zurück. Es geht dem Verf. wie so vielen Neuern: er übersieht, dass die Offenbarung Johannis den Kampf des Reiches Christi mit dem römischen Weltreiche schildert, einen Kampf, der bis an den jüngsten Tag dauern wird. Die seltsam vielgestaltige Entwickelungsgeschichte jenes von dem Könige Romulus gegründeten und mit dem Kaiser Romulus noch lange nicht zu Grabe getragenen, vielmehr von der damaligen Todeswunde zu einem so frischen, rüstigen Leben wiedergenesenen Reichs, dass seinen nachherigen Herrschern, obwohl sie nur „Knechte der Knechte“ sein wollten, doch Kaiser und Könige den Pantoffel küssen muss-

ten, wird von R. fast absichtlich ignorirt. Nur mit Widerwillen scheint er da, wo es absolut nicht zu vermeiden war, darauf einzugehen; statt aber den apokalyptischen Gegensatz von Babylon und Jerusalem mit dem Pinsel der Geschichte gebührend auszumalen, lässt er es an einigen dürftigen Strichen genug sein und erwartet den Kern der apokalyptischen Erfüllungen von der Zukunft. Das ist eine eben so unfruchtbare, als unrichtige Auslegungsmethode, die weit hinter den gesunden Grundsätzen der Reformation zurückbleibt. Das aus dem Meere aufsteigende siebenköpfige Thier — der Antichrist, — der Engel mit dem ewigen Evangelium, — das tausendjährige Reich, und andere Hauptstücke sind ganz falsch aufgefasst. Von R.'s exegetischer Befangenheit führe ich blos zwei Beispiele an. Um nicht des Irenäus bekannte, auch von de Wette allen übrigen vorgezogene Berechnung der Namenszahl 666 und damit die Hinweisung auf Rom annehmen zu müssen, empfiehlt er das Wort ἀντίδικος, obschon dessen Buchstaben nach dem Zahlenalphabet zusammengezählt nur 665 ausmachen (die fehlende 1 soll der *spiritus lenis* ersetzen!) — und um den Domitian als den Widerchrist und sechsten König (Apoc. 17, 10: „Einer ist") zu gewinnen, fängt er, mit Ueberspringung des Augustus, Tiberius und der 3 Imperatoren des nachneronischen Interregnums, die römische Kaiserreihe mit Caligula an. — — Die „Predigten" von Sander sind ein langweiliger, frostiger Commentar, der um „die sieben Sendschreiben" herumgeht, wie die Katze um den heissen Brei. Ueber den gewaltigen Text müsste in unsern Tagen ganz anders gepredigt werden, besonders über das letzte Sendschreiben; — aber! aber! „Magdeburg, Bremen, die sächsischen Herzogthümer," mit „Uhlich" und „Dulon, dem gräulichen Gotteslästerer," darf man wohl als heutiges Ephesus namhaft machen; wer aber will sich unterfangen, das heutige Laodicäa und seine Heroen namentlich aufzuzählen? „Dass in unsern Gemeinden das lautere Wort, das schriftgemässe Bekenntniss sich findet," ist eine selbstgenügsame Behauptung, die durch vorliegende Predigten äusserst schwach gestützt wird. Von „evangelisch-lutherischen" Gedanken ist uns beim Lesen sehr wenig, von Ansichten anderer Art ziemlich viel aufgestossen. [Str.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier; von Dr. Ad. Wuttke. (Geschichte des Heidenthums u. s. w. II. Theil). Bresl. (Max). 1853. 597 S. gr. 8.

Im vorliegenden Bande wendet sich der Verf. zu den zwar „immer noch auf dem Boden der objectiven Weltanschauung" stehenden, aber doch durch den Gebrauch der Schrift „über den

blossen Naturstand erhabenen" Völkern. „Die Chinesen sind das erste Volk, welches eine geistige Sprache, welches wirkliche Schrift hat." Tief, klar und anziehend wird nun diess merkwürdige Volk nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit gezeichnet; viele hergebrachte Vorstellungen sind, als völlig falsch, oder als auf Missverständniss ruhend, zurückgewiesen oder berichtigt. Aus dem reichen Material heben wir nur einige Andeutungen des Geistes und der Auffassungsweise, wie sie in unserer Schrift herrschen, hervor. „Im Allgemeinen, heisst es S. 11, hat der Chinese wenig Sinn für das Uebersinnliche; sein praktisch-nüchterner Sinn richtet sich vorzugsweise auf die materiellen Interessen; daher trägt auch seine Religion den Charakter der Oberflächlichkeit; seichtes Moralisiren in ermüdender Wiederholung füllt die religiöse Lehre grösstentheils aus; tiefere Gedanken sind spärlich und erscheinen erst spät. Was der Chinese mit dem hausbackenen Verstande nicht begreifen kann, lässt er verächtlich liegen." S. 24: „Der in der chinesischen Weltanschauung sich offenbarende reine Naturalismus bietet eine merkwürdige Aehnlichkeit mit modernen den „Fortschritt über veraltete Standpunkte" repräsentirenden Ansichten. Ihre Vertreter wären also mit ihrer Denkarbeit gerade da wieder angekommen, von wo aus das Menschengeschlecht in seiner unreifen Kindheit ausging; der Unterschied ist nur der, dass das chinesische Denken von dem blossen Naturstandpunkt ahnend zum Geiste aufwärts strebt, während diese modernen Ansichten von dem Standpunkte des Geistes sinkend ins blosse Natursein rückwärts streben." Ueber den Gott der Chinesen (S. 30): „Das Göttliche ist die Natur; ausser der Natur ist kein selbstbewusster persönlicher Geist; Geist ist überall nur als einzelner, an den Naturkörper gebundener Geist; die Idee eines frei der Natur gegenüberstehenden, weltschöpferischen Geistes ist den Chinesen völlig fremd; für Schöpfer, Schöpfung hat die chinesische Sprache kein Wort, und der erste Vers der Genesis lässt sich ins Chinesizche gar nicht übersetzen," — namentlich auch darum nicht, weil Gott und Himmel für den Chinesen begrifflich sprachlich völlig Eines sind. „Je tiefer das chinesische Denken in die Idee Gottes eindringt, um so blasser und abstrakter wird dieselbe und erscheint immer mehr nur als eine allgemeine, in der Welt gesetzmässig, aber bewusstlos waltende Lebenskraft; der anschaulicheren Vorstellung des Volksbewusstseins, welches den sichtbaren, sterngeschmückten Himmel gern ohne Weiteres als das göttliche Sein auffasst, setzt das tiefere Bewusstsein das abstrakte Ursein als eine jeder Vorstellung, ja jedem bestimmten Gedanken sich entziehende Unbegreiflichkeit gegenüber." Der Himmel, gewöhnlich Schang-ti, „der erhabene Herrscher, der höchste Herr," genannt, ist ein völlig unpersönlicher Gott; man

betet zu ihm: „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und lass des Elenden dich erbarmen!“ Vorgeblich wollten hier die Jesuiten den Beweis gefunden haben, „dass die Chinesen einen persönlichen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, gekannt hätten.“ (S. 32.) „Die Jesuiten fanden es freilich in ihrem Interesse, ihren Bekehrungen eine andere Auffassung der chinesischen Lehre unterzubreiten. Da musste Schang-ti ohne Weiteres der Gott der Bibel sein, unendlicher, persönlicher Geist, an den man sofort die weitere christliche Lehre anknüpfen konnte; ja aus den Kua des Fohi, wo der Himmel durch drei wagerechte Linien bezeichnet wird, ging deutlich hervor, dass die alten Chinesen die göttliche Dreieinigkeit kannten; die drei Linien bezeichnen Vater, Sohn und heiligen Geist. Die Chinesen sollten so nicht etwas Neues, sondern nur etwas Altes wieder annehmen, was nur mit der Zeit einigermaassen verwirrt worden sei; von den israelitischen Erzvätern hätten die Chinesen diese Weisheit gelernt, oder Noah's Kinder seien nach China gekommen. Die Bekehrungen wurden so recht leicht, denn das Wesen des christlichen Glaubens hatten die Chinesen ja schon. Gegen die anders meinenden Franziskaner erhob sich ein sehr erbitterter Streit. Nur ein Jesuit, und einer der gelehrtesten und angesehensten, Longobardi, wies im Widerspruch mit seinen Ordensbrüdern nach, dass die Chinesen niemals einen persönlichen Gott verehrt hättdn; sein Nachfolger liess das gelehrte Werk verbrennen. In Rom wurde endlich entschieden, dsss das Wort Schang-ti nicht mehr für den christlichen Gott gebraucht werden dürfe. Auch in neueren Zeiten hat man die Ansicht der Jesuiten hier und da wieder hervorgeholt, und China's Religion als einen etwas verbleichten Monotheismus darzustellen gesucht.“ Mit der trostlosen chinesischen Gotteslehre „verträgt sich die Verehrung von Schutzgeistern sehr wohl; diese Verehrung folgt nicht aus dem Grundgedanken (der chinesischen Religion), ist sehr überflüssig, aber widerspricht ihm auch nicht. Wenn nun im wissenschaftlichen System diese „Geister“ keine Stelle haben, so treten sie in dem Volks-Gottesdienst um so mehr hervor, vielfach sogar in den Vordergrund, wie oft in der christlichen Kirche die Verehrung der Heiligen die Anbetung Gottes selbst thatsächlich etwas in den Hintergrund drängte.“ Ueber die natürliche Beschaffenheit des Menschen lehrt die chinesische Religion (S. 41); „Alle Menschen sind von Natur durchaus gut, und Tugend und Frömmigkeit entspringen aus der menschlichen Natur ganz von selbst ohne besondere Absicht und Anstrengung; und der Mensch kann gar nicht anders als das Gute lieben, ja er liebt es von Natur mehr als sein Leben, kann gar nicht gleichgiltig gegen den Unterschied von Gut und Böse sein; so wie das Wasser nicht anders kann als

abwärts fliessen, so kann der Mensch eigentlich nicht anders als tugendhaft sein; das bringt seine Natur so mit sich, und es ist auch gar nicht sein Verdienst. . . . Zwischen Tugend und dem „Zweckmässigen," zwischen dem Rechten und dem Richtigen ist natürlich kein Unterschied, weil zwischen der Natur und dem Reiche des Geistes noch nicht unterschieden ist." Böses giebt es eigentlich für den Chinesen gar nicht. „Die folgerichtige Entwickclung des chinesischen Gedankens muss die Freiheit des Willens und darum auch das Böse schlechterdings ausschliessen: das Böse kann nur erscheinen als etwas Vernünftiges und Gutes. Die Alles wirkende göttliche Urkraft wirkt auch das scheinbar Böse. So spricht sich das consequentere Denken aus. . . . Der Chinese betrachtet die Sünde gewissermasen als eine Verdauungsstörung der Natur; und die darauf folgende krampfhafte Reaction ist eben so sehr ein Zeichen der Gesundheit als der Krankheit." „Der menschliche Geist hat sich einfach still zu verhalten; das Welt-All ist gut und vernünftig, und der Mensch kanns nicht besser machen. Die Sittlichkeit hat (in der chinesischen Religion) noch keine Heimath, in der sie sich wohnlich einrichten könnte; sie geht noch betteln vor fremder Thür. . . . Wo das Sittliche ein bleibendes Leben hat und von Geschlecht zu Geschlecht forterbend weiter wächst und sich verzweigt, da muss gleiches auch gelten von der unsittlichen That. In der christlichen Lehre von dem Forterben des Bösen ist diese Unvertilgbarkeit des Geistigen, dieses fortwirkende Leben auf dem sittlichen Gebiete anerkannt; und wo der Geist überhaupt in seiner Wahrheit erkannt ist und eine wirkliche Geschichte hat, da hat auch das Böse eine Geschichte. Der Chinese hat keine Geschichte des Geistes, sondern nur eine Naturgeschichte. Der Mensch steht nicht zum Menschengeiste in einem innern nothwendigen Verhältniss, sondern nur zur Natur; er empfängt sein Wesen nicht von dem Geiste der Menschheit, von einem errungenen geschichtlichen Geiste, sondern von den „fünf Elementen;" er wird nicht von der Geschichte getragen und gesäugt, er liegt einzig an der Brust der Natur; er ist, was er ist, von Natur und nicht von Geisteswegen; er erbt von der Geschichte nichts; das sittliche Leben seiner Voreltern berührt ihn nicht im Mindesten. . . . Der einzelne Mensch mag durch Sünde verkommen, mag bis zum Thiere herabsinken durch eigene Schuld, das menschliche Geschlecht wird davon nicht berührt, und die folgenden Geschlechter kommen ebenso rein und ungeschwächt, ebenso tugendkräftig aus der Hand der „umrollenden" Natur wie das erste Menschengeschlecht. Das Verderben erbt nicht." Eine himmlische Gerechtigkeit offenbart sich, lohnend oder strafend, nur im Naturlaufe. „Wenn die Tugend herrscht, so kommt der Regen zu rechter Zeit; wenn gut

regiert wird, so ist das Wetter heiter u. s. w.; wenn die Sünde herrscht, so regnet es ohne Ende oder es tritt Dürre ein u. s. w. Witterung und Sittlichkeit stehen immer in gegenseitigem Verhältniss." Die Frage nach der Unsterblichkeit ist für den Chinesen mindestens in Dunkel gehüllt. „Aus der blossen Naturentwickelung entsprungen, kann auch der Mensch nicht ein anderes Wesen haben als die Natur. . . . So muss die Consequenz des chinesischen Gottesbewusstseins lauten; das chinesische System hat keine Unsterblichkeit. . . Kong-fu-tse schweigt, und weicht ängstlich jeder Frage und jeder Antwort aus. Auch die Wissenschaft schweigt. Nur geduldet, wie der Glaube an Geister, schleppt der Glaube an ein Leben nach dem Tode sich hin, und beide nähren und tragen sich gegenseitig, indem die Dämonen der Unsterblichkeitshoffnung eine Begründung und eine Form geben, und diese Hoffnung die Dämonenwelt mit den verwandten Ahnenseelen bereichert. . . . Nirgends ist von einer Unseligkeit, einer Verdammniss die Rede, so bitter auch die Klagen über die Ruchlosigkeit der Menschen sind. . . . Der Chinese ist mit seinem Herzen nur dieser Erde zugewandt; was darüber hinausliegt, das ist für ihn eigentlich nicht da; das Leben nach dem Tode wird in der Religions- und Sittenlehre selbst da nicht berücksichtigt, wo es sich ganz von selbst aufdrängt." Wie der Chinese in Nöthen mit seinem Gotte spricht, zeigt folgendes Gebet: „Erhabener Himmel, dessen Rath unerfasslich unserm Verstande, Vater der Menschen wirst du genannt, und lässest den Menschen, der keinen Fehl und kein Verbrechen begangen, in solchem Elend schmachten? Erhabener Himmel, furchtbar und zu scheuen! Streng mich prüfend find ich keinen Fehl an mir. Erhabener Himmel voll Zorn und Schrecken! Wenn ich meinen Wandel prüfe, weiss ich von jeder Schuld mich frei." — „Das alte China hat fast gar keine Wunder und übernatürliche Gotteswirkungen; Alles ist da handgreiflich „verständig; der vulgärste Rationalismus ist hier Grundcharakter der Weltanschauung; es hat keine Wunder, weil es höher steht als die rohen Völker, welche das Göttliche nur als ein Zufälliges, Einzelnes kennen, — und weil es niedriger steht als die westlichen Völker, bei denen das Göttliche noch etwas Höheres ist als das blosse Naturleben. Das höchste und sicherste Erkennungszeichen der himmlischen Bestimmung, oder wenn man will, des göttlichen Willens, ist daher die öffentliche Meinung, die allgemeine Stimme des Volkes, *vox populi, vox dei.*" (S. 59.) — Die Armseligkeit dieser ganzen Religion macht es erklärlich, wesshalb fremde und höhere Religionsideen, über die Wuttke ausführlich berichtet (S. 74 ff.), so leicht Eingang in China fanden. — „Viel jünger als das geschichtliche Auftreten der Chinesen, von China

aus Bildung, Religion, Sitte und Staat empfangend, aber das Empfangene mit vielen fremdartigen, besonders buddhistischen Elementen vermischend, sind die Japaner nur China's Schatten und ungeistige Copie; sie haben keine selbstständige weltgeschichtliche Bedeutung." (S. 217.) „Japan hat nicht eine Religion, sondern drei, also eigentlich gar keine; denn die Religion eines Volkes kann wie die eines Menschen nur eine sein, und wenn dasselbe mehrere in gleicher Weise in sich trägt, so erklärt es damit, dass es sich gleichgiltig dagegen verhalte. Damit ist aber sofort auch erklärt, dass Japan keine weltgeschichtliche Entwickelungsstufe bildet; denn es giebt kein Volk ohne ein einiges Bewusstsein; das Herz des geistigen Lebens aber ist das Gottesbewusstsein. Japan verhält sich zu den Völkern von geschichtlicher Bedeutung wie die mythologischen Thiergestalten zu den wirklichen Thieren; Japan's Geistesleben hat drei Köpfe und auch die Glieder sind von verschiedenen anderen Geschichtsgestalungen entlehnt." (S. 219.) „Als die alte, den Japanern eigenthümliche Religion gilt der Kami-Kultus, welcher hauptsächlich in der Verehrung von Geistern, besonders der Ahnen-Seelen, Kami, besteht. . . . Der, besonders seit der Ausrottung des Christenthums herrschend gewordene Buddhismus erscheint hier in einer sehr ausgearteten Form, sowohl an den Kami-Dienst sich anschmiegend, als auch mit chinesischen und noch mehr mit brahmanischen Lehren vermischt. — Die Lehre des Kongfutse hat besonders unter den höher Gebildeten ihre zahlreichen Anhänger." (S. 220.) „Im Bereich der drei herrschenden Religionen herrscht völlige Freiheit des Bekenntnisses, jeder kann sich nach Belieben einer derselben oder auch gar keiner anschliessen; das Christenthum aber ist jetzt bei Todesstrafe verboten." (S. 223.) Also ein ganz analoges Verhältniss wie in gewissen europäischen Ländern. — „In allen Orten, wo ehemals das Christenthum viele Anhänger hatte, müssen noch jetzt alle Einwohner an einem bestimmten Tage ein auf die Erde gelegtes metallenes Kruzifix mit Füssen treten; und an der Thür des Rathhauses in Sangasacki liegt beständig ein Kruzifix, auf welches alle Eingehenden treten müssen." (S. 229.) — Die „dritte Stufe der Geschichte des Heidenthums," die Indier, charakterisirt, im Unterschiede von der zweiten, W. so: „In China ist der Gegensatz das Erste, die Einheit in der concreten Einzelheit das Zweite; in Indien ist die Einheit das Erste, der Gegensatz erst das Zweite." (S. 231.) Hierbei „sind zwei Auffassungen der Einheit des Seins möglich, welche beide gleich berechtigt sind, von denen die eine die Kraft, die andere den Stoff als das erste und wahre Sein, als das Wesen aller Dinge auffasst. Arbeitet sich also in dem Bewusstsein der Indier die Idee der Einheit des Seins hervor, so muss die-

ses Bewusstsein nothwendig eine doppelte Gestaltung gewinnen; es ist der grosse Gegensatz der Brahma-Lehre und der Buddha-Lehre, der nicht zufällig entstanden ist, sondern in dem Wesen des weltgeschichtlichen Berufes der Indier liegt. Der Dualismus in der chinesischen Idee ist zu einer Zweiheit von monistischen Systemen geworden; er ist aus dem System in die Völker gekommen: die die Zweiheit in sich bergende objective Weltanschauung ist in zwei entgegengesetzte, sich gegenseitig fordernde Weltanschauungen auseinander gefallen, von denen jede die Einheit zu ihrem Wesen hat. Der Buddhismus ist weder eine Ausartung noch eine reformatorische Ausbildung oder eine höhere Stufe der Brahmalehre, sondern deren nothwendiger Gegensatz; beide fordern einander; und der Gegensatz ist nicht blos ein religiöser, sondern geht durch das ganze Geistesleben hindurch." (S. 232.) Die Indier haben die letzte und höchste Vollendung der objectiven Weltanschauung durchgeführt. „Es bedurfte der ganzen sittlichen Willenskraft des edlen indogermanischen Stammes, um die natürlichen Forderungen und Gefühle des Menschen gefangen zu nehmen unter den Gehorsam gegen einen Gedanken, der, als ein unwahrer, dem wahren Wesen des Geistes so feindselig widerstrebt, um auf das stolze Gebäude des objectiven Heidenthums in schwindelnder, stürmischer Höhe den Schlussstein aufzusetzen. Die Indier haben die schwerste Aufgabe der ganzen heidnischen Weltgeschichte gelöst, haben um eines Gedankens willen auf Alles Verzicht geleistet, was dem Menschen sonst lieb und werth ist, — und das ist eine hohe, sittliche (?) That; die Indier sind das tragische Volk des Heidenthums." (S. 233.) Das Brahmanenthum „legt den Nachdruck auf die Kraft; diese ist das Erste, der Grund alles Daseins, ist das innere Wesen aller Dinge. . . . Die ideelle Seite der Natur wird als das ausschliesslich wahre Sein hingestellt, das Materielle bei Seite geschoben. Die brahmanische Weltanschauung ist ein reiner und consequenter Idealismus." (S. 239.) „An die Stelle der polarischen Zweiheit China's von Stoff und Kraft tritt die indische Dreiheit des Lebens: 1) das Entstehen; 2) das Bestehen; 3) das Vergehen. . . . Diese Dreiheit zieht sich durch die ganze indische Gedankenwelt hindurch." Ihr entsprechen die Naturmächte (Hauptgottheiten) des Entstehens, Indra, — der Erhaltung, Varuna, — des Vergehens, Agni. Ueber die vielen anderen Götter vgl. §. 84. „Nur selten finden wir die indische Götterwelt in bestimmte Rangstufen gruppirt; aber diese Zusammenstellungen erscheinen als ganz willkürlich, und stimmen mit einander gar nicht überein; gewöhnlich werden drei, acht oder zwölf Götter als höhere bezeichnet." Diese Götter sind nach den Veda's „nicht Geist, sondern Natur; sie herrschen nicht etwa als persön-

liche Geister über die Natur, sondern sie sind die Natur selbst, die Natur besteht aus den Gottesmächten; wo der Mensch nur hinblickt, da tritt ihm das göttliche Sein entgegen, dessen hervorragende Spitzen in dem Frühmorgen des indischen Lebens zuerst allein beleuchtet werden." Auf einer spätern Entwickelungsstufe laufen jene drei Hauptgottheiten in eine zusammen. „Die einzelnen Götter, wie Indra, Agni u. s. w., sind nur Creaturen, und haben alles Sein und alle Macht von dem einen Urbrahma." (S. 254,) „Das Brahma ist nichts als die auf ihre Einheit zurückgeführte Natur. . . . Gott und Welt sind noch dem Wesen nach eins, es ist zwischen ihnen nur ein Unterschied der Form; Gott ist die zusammengefaltete Welt, und die Welt ist der auseinandergefaltete Gott. Dieser Gedanke muss klar und scharf gefasst werden; er ist wesentlich verschieden . . . . von der den Indiern so oft und völlig irrig zugeschriebenen Idee des Monotheismus. . . . Im Monotheismus ist die Welt etwas wesentlich Anderes als Gott, ist nicht blos der entfaltete Gott, sondern von Gott ihrem Wesen nach unterschieden. Gott ist da nicht blos das Wesen der Welt, ist auch nicht blos der Grund für die Welt, sondern ist etwas an sich und für sich; das indische Brahma ist dagegen nur Grund für die Welt, ist nichts an sich und nichts für sich, ist nicht seinetwegen da, sondern nur um der Welt willen. . . . Das ist das reine Gegentheil der monotheistischen Idee." (S. 263.) „Das Brahma ist nicht Persönlichkeit. . . . Nach dem Auftreten des Christenthums finden wir allerdings in den indischen Schriften . . . Gedanken, welche über die alte Lehre weit hinausgreifen, ohne aber den pantheistischen Charakter abzustreifen, und ohne die Idee des absoluten, persönlichen Geistes, Schöpfers Himmels und der Erde, wirklich zu erfassen." (S. 264.) Die spätere indische Trimurti (der Brahma, Vischnu, Civa), symbolisch dargestellt als ein Leib mit drei Köpfen, ist, sammt den anderen Veränderungen der ursprünglichen Götterlehre, im §. 90. weiter entwickelt. Diese allmähligen Veränderungen werden nach ihrem Hauptcharakter so angegeben: „Die Religion der Veden ist erhaben, die der Epen farbenglühend, die der letzten Zeit grauenvoll und verzerrt." (S. 279.) „Verächter der Religion, den sinnlichen Genuss für das Höchste haltend, und das religiöse Bewusstsein offen angreifend, sind in unserem Mittelalter schon sehr zahlreich durch ganz Indien. „Nur was man sehen kann, hat Wahrheit; mit dem Tode ist Alles aus; ein anderes Leben gibt es nicht; und Umarmung eines schönen Weibes ist besser als Kasteiung des Körpers," das ist die Weisheit der Gottlosen aller Zeiten und Völker." — Die Entstehung der Welt beruht eigentlich auf einer Täuschung Brahma's über sich selbst. „Die Welt ist ohne

Berechtigung, besteht nur mit Unrecht; das Brahma, das leere, unterschiedslose Sein ist das einzig Berechtigte; alles Andere ist an sich nichtig." (S. 285.) „Brahma allein existirt, das leere, einige Sein, und alles Andere scheint nur zu existiren; die ganze Welt ist ein Traumbild, aber nicht Brahma träumt es, sondern wir, die Unwissenden; und Weisheit ist es, zu erwachen." (S. 287.) „So schreitet die brahmanische Einheitslehre in dem folgerichtigen Gange der Entwickelung bis zur kühnen Verneinung der Welt. Das vernünftige Denken wollte über die Zweiheit und Vielheit sich zur Einheit des Seins emporarbeiten, und es errang auch in der That diese Einheit, aber um den Preis der ganzen Welt; das ist dem Indier nicht zu theuer erkauft; wenn er nur jene hat, so fragt er nichts nach Himmel und Erde, und wenn er darnach fragt, so findet er sie nicht mehr." (S. 288.) „Die Einheit ist die Errungenschaft der indischen Geistesarbeit, und bei dieser Errungenschaft endet sie auch; sie hat ihre weltgeschichtliche Aufgabe gelöst, und andere Völker nehmen die Arbeit des Gedankens da wieder auf, wo der indische Geist seinen Stab niederlegte." Der Unterschied der indischen Religion von der christlichen lässt sich kurz so aussprechen: „Hat im Christenthum Gott die Welt also geliebt, dass er ihr seinen eingebornen Sohn gab, so liebt das Brahma die nichtige so wenig, dass es seinen Geist aus ihr zurückzieht." (S. 381.) — Ueber den Buddhismus führen wir nur W.'s Endurtheil an, S. 597: „Bettelarm fühlt sich der Geist auf der Stufe des Buddhismus; ... hinter ihm ist die alte Welt versunken, und vor ihm zeigt sich nur das leere Nichts. Die alten Götter sind untergegangen, die alte Freude am Dasein verschwunden, aber die neue Welt des freien persönlichen Geistes harrt noch in unbewusstem Schlummer." [Str.]

2. K. A. E. Kluge (P. zu Bernstadt), Geschichte der chr. Kirche. Für jederm., ins. für die Jug. Th. II. Abth. 2. Vom Tode Carls d. Gr. bis gegen die Zeit der Reformat. Mit e. Titelk. Dresd. (Naum.). 1854. 209 S. 15 Ngr.

Eine weitere Fortsetzung der vom sel. Trautmann begonnenen populären Geschichte der christlichen Kirche. In dem von ihm angenommenen zweiten Theile der Kirchengeschichte, von 313 bis 1500 („die Kirche in wachsender Ausbreitung und Macht, aber in innerem Verfall") behandelt der Verf. hier, wiederum als ein Ganzes für sich, den 2ten und 3ten Zeitraum (814 bis 1303: „Zurücktreten der griechisch katholischen Kirche; Aufkommen eines germanisch christlichen Reichs; völlige Ausbildung des Pabstthums", und 1303 bis 1503 „die Zeit der grössten Verderbniss der Kirche und der Vorläufer der Reformation"), indem er recht jugendgemäss auch hier das biographische Element vorwalten und

nur um hervorragende Persönlichkeiten (im 2. Zeitraume: Ansgar, Cyrill und Methodius, Otto I., Miecislaw, Adalbert von Prag, Wladimir, Gregor VII., Peter von Amiens, Anselm, Otto von Bamberg, Bernhard, Petr. Waldus, Innocenz III., Friedrich II., Ludwig IX, und Bonifacius VIII.; im 3ten: Clemens V., Tauler, Wycliffe, Hus, Kempen, Wessel, Savonarola und Alexander VI.) die Geschichte des Wachsthums und der Störungen der Kirche sich anziehend und erwecklich gruppiren lässt. [G.]

3. F. J. Grulich's Denkwürdigkk. der altsächs. kurfürstl. Residenz Torgau aus der Zeit und zur Gesch. der Reform. nebst Anhängen und Lithographien. 2te verm. Aufl. von J. C. A. Bürger, Archidiac. zu Torg. Torg. (Wienbrack). 1855. 9 Lieferr. gr. 8., jede 5 Bog. u. 6 Ngr.

In den Grulichschen Denkwürdigkeiten, die vor 20 Jahren zuerst erschienen sind, ist ein zwiefacher Bestandtheil zu unterscheiden. Bis S. 101 dieser neuen Auflage nur reichen die dem Titel wirklich entsprechenden Denkwürdigkeiten von Torgau aus der Zeit der Reformation, und diese einfach historische urkundliche Darstellung der reformatorischen Zustände und Vorgänge in einer Stadt, welche nächst Wittenberg die Hauptstadt der deutschen Reformation war, hat für jeden Protestanten hohe Bedeutung. Allerdings wird dieselbe geschwächt durch die Gesinnung des sel. Verfassers, der „dem starren Lutherthum" nicht hold war; doch tritt diese Subjectivität hier bescheiden zurück. Von S. 118 ab aber folgen dann Anhänge, zuerst eine Chronik von Torgau vom J. 1000 an, dann S. 167 ff. Beiträge zur Geschichte der Torgauer Gelehrtenschule, dann S. 219 ff. Nachrichten von der Torgauer Buchdruckerei, S. 225 ff. Statistisches über die einzelnen Torgauer Kirchen, S. 278 ff., eine Geschichte der Torg. Elbbrücke, S. 324 ff. Exc. über die Gesundheit der Stadt u. s. w., worin von den reformatorischen Vorgängen nun gar nicht mehr die Rede ist, neueres und neuestes Minutiöse und total Abliegendes dagegen breit im Vordergrunde steht, was also nur für Torgauer noch Bedeutung haben kann; und dazu hat der neue Herausgeber zwischen diese breiten, das Ganze verschwemmenden und verschlämmenden Anhänge und die eigentliche Darstellung S. 102—107 einen Ueberblick über die nachreformatorische religiöse Geschichte Torgaus geschoben, der in fade Lobpreisung der Union ausgeht. Die jeder der 9 Lieferungen beigefügten Lithographien verdienen aber alle Anerkennung. [G.]

4. T. W. Röhrich (Pfarr. zu Strassb.), Mittheilungen aus der Gesch. der ev. Kirche des Elsasses. 3 Bde. Strassb. (Treuttel). 1855. XXIV u. 439, 531 u. 452 S. $6^1/_2$ Thlr.

Der Verf., von Jugend auf der Erforschung seiner vaterländischen, elsässischen Kirchen-, besonders Reformationsgeschichte, hingegeben, hatte bereits 1830—32 zu Strassburg eine Geschichte

der Reformation im Elsass und besonders in Strassburg herausgegeben. Gegenwärtige Mittheilungen enthalten nun vornehmlich Specielleres, was in jene allgemeine Darstellung nicht wohl hätte eingeflochten werden können. Sie ergänzen und vervollständigen so dasjenige, was vor einem Vierteljahrhundert die Reformationsgeschichte gegeben hatte, und ziehen zugleich nun auch das 17te und 18te Jahrhundert in Betracht. Sie sollen in grösseren und kleineren, helleren und dunkleren Zügen das Bild des evangelischen Lebens und Strebens der elsässischen Landeskirche in den vier letzten Jahrhunderten veranschaulichen helfen, und thun dies wie in ausgezeichneter Forscher- und Sammler-Gabe, so auch mit einem sichtlich und fühlbar an die Sache selbst hingegebenen Herzen, in einer Liebe zum Evangelium, die allerdings stets Extreme und Ueberschätzung menschlicher Confession zu meiden beflissen ist, doch auf dem göttlichen Worte ruhen will, und sich deutlich durch das Bekenntniss (S. XVII) charakterisirt: „Strassburg wechselte seine Confession in der Mitte des 16ten Jahrhunderts. Aber wir zweifeln nicht, dass unser liebes Strassburg im J. 1530, wo das Vierstädte-Bekenntniss abgelegt wurde, ebenso evangelisch, ja vielleicht evangelischer war, als im J. 1598, wo die lutherische Kirchenverordnung in Strassburg eingeführt ward." „Wer Christum für den wahren Sohn Gottes und den einigen Heiland aller Menschen bekennt und glaubt, der soll Theil und Gemein an meinem Tisch und Herberg haben, ich will auch Theil und Gemein mit ihm im Himmel haben", spricht der Verf. mit dem Strassburger ersten evangelischen Pfarrer Matthäus Zell. Ein beträchtlicher Theil dieser Mittheilungen bezieht sich auf das Verhältniss zur römisch katholischen Kirche, woraus der evangelischen Kirche des Elsass in den zwei letzten Jahrhunderten so schwere Drangsale erwachsen sind und eben jetzt von neuem erwachsen. Ueberhaupt aber enthält der erste Band Mittheilungen aus der Vorgeschichte der Reformation und elsässische Kirchenordnungen, der zweite begreift evangelische Zeitbilder oder gruppenweise Darstellung einzelner Theile und Zustände aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsass und „die Kirche der Väter unter dem Kreuze", der dritte endlich evangelische Lebensbilder oder Biographien (und zwar zuerst einige evangelische Ritterbilder, dann vornehmlich evangelische Predigerbilder) „und die Anfänge der neuen Zeit in der strassburger Kirche." Die von neuem für die evangelische Kirche des Elsass erwachte Sympathie wird auch diese reichen kirchenhistorischen Mittheilungen dankbar entgegennehmen lassen. [G.]

5. **Geschichte der ev. Kirche in Ungarn vom Anfange der Reformation bis 1850 mit Rücks. auf Siebenbürgen. Mit e. Einl. v. Merle d'Aubigné. Berl. (Wieg.) 1854. 658 S. $3^1/_3$ Thlr.**

Dem Vorredner sind 1846 in Deutschland mühsam gesammelte gedruckte und handschriftliche Documente, welche die religiöse Geschichte Ungarns betrafen, mitgetheilt worden zum Behuf der Abfassung einer Reformationsgeschichte Ungarns. Er lehnte damals selbst diese Abfassung ab, bevorwortet nun aber gern das seitdem auf jener Grundlage von einem ungenannten Anderen geschriebene Werk. Die evangelische Kirche Ungarns ermangelte noch einer vollständigen Geschichte, und namentlich war die der Zeiten von Maria Theresia bis auf uns nur in Fragmenten entworfen. Das vorliegende Werk nun enthält eine solche Geschichte von Gründung der christlichen Kirche in Ungarn an durch die reformatorische Entwicklung hindurch bis herab auf unsre Tage, und vorzüglich ist es die Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, welche in sehr klaren Zügen sich darin uns veranschaulicht. Das Werk deckt eine Seite in der Geschichte der Märtyrer auf, die bisher fast unbekannt, wenigstens allzu unbeachtet geblieben war, und zeigt eine leidende und unterdrückte Kirche, die der innigsten Sympathien bedarf, wie irgend eine andere. Gegen Darstellung dieser äusseren Vorgänge tritt dann allerdings die Geschichte der inneren Entwicklung, worüber freilich auch nur minder Erfreuliches und Erweckliches hätte berichtet werden können, mehr als recht ist zurück. [G.]

6. Hessische Kirchengeschichte seit d. Zeitalter der Reformation. Mit neuen Beitr. z. allg. Reformationsgesch. Von Fr. W. Hassenkamp. I. Bd. (Die beiden ersten Bde auch als: Hessische Kirchengesch. im Zeitalter der Reformation). Marburg (Elwert). 1852. 789 S. gr. 8.

In der Vorrede, S. X, heisst es: „War bisher die Reformationsgeschichte zumeist vom sächsischen Standpunkte aus und im Lichte desselben geschildert worden, so war es an der Zeit, dieses auch einmal vom hessischen Standpunkte aus zu versuchen. Namentlich aber war es nöthig, die Conflicte und die Differenzen, worin Sachsen und Hessen, die hervorragendsten Vorkämpfer der Reformation, trotz der Gemeinsamkeit ihres Kampfes gegen den Papismus, principiell auseinander gingen, genauer und im Zusammenhange darzulegen. Nur weil Sachsen die lutherische, Hessen aber die melanchthonische Richtung vertrat, nahmen beide Länder bei Gelegenheit der Vermittelungsversuche zwischen katholischer und evanglischer, lutherischer und reformirter Kirche eine so verschiedene Stellung ein.“ Der dem „sächsischen“ entgegengesetzte „hessische Standpunkt“ soll der der Wittenberger Concordie sein, „worin die hessische Kirche täglich mehr den vollständigsten Ausdruck des in ihr lebenden Geistes gefunden hatte.“ Deutlicher wird das so ausgesprochen: „Die hessische Kirche war eine lutherische Kirche mit melanchthonischer Versöhnlichkeit, und

es hatte in ihr neben der Augsb. Confess. nur die Wittenberger Vereinigungsformel ein unbestrittenes Ansehen. Strengere Lutheraner, wie der spätere Superintendent C. Tholde, entschiedenere Lutheraner, wie Adam Kraft, Melanchthonianer, wie der Altvater der Convente, Johann Pistorius (der aber „auch die *Tetrapolitana* sehr lobte"), calvinisirende Theologen, wie der Pfarrer Pincier in Wetter, lebten in Hessen, durch die Concordie von 1536 zusammengehalten, friedlich neben einander und übten alle, jeder von ihnen an seinem Orte, in der hessischen Kirche einen grossen Einfluss." (S. 715.) Dieses synkretistische Durcheinanderwogen der heterogensten religiösen Elemente sei überhaupt seit 1539 der Grundcharakter der evangelischen Kirche Deutschlands bis zur Abfassungszeit der Concordienformel gewesen und sei hervorgegangen aus dem Einflusse Bucer's und Calvin's auf Melanchthon. „Es brachte sich (heisst es) neben der lutherischen Richtung, ja zum Theil innerhalb der lutherischen Kirche selbst, täglich mehr eine bucerisch-melanchthonisch-calvinische in Deutschland zur Anerkennung, welche Melanchthon erst in einer neuen Ausgabe der Augsb. Conf. (1540) und seiner *loci* (1542), dann und in Gemeinschaft mit Bucer (1543) in der Cölnischen Reformation zu bekennen wagte." Hassenkamp theilt diesen Standpunkt mit seinem akademischen Collegen Heppe, dessen „Geschichte des deutschen Protestantismus" (die wir oben einer ausführlichen Besprechung unterzogen, weshalb wir hier nur das Wesentlichste hervorheben) im Ganzen und Grossen viele Aehnlichkeit mit vorliegendem Werke hat, obschon letzteres im Einzelnen sich vortheilhaft von jenem unterscheidet. Wie misslich es schon mit der historischen Berechtigung des marburger „Standpunktes" steht, beweist ein Blick auf die neuste hessische Kirchengeschichte. (Vgl. z. B.: „Das gute Recht der reformirten Kirche Niederhessens, vertheidigt gegen die dasselbe bedrohenden Gewaltschritte in Kurhessen." Allgem. Kirchen-Zeitung. 1855. Nr. 24. Der wohl unterrichtete Verf. will, zum Theil aus Heppe selbst, darthun, dass Kurhessen von jeher reformirt gewesen sei.) Wie lässt sich auch überhaupt jener Standpunkt der heutigen marburger Theologen, den Heppe sehr vorsichtig nur einen „melanchthonischen," Hassenkamp offener und wahrheitsgemässer, wenn gleich immer noch nicht mit dem rechten Namen, benennt, mit der Reformationsgeschichte in Einklang bringen? Selbst der wirkliche Standpunkt der Wittenberger Concordie kann kein bucerisch-melanchthonisch-calvinischer sein; von Calvin und seiner Prädestination war damals noch gar keine Rede, wohl aber von Luther und seiner Abendmahlslehre. Heisst es nicht, den ursprünglichen Sinn einer Urkunde fälschen, wenn man ihn in personificirender Redeweise blos mit den Namen zweier Hauptunterzeichner

des Vertrags (hier: Melanchthon und Bucer) angiebt, den dritten Hauptunterzeichner aber nicht nur stillschweigend ignorirt, sondern sogar statt seiner einen ganz anders denkenden Nichtunterzeichner (hier: Calvin statt Luther) als Contrahenten einschiebt? Wie über ein solches Verfahren in bürgerlichen Dingen das weltliche Recht den Stab bricht, so wird es auf kirchlichem Gebiete von der eisernen Consequenz der Geschichte schonungslos zertreten. Es ist schmerzlich mit anzusehen, wie Männer von Heppe's und Hassenkamp's Talent, bei gewissenhaftestem Sammlerfleisse und bei dankenswerthester Ausbeutung der archivalischen Schätze in Cassel, an der theologischen Tironenfrage nach den Unterzeichnern der Wittenberger Concordie Schiffbruch leidend, die rechten Früchte jahrelanger, liebevoller Anstrengungen in den Fluthen vorgefasster Lieblingsmeinungen einbüssen, ja diese Einbusse nicht einmal fühlen oder wenigstens fremder Schuld beimessen und sich über den Verlust der Edelsteine mit der Bergung der leeren, aber flimmernden Futterale befriedigen und trösten. Bucerisch-melanchthonisch-lutherisch ist der „Standpunkt" und Geist der Wittenberger Concordie; — weil dem geschichtlich nicht widersprochen werden kann, weil es selbst von den Marburgern, namentlich von Hassenkamp, mehrfach anerkannt werden muss und dennoch nicht beachtet werden darf und soll, darum schwebt ihre ganze reformationsgeschichtliche Anschauung in der Luft, einer schillernden Seifenblase vergleichbar, deren Schaumreste erst nach dem Zerplatzen wieder festen Grund und Boden suchen und — dann freilich zu spät — finden. Das Grollen gegen den s. g. Fanatismus der „Flacianer," der, Gott weiss was Alles, verbrochen und verschuldet haben soll, ist ein des Kirchenhistorikers durchaus unwürdiges Murren gegen die durch Philosopheme, Sophismen, theologische und confessionelle Liebhabereien u. dgl. nicht zu bestechenden Gesetze der Geschichte. Wer nicht Geschichte machen, ihr nicht ins Amt fallen, ins Handwerk pfuschen will, dem wird auf die Dauer kein Fanatismus gewachsen sein. Gegen den mehr als wunderlichen Versuch von heute und von heut vor dreihundert Jahren aber, Luther'n aus der Reformationsgeschichte wo nicht gänzlich zu verdrängen, so doch mit einer untergeordneten Stellung abzufinden und Melanchthon und Calvin in den obersten Rang einzusetzen, wird die Geschichte stets so, wie damals antworten: Melanchthon ist ein, Calvin kein, Luther der Reformator! Der Erfolg wird lehren, dass sie sich keine andere Ueberzeugung aufnöthigen, auflisten, aufphilosophiren lässt. Jene armen „Fanatiker" von Jena waren als Träger der geschichtlichen Wahrheit und Nothwendigkeit ihren Gegnern *a priori* überlegen; — wären sie noch zehnmal gebrechlicher gewesen, als sie in der That waren, sie hätten dennoch

den endlichen Sieg davon getragen, denn verloren ist jeder, der, wie Melanchthon's Schule, der Geschichte den Fehdehandschuh hinwirft! Hätte doch Hassenkamp, statt sich an die Jena'sche Armseligkeit zu stossen, seine eigene unwiderlegliche Maxime: „Wie rein auch ein Princip sei, die Mächte, welche es vertreten, sind nie ganz rein von Sünde" (S. 384), zur factischen Geltung gelangen lassen! Sie würde ihn zu ganz andern Resultaten geführt, namentlich vor Gleichstellung von Sache und Person behütet haben! Der Zeitraum nach 1546 kann nur als verfehlt dargestellt, als ungerecht beurtheilt angesehen werden; denn mehr als anderwärts werden hier die Sachen nach den Personen und umgekehrt gewürdigt. — — Das Einzelne anlangend giebt Hassenkamp so viele neue Aufschlüsse und Auffassungen (s. darüber das Vorwort), dass sein Werk, ganz abgesehen von dem edeln, ernsten, freimüthigen Charakter, der darüber ausgegossen ist, und von der anziehenden Darstellung, die trotz einer gewissen Breite und mancher Wiederholungen (leider auch zahlreicher, oft sinnentstellender Druckfehler, wie sie aber auch in Heppe's Buche vorkommen und fast eine *nota characteristica* der Verlagshandlung zu sein scheinen) den Leser doch nicht ermüden lässt, — auf die allgemeinste theologische Beachtung gerechten Anspruch hat. Vor allem sind die Charakterzeichnungen (personale und reale) von bedeutendem Werthe und schon dadurch so interessant als lebendig, dass der Verf. gemeiniglich von Zeitgenossen wenigstens die Farben reiben, nicht selten auch den Pinsel führen lässt. Wir erhalten damit eine Schilderung von Männern und Thatsachen, die uns nicht selten durch günstiges Urtheil aus Feindes, wie durch unerwartet ungünstiges aus Freundes Munde befremdet und überrascht. Der meiste Fleiss ist begreiflicher Weise auf das Gemälde des Landgrafen Philipp verwandt; denn durch ihn war ja „die Concordie, wie die ganze Reformation, dem Lande Hessen anfangs nur octroyirt worden" (S. 714), und den hessischen Kirchen prägte sich daher der Stempel der landesfürstlichen Denk- und Sinnesweise in Glaubenssachen in einem Masse auf, von dem wir auf unserm „sächsischen" Standpunkte kaum einen Begriff haben. Da ist es nun doppelt anziehend, die Religiosität des landgräflichen Reformators, nach ihren Motiven, Verknüpfungen, Wechselfällen, lebendig geschildert an der Seele vorübergeführt zu sehen, von der Zeit an, wo er sich noch Messe lesen liess und, wenn's zu lange dauerte, zum Pfaffen sprach: „Botz Merten, scheer eil dich fort mit dem Grempelwerk!" — oder wo er sich „bei Herausnahme der Gebeine der h. Elisabeth den jedenfalls frivolen Scherz erlaubte: Das walt Gott, das ist St. Elisabethen Heiligthum, mein Gebeins, ihre Knochen; komm her, Muhme Els, das ist meine Aeltermutter," (S. 123.) — oder wo

er wegen des Interims kleinmüthig an seinen Sohn Wilhelm schrieb: „Was liegt an Ceremonien? Eine Messe zu hören ist immer noch besser als Karten zu spielen und dem Bacchus oder der Venus zu opfern." (S. 663.) Kurz und gewiss treffend urtheilte Melanchthon über den Landgrafen Philipp, den er den „Macedonier" zu nennen pflegte: *„Statuo hominem non fallacem esse, etsi est ingenio callido."* Ein ander Mal: *„Est omnino πανοῦργος φύσις. Amavi eum propter quasdam virtutes. Sed est Alcibiadea natura, non Achillea. . . . Ac metuo ἀρχὴν τῆς μανίας, quae est gentilicia illi familiae."* Mit Recht ausführlicher und nicht ohne werthvolles Neues zu bieten behandelt Hassenkamp die beiden Punkte, welche den Landgrafen mehr als alle übrigen graviren: die „Dygamie," und seinen Antheil am Interim. Hinsichtlich jener bemerkt er: „Es schien mir ein Unrecht, der Geschichte manche Aufklärungen, welche ich zu geben im Stande bin, vorzuenthalten. Leider muss ich hierbei jedoch zugleich bemerken, dass mir der Abdruck aller hierher gehörigen in meinem Besitze befindlichen Urkunden und zwar trotz dessen, dass sie auf Landgraf Philipp kein ungünstigeres Licht werfen, als auf ihn durch das bisher schon Gedruckte geworfen wird, nicht verstattet wurde. Ich werde mich in vielen Stellen auf ein getreues Referat beschränken müssen." Hassenkamp's eigenes Urtheil über die landgräfliche Doppelehe erkennt man am besten an den beiden Erklärungen S. 460 und 506; „Es hält nichts die Menschen furchtbarer beim Worte fest, als die Sünde! Das Inconsequenteste ist sie zugleich das Consequenteste. . . . Der geheimnissvolle Faden, welchen die Sünde angesponnen hat, webt sich in der Regel tief in das Gewebe der Geschichte ein und kommt unversehen hier oder dort zum Schrecken des Geschichtsforschers wieder zum Vorschein. Die zahlreiche Nachkommenschaft Philipps mit Margaretha nahm ein wahrhaft tragisches Ende. Bruderzwist, blutige Gräuel und Wahnsinn wucherten unter den Füssen der Kinder der Nebengemahlin in schrecklicher Fülle auf. Aber weiter noch reichte die Hand des strafenden Gottes," u. s. w. Luther's Zustimmung zu jenem verhängnissvollen Schritte ist oft, zuerst schon von Philipp selbst, gemissdeutet worden. Sie findet ihre völlige Rechtfertigung in dem, was Luther mit den wenigen Worten zusammenfasste: „Ich weiss von Gottes Gnaden wohl zu unterscheiden, was in Gewissensnöthen vor Gott aus Gnaden nachgegeben mag werden, und was aus solcher Noth vor Gott in äusserlichem Wesen auf Erden nicht recht ist." Wer diese Worte versteht (aber wie wenige verstehen sie!), wirft auf Luther keinen Stein. — — Der andere, mit jenem erstern in Zusammenhange stehende Vorwurf gegen den Landgrafen hat, durch Casseler Quellen, bei Hassenkamp gleichfalls noch mehr Licht als bisher erhalten. Bu-

cer und der Landgraf standen in sehr verfänglicher Beziehung zu jenem von Gropper verfassten, Protestanten und Papisten unionirenden, Buche, auf dessen Umschlag selbst Melanchthon als richtigsten Titel und zugleich als bündigste Antwort an die Zusender geschrieben hatte: „Republik des Plato.“ Der Landgraf hatte, um wegen seiner Bigamie straflos auszugehen, dem Kaiser versprochen, die Protestanten mit den Papisten wieder zu vereinigen und versuchte es nun durch diess Buch, dessen unselige Entwikkelungsgeschichte sich in den verschiedenen Titeln, die es nach und nach erhielt, zusammenfasst: „Artikel Bucers,“ — „regensburger Interim,“ — „*Interim Augustanum*,“ — „*Interim Lipsiense.*“ Wegen dieses Buches ward des Landgrafen „von den Sachsen nur in den härtesten Ausdrücken gedacht. Luther pflegte ihn Jason, Melanchthon aber Paris [unvergleichlich richtig!] oder Alcibiades zu nennen, und der Bucer'schen Artikel gedachte man nur unter den Namen des neuen Talmuds oder der vielfarbigen Hyäne. Melanchthon an Veit Dietrich: „*Quibus jam curis excruciari me existimas, prospicientem animo technas, sycophantias, sophismata, quibus vel principes ipsi, vel eorum theologi nobis insidias struent? Et noster Paris favet his consiliis, non solum metu, sed quadam ingenii pravitate Alcibiadea.*“ — Ganz anders tritt nun die Gestalt des Churfürsten Johann von Sachsen vor, und der hessische Landgraf kann kaum in einen grellern Schatten gerathen, als wenn er neben jenen hehren, gottvertrauenden Herrscher gestellt wird. Der Contrast ist wahrhaft peinlich, wenn man erwägt, dass doch beide Bekenner und Vertheidiger unseres hochtheuern Glaubens waren. Welche Gesinnungsverschiedenheit unter beiden! „Während Johann auf rein religiösem Boden stand, Alles, was er dachte und that, vor Gottes Angesicht dachte und that und dabei seine Blicke sogar von der Welt oft ganz abzog, fasste Philipp ebenso sehr die politischen und rechtlichen als die religiösen Verhältnisse in das Auge. War jener als Mann des Glaubens gross, so war es dieser vorzüglich als gewandter Staatsmann.“ (Ein sehr zweideutiges Lob für einen *confessor*!) Philipp setzte seine Zuversicht und Stärke in politische Bündnisse und war bei der Wahl seiner Bundesgenossen nicht eben difficil. Er behandelte die Religionssache wie eine weltliche Angelegenheit. „Da er den Abendmahlsstreit für indifferent hielt, dem Kaiser gegenüber in seinem Rechte zu sein glaubte, so achtete er dafür, dass aus der Politik entnommene Argumente allein in dieser Sache den Ausschlag geben müssten.“ Dieser schwere Irrthum zog ihn zuletzt ins Verderben. Denn was S. 256 zunächst bei einer speciellen Veranlassung von ihm gesagt wird: „er war ein hoher Spieler; wie er grosse Summen von Gulden während des Reichstages den Würfeln preisgab, so berei-

tete er sich damals im Geheimen zu einem Spiel vor, worin Alles an Alles gesetzt werden sollte," — das gilt eben so gut von seiner ganzen frühern Handlungsweise. Wer aber sein trotziges *aut Caesar aut nihil!* gegen die Felsenwand göttlicher Ordnungen ausstösst, dem antwortet das rückprallende Echo mit einem kräftigen *nihil;* wie das u. A. auch Carl V. erfahren hat. Darum mögen wir nicht ganz einstimmen in die Behauptung, wenn auch der Hessenfürst durch sein Dringen auf Bündnisse und deren Abschliessung in den früheren Jahren etwas verbrochen, so sei diess jedenfalls im J. 1547 von ihm hinlänglich abgebüsst worden. Die grösste Schuld daran, dass er Bündnisse mit Auswärtigen gesucht, trage jedenfalls Kaiser Carl. (S. 221.) Wir sehen nicht, dass Philipp sein späteres Unglück als eine „Abbüssung" früherer Fehltritte betrachtet und mit Gottergebung getragen habe, auch nicht, wie die Ungerechtigkeit des selbstsüchtigen, weltlichgesinnten Kaisers ein Nöthigungsgrund war, fleischliche Schutzwehren für eine geistliche Sache zu suchen. Was halfen denn in den Zeiten der drohendsten Gefahr die staatsklugen Wetterableiter Philipps? Gar nichts! Das bezeugt auch Hassenkamp. „Aber die Evangelischen, den Kurfürsten und Luther an der Spitze, hatten gebetet, und es geschah, wie letzterer sagte, dass der Herr, wenn man ihm vertraue, Alles herrlich hinauszuführen vermöge. In derselben Zeit, wo der Reichstag zu Speier unter bedrohlichen Umständen eröffnet wurde, hatten sich die Türken zum Aufbruch gegen Ungarn und Deutschland gerüstet, um die evangelischen Christen gegen den antievangelischen Verein zwischen Pabst, Kaiser und Reich in Schutz zu nehmen. Wunderbare Führungen Gottes!" Und die von dem Landgrafen so eifrig betriebene Union mit den Schweizern würde sich nur als geistlicher Hemmschuh für die Evangelischen erwiesen haben. „Gerade seit ihrer Lostrennung von den Zwinglianern war der Muth der Lutherischen gewachsen. Die Gewissheit, dass sie eine in allen Stücken göttliche Sache verträten, dass sie nach Hintenansetzung aller schlechten Menschenhülfe einen unbesieglichen Schutzherrn im Himmel gewonnen hätten, stärkte und stählte sie. Selbst die Zwinglianisirenden, mit denen sie damals doch in noch grösserer Feindschaft als mit den Katholischen standen, mussten ihre Bekennertreue bewundern." (S. 253.) — — Den Kaiser Carl V. zeichnet Hassenkamp, mindestens von seiner religiösen Seite, bei der Erzählung der Uebergabe und Vorlesung der Augsb. Conf. ebenso tief als wahr. Er sagt: „Carl's Gemüth allein wurde von dieser Handlung, einer der grössten, welche in der Geschichte an den Tag getreten sind, wenig berührt. Während die Herzen der bekennenden Evangelischen vor Freude bebten, während die katholischen Stände mit Spannung und theilweise mit Ehrfurcht horch-

ten, überliess Carl sich dem Schlafe. Es ist dieses ein wichtiger Zug aus seinem Leben, ein Zug, der sowohl ihn selbst, als sein ganzes Handeln symbolisirt. Aber schlimm, wenn ein Kaiser, der die Fäden der Geschichte in seiner Hand zusammenfassen sollte, einen so bedeutsamen Moment, einen Moment, worauf Jahrhunderte hindrängten, und worin ein Jahrtausend zum Abschluss kam, verschlafen kann!" Hieraus erkennen wir zugleich Hassenkamp's Urtheil über die Augsb. Conf. Er erblickt in ihr eine Schrift, in welcher „die Resultate einer anderthalbtausendjährigen Geschichtsentwickelung in klaren und bestimmten Ausdrücken ausgesprochen wurden. Sie ist das grösste Meisterstück des *praeceptor Germaniae*, und zwar vorzüglich darum, weil sie, wie sie ursprünglich auch hiess, eine Apologie ist. Die Protestanten, weit entfernt *protestantes contra omne fas divinum et humanum* zu sein, dazu kann sie nur die katholische Kirche und ein urtheilsloser, heidnisch-pelagianisirender Rongianismus mit seinen Köthener Gevattersleuten machen wollen, — hatten sich auferbaut auf dem Grunde prophetischer und apostolischer Schrift, wussten sich im Einklange mit der alten, reinen, heiligen Kirche der ersten Jahrhunderte." Nur die in der Augsb. Conf. niedergelegte Lehre gilt unserm Verf. für die reine, evangelische, auf welche auch allein eine wahrhafte Kirchenvereinigung gegründet werden könne, weshalb er es z. B. für „ein wesentliches Förderungsmittel der Union" ansieht, „dass Schwaben nicht die reformirte Lehre angenommen, und nachträglich die (wittenberger) Concordie bloss äusserlich anerkannt hatte, sondern sofort in die Tiefen des Lutherthums, als der eigentlich deutschen Reformation, eingetaucht, und so der wirkliche Inhalt der Einigungsformel zu allgemeinerer Anerkennung gebracht wurde." Rühmend wird bei dieser Gelegenheit auch der Schmalk. Artt. gedacht, „die der Augustana als ebenbürtiges Meisterstück an die Seite gestellt zu werden verdienen." Ob sich nun mit solchen Lobsprüchen auf die beiden Bekenntnisse der harte Tadel gegen deren treues Festhalten reimt, darf billig bezweifelt werden. Ich kann das herbe Urtheil „über den gleichmässigen Schnitt der Lehruniform" nur für einen Widerspruch mit obigen Aeusserungen halten, und finde nur ein unverdautes und unverdauliches Widerkäuen beliebter Tagesmeinungen in dem senf- und salzlosen Gerede von der „engherzigen Richtung in der lutherischen Kirche" (schon 1536!!), „welche die lutherische Kirche später ihrem Verderben entgegengeführt hat. Schon fehlte es damals (fährt Hassenkamp, handgreiflich im reformirten Parteiinteresse, das ihn sogar die Abfassungszeit der Wittenberger Concordie und der so hoch gestellten Schmalkalder Artt. übersehen liess, fort) nicht an Leuten, welche sich darin gefielen, blind auf Luther's Autorität zu schwören und

jede Abweichung von dessen System, selbst dann, wenn sie Untergeordnetes betraf, ja die Verwerfung von Sätzen, die von Luther selbst mehr als begründende Lehnsätze, denn als Dogmen dahin gestellt waren, als Häresien zu brandmarken, und die so nicht blos einer starren Orthodoxie, sondern auch jener Richtung in der evangelischen Kirche vorarbeiteten, welche eine dem bekämpften katholischen Pelagianismus verwandte und aus denselben Principien hergeflossene Vergötterung des natürlichen Menschen und seiner Kräfte, den Pelagianismus des Wissens und Fürwahrhaltens (von dem wir nur dadurch geheilt und gerettet wurden, dass von seinem natürlichen Sohn, dem Rationalismus, die vollen Consequenzen gezogen wurden) hervorbrachte." Es ist diess eben der schwache Punkt jener ganzen Anschauungsweise, die den Unterschied von Christenthum und Philosophie, Glaube und Vernunft nicht zu fassen vermag, die nicht Selbstverleugnung genug besitzt, die menschliche Weisheit der göttlichen unterzuordnen, und nicht Keckheit genug, jene über diese zu stellen, sondern ein principloses Mäkeln und Concordiren zwischen beiden für den Höhepunkt erleuchtete Religiosität ansieht. Ihr kommt es vor Allem darauf an, eine Auctorität zu besitzen oder zu gewinnen, durch welche die ausschliessliche Geltung der heil. Schrift und der in ihr begründeten Lehre gebrochen und neutralisirt wird, und in der heissen Sehnsucht nach einem solchen Prätendenten der biblischen Canonicität kann sie sogar der Tradition freundlich zulächeln. So wird z. B. S. 454 gesagt: „Wenn Carlowitz verlangte, dass, da die von den Protestanten als Norm des christlichen Glaubens und Lebens hingestellte h. Schrift in vielen Stellen keine ganz klare Entscheidung darbiete, die Praxis und Lehre der apostolischen Kirche bei Beurtheilung der kirchlichen Streitigkeiten neben der Schrift als Massstab gebraucht werden müsse, so war dieses ein kühner und in gewissem Sinne glücklicher Griff, ein Griff, den der grösste Theologe des nächsten Jahrhunderts, Calixt, ebenfalls that." Bewahre uns Gott wenigstens in der Religion vor den „kühnen Griffen;" wir haben des „Glücks," das sie bringen, schon überreichlich in der neuesten Politik zu geniessen gehabt! Und namentlich den eines Carlowitz und Calixt! Hätten nicht die Klüglinge des angehenden Mittelalters menschliche Traditionen als „Praxis und Lehre der apostolischen Kirche" dem göttlichen Worte zur Seite gestellt, so würde am Ausgange des Mittelalters der nämliche „kühne Greifer" Carlowitz, pabstkluger Rath des Herzogs Georg von Sachsen, nicht in die peinliche Lage gekommen sein, „bei Gelegenheit der Nürnberger Verhandlungen es den Prälaten sogar ins Angesicht sagen zu müssen, dass er sie für reine Heiden halte, welche sich zwar der Kirche rühmten, aber dabei nur darauf aus wären, die wahre

und gesetzmässige Kirche zu verwerfen, und dass die Laien durch die Taufe nicht dieser verdorbenen, sondern der ersten und apostolischen Kirche einverleibt seien und darum auf diese ein Recht hätten." (S. 453.) Und ob der „Rationalismus" ein natürlicher Sohn des von Hassenkamp entdeckten „Wissens- und Fürwahrhaltens-Pelagianismus" und der „Orthodoxie," oder nicht vielmehr der legitime Sprössling des Herrn Kühngriff-Calixti und der Frau Pietisterei ist, wird leicht beurtheilen können, wer von einem „lutherischen Pelagianismus" bisher noch nichts gehört hat, dafür aber weiss, dass der rationalistische „Aufklärig" seinen härtesten Kampf mit der „orthodoxen" Bekenntnisstreue der Geistlichen und „Laien" zu bestehen hatte, und am leichtesten da Eingang fand, wo calixtinisch-pietistische Theologie ihr geisterschlaffendes Wesen getrieben hatte. Doch das nur beiläufig; wir halten unserm Verf., seines unklaren Standpunktes wegen, dergleichen Wunderlichkeiten zu gute und benutzen dabei dankbar das Treffliche, was er sonst bietet. Hierher rechnen wir noch eine reiche Anzahl Notizen zur genauern Kenntniss damaliger Personen und Zustände; wir wollen unsern Lesern einen kleinen Vorgeschmack geben, um damit zu eigener Lectüre des H.'schen Werks einzuladen. Zuvörderst die pikantesten Bemerkungen der hervorragendsten Zeitgenossen über den *„praeceptor Germaniae,"* zugleich mit dessen Selbstkritik. Seine Stellung auf dem Reichstage nach Uebergabe der Augsb. Conf. schildert Hieronymus Baumgärtner, zugleich mit Rücksicht auf andere damalige evangelische Notabilitäten: „Philippus ist kindischer denn ein Kind worden. Brentius ist nicht allein ungeschickt, sondern auch grob und rauh. Der Churfürst hat in diesem Handel niemand verständiges, denn den einigen Doctor Brucken." Damals rief selbst der Landgraf: „Greift dem vernünftigen, weltweisen, verzagten, ich darf nicht wohl mehr sagen, Philipps in die Würfel!" Und über seine Haltung auf dem Regensburger Reichstage, 1541, schreibt Melanchthon selbst: *„De conventu piget scribere. Nam et has conciliationes fallaces, plenas turpitudinis et periculi institui nollem, et levitatem Alcibiadis nostri, quem ego tantopere dilexi, execror. Is nunc ἀμφοτερίζων hic καὶ παρὰ Λακεδαιμονίοις καὶ τῷ βασιλεῖ καλῶς φέρεται καὶ θεραπεύεται, gubernat haec concilia conciliationum."* — *„Dicendae sunt sententiae de hyaena, hoc est περὶ τοῦ βιβλίου τῶν ψευδῶν διαλλαγῶν. An hyaenam illam recepturi sint nostri? Nihil possum affirmare de voluntate autorum, sed cum liber aperte sententias Ecclesiarum nostrarum corrumpat et depravet, et arte veteres errores confirmet, ac retrahere nostros in Aegyptum conetur: quid aliud suspicere possum, quam a Groppero hanc hyaenam ad decipiendos nostros excogitatam esse? Et habuit illius consilii socios, qui*

persuaderent τῷ τῶν Χάττων στρατηγῷ. *Hinc illae actiones hic institutae sunt, insidiarum plenae. Ego stolidus adhibitus sum, quem sciebant non libenter adversari* τῷ τῶν Χάττων στρατηγῷ. — *Non tantum veteribus exemplis, sed etiam meis colaphis didici fugiendas esse* τῶν δυναστῶν ὁμιλίας. *Et fugere soleo. Nec tamen prorsus effugere possum. Cras ajunt hic affuturum esse* τὸν Μακεδόνα, *cujus exspectatione retentus sum, quo minus hodie ingressus sim iter, ad vos expatiaturus.*" Hassenkamp findet Melanchthons Nachgiebigkeit zu Regensburg gerechtfertigt; es sei allerdings Aussicht auf völlige Ausgleichung des kirchlichen Zwiespaltes vorhanden gewesen. „Die katholischen Collocutoren standen mehr oder minder unter Contarini's Einfluss, am wenigsten freilich Eck, auf welchen Contarini nur für kurze Zeit von seinem Geiste der Mässigung und Milde Etwas überzutragen vermochte." Darum sei Melanchthon nur zu loben, dass er auch seinerseits jenen berühmten Tausendkünstler, den grossen Geist der Mässigung und Milde, losgelassen habe, und „nur das etwa könnte man ihm vorwerfen, dass er hier oder dort durch geschminkte Formeln die Gegner zu überlisten suchte." (S. 553.) Was kann aber einen evangelisch-protestantischen Christen, zumal einen Deutschen, einen hochgestellten Kirchenlehrer, einen Reformator noch tiefer herabwürdigen als ein solcher „Vorwurf?" Was ihm noch Schmählicheres nachgesagt werden, als die Absicht, durch heuchlerische, zweizüngige Redensarten zu betrügen? Die heutigen marburger Zähne müssen noch besser sein als die damaligen genfer waren; denn selbst diese konnten dergleichen harte Nüsse nicht aufbeissen, — und das will wahrhaftig viel sagen! „Calvin, welcher in diesen Tagen Regensburg verliess, urtheilte bei seinem Abschiede: „„Philipp und Bucerus verfertigen zweideutige und geschminkte Formeln über die Transsubstantiation, die Gegner durch lauter Dunst zu befriedigen suchend. Diese Art gefällt mir nicht, wenn sie auch einen Grund haben so zu handeln. Sie hoffen nämlich, dass wenn nur der wahren Lehre eine Thür geöffnet wäre, so würde dieses Alles von selbst beleuchtet werden. Also ziehen sie vor, über die Schwierigkeiten wegzuhüpfen, und fürchten nicht diese zweideutigen Redensarten, obgleich es doch sonst nichts Schädlicheres geben kann."" Er meinte, dass die Einigung nur dann erzielt werden könnte, wenn die Protestanten sich mit einem halben Christus zufrieden geben wollten." (S. 558.) So urtheilte Calvin über Melanchthons damalige Handlungsweise, und — er hat über seine eigene spätere damit zugleich den Stab gebrochen. Wie „Philipp" die Papisten, gerade so suchte er die Evangelischen in der Abendmahlsfrage „durch lauter Dunst zu befriedigen," wie ihm diess u. A. auch Hassenkamp sonnenklar nachweist. „Calvin in Genf

konnte sich nur behaupten, wenn er den Zwinglianismus durch neue Concessionen zufrieden stellte. Er erkannte den Zwinglianismus an, um von diesem selbst wieder anerkannt zu werden. Von der Concordie fiel Calvin jetzt insofern ab, als er das melanchthonische *cum*, worin für das lutherische *in* und *sub* hinlänglicher Raum war, in einer die lutherische Ansicht ausschliessenden Weise deutete. Was half es, dass er die Ausdrücke *exhibere*, darreichende Zeichen, beibehielt, wenn er ausdrücklich zugab, dass Brod und Wein keine eigentliche Gnadenmittel seien (*Art. X.: materia panis et vini Christum nequaquam nobis offert, nec spiritualium ejus donorum nos compotes facit, sed fides nos Christi participes facit*)? Oder was hiess es, die Anwesenheit des Leibes und Blutes des gekreuzigten Christus bekennen, wenn er hinzufügte, dass jede Annahme einer „lokalen" Gegenwart eine leere Einbildung sei?" (S. 712.) Calvin war ein nackter Zwinglianer wie alle Theologen in der Schweiz; sein h. Abendmahl besteht aus Brod und Wein und nichts weiter. „Nichts Schädlicheres kann es geben, als die zweideutigen Redensarten," womit er diese Thatsache umhüllt hat; wer die „geschminkten Formeln" treuherzig annimmt, der ist sehr betrogen. Eine „Einigung" mit Calvin könnte nur dann erzielt werden, wenn die Evangelisch-lutherischen sich mit einem halben Abendmahle (ohne des Herrn Leib und Blut) und mit einem halben Christus (einem idealen Menschensohne, der kein Gottessohn ist) zufrieden geben wollten. Was die trügerische Genfer Rhetorik im h. Nachtmahle zu statuiren behauptet, ist weit weniger, als was eine lutherische Tischgenossenschaft bei jedem Mittagsessen erlangt. Denn hat sie ihr gläubiges: Komm, Herr Jesu Christ, sei unser Gast u. s. w. gebetet, so ist der Eingeladene, laut seiner Verheissung, Matth. 18, 20, persönlich, leibhaftig, unmittelbar in ihrer Mitte, und wollten sie Calvin's Redeweise nachahmen, so dürften sie mit viel grösserm Rechte, als er von dem Nachtmahlsbrode und Kelche, behaupten: Christus ist mit seinem Leibe und Blute wahrhaftig und wesentlich bei unserm Brode, Fleische, Gemüse und Getränke gegenwärtig, so gewiss, wahrhaftig und wesentlich wir selbst mit Leib und Blut dabei gegenwärtig sind. Könnte die genfer Weisheit auch nur diese unterstrichene Parallele für ihre Gegenwart Christi im h. Abendmahle gewinnen und mit That, Wahrheit und Recht gebrauchen, wie würde sie erst den Mund voll nehmen gegen die „Verleumder" ihrer Dogmen, — und doch wie unendlich weniger gilt den Lutherischen diese Gegenwart ihres Herrn und Erlösers, als die, welche er im Sakramente des Altars zugesichert hat! Für den armseligen Calvinismus kann der Heiland jedoch nicht einmal als Wirth, geschweige als „Köste" in seinem Sakramente zugegen

sein und wenn er es auch mit den theuersten Eiden gelobt hätte. Denn er ist nichts mehr als wir: ein Sohn und Unterthan des Raums, von dem er in translunarischen Höhen festgehalten wird, während wir in sublunarischen Tiefen verweilen müssen. So wenig wie wir bei ihm, so wenig kann er bei uns sein; der allmächtige König Raum trennt uns gegenseitig durch eine endlose Kluft, und wir sammt Christo müssen dem strengen Gebieter noch Dank wissen, dass er dem über dem Sirius erhöhten Menschensohne wenigstens in Gnaden erlaubt, einen Boten, den h. Geist, zu uns zu senden; — sonst würde der Herr nicht einmal wissen, ob seine Gemeine auf Erden —, und diese nicht, ob ihr Herr im „Himmel" überhaupt nur noch existire. Und mit dieser jämmerlichen Anschauungsweise, die für göttliche Dinge durchaus keinen andern Massstab kennt als den Quadrat- und Kubikfuss, wollten theologische Spitzköpfe des 16. Jahrh. das Evangelium amalgamiren! Das war damals noch viel zu frühe, die Glaubenskraft in Fürsten, Volk und Gelehrten noch viel zu frisch und mächtig; erst in unserer „bessern" Zeit konnten solche Versuche mit Aussicht auf Gelingen unternommen werden. Damals hatte namentlich Churfürst Johann Friedrich von Sachsen seine Ansicht über diese, wie über alle Vermittelungsversuche, schon frühe in kurzen, kräftigen Worten niedergelegt: „Dieweil wir leben, so sollen durch Verleihung des Allmächtigen diese Worte: Vergleichung in der Religion, bei uns unserer Person halben nicht mehr Statt finden, sondern wollen es dahin stellen, und dabei bleiben lassen: wer sich vergleichen will, der vergleiche sich mit Gott und seinem Wort, und nehme dasselbige und diese Lehre an, wie wir andern dieses Theils auch gethan haben. Wer mit Flickwerk will umgehen, der fahre hin." (S. 565.) Dabei beruhigte sich auch in jener Zeit die grösste Zahl der Evangelischen; selbst Melanchthon, bei aller Vorliebe für Calvin, hielt es nicht für gerathen, Luther's Lehre direct unterdrücken zu helfen. Nur Wenige schlugen das ernste Wort des grossmüthigen Johann Friedrichs in den Wind, öffneten, soviel an ihnen war, dem Calvinismus Thor und Thür und brachten dadurch, besonders nachdem der *praeceptor Germaniae* die Augen geschlossen, namenloses Unheil über die Kirche der deutschen Reformation. Davon weiss auch Hassenkamp ein Liedlein zu singen: „Die Verwirrung und Zerrüttung in der evangelischen Kirche sollte, wie wenig dieses auch möglich schien, nach Melanchthon's Tode statt abzunehmen, sich sogar noch steigern. Das Hauptunglück bestand darin, dass auch die 6 Frankfurter Stände, welche bis dahin einig zusammengehalten hatten, jetzt anfingen auseinander zu gehen und sich einander feindlich gegenüber zu stellen. Zunächst gaben hierzu die Wittenberger und Leipziger Theologen Veranlassung. Anstatt wie Melanchthon

die calvinische und lutherische Abendmahlslehre neben einander zu dulden und als gleichberechtigt zu betrachten; strebten sie nach dessen Tode, mit seinem Standpunkte der Mitte unzufrieden, dahin, den Calvinismus zu alleiniger Geltung zu bringen und säeten so nach allen Seiten Misstrauen aus." (S. 737.) Also wohl zu merken! nicht, wie im reformirten Parteiinteresse vorgegeben wird, um die Existenz und Berechtigung des Calvinismus in den deutschen Ländern, sondern um Sein oder Nichtsein der lutherischen Lehre, der deutschen Reformation, hat es sich in den Kämpfen vor der Abfassung der Concordienformel gehandelt. Wer will es also den Lutheranern verdenken, dass sie „*mascule*" und so lange fochten, bis die vernichtet waren, von denen sie selbst eben nichts anderes als Vernichtung zu erwarten hatten? Zu spät erkannte die philippistische Partei, wie unklug es gewesen war, die Sache auf's äusserste und damit die Gegner zum Verzweiflungskampfe zu treiben. „Die Melanchthonianer waren jetzt gern bereit, den Frankfurter Recess, welcher den Jenensern so anstössig gewesen war, fallen zu lassen, wofern die herzoglichen Sachsen ihrerseits abliessen, auf Verdammung des als Calvinismus verschrienen Melanchthonianismus zu bestehen. In der Augustana allein, auf der ältesten Grundlage des deutschen Protestantismus, wollten die deutschen Protestanten sich diessmal wieder zusammenzufinden suchen." (S. 742.) Ja wohl: „suchen;" denn es zeigte sich gar bald, dass die „Melanchthonianer" keine „deutschen Protestanten" waren und von „der ältesten Grundlage des deutschen Protestantismus" nichts wissen wollten. Als man sie beim Wort hielt, ihnen dieselbe deutsche Confession, die 1530 auf dringendes und wiederholtes Verlangen der evangel. Reichsstände, selbst gegen den ausdrücklichen Wunsch des Kaisers, zu Augsburg vorgelesen worden war, zur Mitunterzeichnung vorlegte, so war auf einmal „die älteste Grundlage des deutschen Protestantismus" ein „papistisches" Machwerk geworden, das man ohne calvinistische Clauseln doch unmöglich unterschreiben könne. Dagegen erklärte man seine volle Zustimmung zur Variate von 1540, dem synergistisch-calvinisirenden Zerrbilde der Augsb. Conf., und mühte sich ab, diese Carricatur für das „älteste" protestantische Glaubensbekenntniss der evangelischen Deutschen auszugeben, — ein „kühner Griff," der bekanntlich missglückte und den Untergang des „Melanchthonianismus" durch die Concordienformel nach sich zog. Wie Hassenkamp jener philippistischen Lüge von dem päbstlichen Sauerteige in der Augsb. Conf. durch die Behauptung: „Bekanntlich lässt die römische Confutatio den 10. Artikel ungerügt passiren" (S. 744), Vorschub leisten kann, ist unbegreiflich; ein Blick auf die Confutatio reicht hin, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass

die Papisten in der Confession gerade das vermissten, was die Calvinisten darin entdeckt haben wollten, den Gedanken: „*in consecratione Eucharistiae substantiam panis in corpus Christi mutari.*“ Schliesslich noch eine Bemerkung über die damalige hessische Geistlichkeit. „Selbstständig und schöpferisch auf theologischem Gebiete aufzutreten, war in der ganzen Reformationszeit niemals die Sache der hessischen Pfarrer. . . . Die hessischen Geistlichen, welche sich in theologischen Dingen nicht für weiser hielten als ihren Landesherrn, erklärten, dass sie dem, was der Landgraf mit andern hochgelehrten und geistreichen Männern und die churfürstlichen hochgelehrten Räthe einträchtiglich beschliessen würden, sich wollten unterworfen haben.“ Mit solchen Geistlichen lässt sich doch etwas anfangen. [Str.]

7. Zur Geschichte des Protestantismus in Frankreich.

a. Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX. Von Dr. W. G. Soldan. I. u. II. Bd. Leipz. Brockhaus. 1855.

b. Geschichte der Protestanten Frankreichs, seit dem Anfang der Reformation von G. de Felice. Aus dem Franz. übertr. von Dr. K. Th. Pabst, Director des Gymn. in Arnstadt. Leipz. Fleischer. 1855.

c. Sieben Bücher franz. Geschichte. Nach gedruckten und handschriftl., theilweise unbenutzten Quellen. Von F. W. Ebeling. I. Band. Gesch. der relig.-polit. Unruhen in Frankr. in Zeiten Franz I. bis zum Tode Franz II. Tüb. Fues. 1855. [1])

Ausser dem durch vieljährige Beschäftigungen mit der Geschichte des französischen Protestantismus gesteigerten Interesse erregen die vorliegenden Bearbeitungen derselben in uns noch die Theilnahme, welche uns das Bewusstsein giebt, dass sie in

1) Obgleich Nichttheolog, konnte ich bei Beurtheilung von Geschichten, welche, wie die vorstehenden, von der Theologie so sehr durchzogen sind, dass sie ohne sie ein Gewebe ohne Zettel und Einschlag, eigentlich aber nur ein verworrener Knäuel sein würden, dieselbe nicht umgehen. Mit jenem mir selbst ausgestellten Negativatteste, welchem ich noch das hinzufüge, nicht Lutheraner, am wenigsten aber unirter Lutheraner zu sein, glaube ich dem Zeugnisse der Leser einer streng lutherischen Zeitschrift zuvorkommen zu müssen. Ich erlaube mir nur noch, dieselben auf meine, so Gott will, bald erscheinende Geschichte des französischen Calvinismus zu verweisen, in welcher der in den folgenden Bemerkungen erwähnte politische Calvinismus besondere Berücksichtigung und Ausdehnung erhalten hat.

Deutschland zur Zeit noch sehr vernachlässigt und verkannt ist. Was ihre Vernachlässigung betrifft, so bedarf es dafür nur der Erwähnung, dass, während es mehrere Geschichten des französischen Protestantismus in englischer Sprache giebt, wir in der unsrigen wohl sehr werthvolle Monographien, nicht aber eine einzige wirkliche Geschichte desselben besitzen, und dass von allen uns bekannten Kirchenhistorikern nur Guericke (KG. 7. Aufl. Bd. III, S. 607) Anton Court anführt, ohne welchen es keine protestantische, wenigstens keine reformirte Kirche in Frankreich geben würde [1]). Die Verkennung des französischen Calvinismus — wie wir ihn zur Unterscheidung von dem französischen Lutheranismus specieller und richtiger bezeichnen zu müssen glauben — scheint aber der Ausführung zu bedürfen. Wir sehen ihre Ursachen, von unserm bloss historischen Standpunkte, ausser in jener Vernachlässigung, in dem polemischen und apologetischen Interesse und in dem irenischen Interesse der Union. Da jene beiden Ursachen, in einer Unzahl von Streit- und Vertheidigungsschriften zu Tage liegend, keiner Erklärung bedürfen, so beschränken wir uns auf diese. Wir wenden uns an ächte und stimmberechtigte Lutheraner und Calvinisten mit der Frage, ob nicht das irenische Unionsinteresse (ganz abgesehen von seiner, theils von ihm gesuchten, theils ihm nur gewordenen Unterstützung durch den Arm des Fleisches) dazu beigetragen hat, Eigenthümlichkeiten zu verwischen, welche nach unserer, wenn auch vielfältigem Widerspruche ausgesetzten Ueberzeugung nicht einzig und allein aus menschlicher Sündhaftigkeit und Schwachheit, sondern auch aus der göttlichen Evolutionskraft des Christenthums hervorgegangen und durch geographische, staatliche und historische Verhältnisse gefördert worden sind, und ob dieses Verwischen nicht bekenntnisstreue Glieder beider Confessionen gegen einander misstrauisch gemacht und ihnen den polemischen Stachel bis zu gegenseitiger Verkennung geschärft hat?

Eine Verkennung des französischen Calvinismus finden wir zunächst in der Abweisung einer lutherisch-, und in der vorzeitigen Annahme einer calvinisch-französischen Reformation, während doch nach allen Quellenschriften es einzig und al-

1) Der Propst *Seven Glafon Arrhén* in *Allerum* bei *Helsingburg* in Schweden ist jetzt mit der Bearbeitung dieser Geschichte in seiner Sprache beschäftigt und hat, um sich die erforderlichen Quellen zu verschaffen, eine Reise unternommen, auf der ich seine persönliche Bekanntschaft gemacht habe. Seinem Plane nach, wird die Geschichte, wie die „des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche von Max Goebel“ sich an den biographischen Faden reihen.

kein Luthers gewaltiges Wort war, welches den in Frankreich allerdings längst vorhandenen, aber durch gewaltsames Binden latent gewordenen reformatorischen Feuerstoff lösete, alle Ketzeredicte gegen Lutheraner gerichtet waren, Erasmus an den Professor Conrad Coclenius zu Löwen schreibt: „Ich wittere dass der königliche Hof versteckt luthert"[1]), Lefevre von Etaples (*Faber Stapulensis*), ehe noch von Calvin die Rede war, in Meaux die Ubiquität und die leibliche Gegenwart im Abendmahle lehrte, David Lange, Freund Luthers, von einer „Comödie" schreibt, welche sechs Jahre vor der Augsburger „stummen Comödie," an dem Pariser Hofe aufgeführt, den deutschen Reformator darstellte, wie er Papst und Mönche durch ein angezündetes Feuer in Schrecken setzt u. s. w. Dagegen lässt sich nach unserer Ueberzeugung eine lutherisch-französische Reformation (mit Löscher) wohl rechtfertigen, wenn sie auch, weil nicht fixirt, von der näheren schweizerischen alterirt, und hierauf in Genf durch den ordnenden Geist Calvins formulirt, als calvinische Reformation sich über Frankreich, Schottland, England u. s. w. verbreitete.

Bei höchster Bewunderung der französischen Synodal- und Consistorial-Verfassung (letztere in Deutschland Presbyterial-Verfassung genannt) können wir sie nicht dem Genfer Reformator, sondern müssen wir sie den Umständen und dem, im Widerspruche mit dem sonst leichtsinnigen Charakter der Franzosen, ordnenden und praktischen Geiste ihrer Gläubigen zuschreiben. Zwischen Scheiterhaufen und Blutgerüsten sich organisirend, mussten sie sich eine Verfassung geben, deren Schwerpunkt nicht, monarchisch, in einer ihnen mangelnden, sei es nun geistigen oder staatlichen Autorität, sondern demokratisch, auf der breiten Grundlage der Gesammtheit aller Gläubigen ruhte und den unläugbaren Vortheil hatte, dass, wenn Verrath oder Verfolgung einer ihrer Kirchen oder der Gesammtheit derselben das Haupt oder ein Mittelglied entzog, dieses aus solcher Wurzel organisch und naturgemäss erwachsen konnte. Vor den Gefahren dieser Verfassung wurde dieselbe durch spätere Cooptation, noch mehr aber durch das Schwert der Verfolgung geschützt, welches in dem Verhältnisse zur höhern Stellung der kirchlichen Organe drohender über deren Häuptern schwebte und eitelm Streben nach derselben sicherer, als alle Verordnungen und Ermahnungen Einhalt that. Mit dieser unserer Behauptung, welche noch der Umstand unterstützt, dass Franz Lambert schon i. J. 1526 (also zu einer Zeit, da Calvin noch im Collegium Montaigu zu Paris studirte)

1) In der Erasmus' Autobiographie begleitenden „*Epistola secretissima*" der Londoner Ausgabe seiner Briefe.

auf der Synode zu Homberg (nicht Homburg) jene Verfassung zur Sprache brachte, wollen wir nur das *Suum cuique* in sein Recht einsetzen, nicht aber Calvin's Ruhm schmälern, welcher, in Bezug auf Kirchenverfassung, darin besteht, dass er, ohne alle äussere Macht und ohne amtliches und sonstiges Ansehen, allein mit der Kraft seines Geistes und Willens, seine Theokratie unter unsäglichen Schwierigkeiten in Genf ins Leben zu rufen und ihren Begriff, als ein bewegendes, auch wohl, ihrem Missbrauche nach, aufrührendes Ferment in die fernsten Lande zu treiben vermochte.

Der Tadel jener demokratischen Verfassung und mit ihr der reformirten Kirche, kann, vom Parteigeiste eingegeben und auf blossen Principerbettelungen beruhend, nur die Geschichte und so den Alten der Tage, als Herrn derselben, treffen. Damit meinen wir aber um so weniger, den Vorwurf eines staatsgefährlichen Princips im calvinischen System leichthin zu beseitigen, als ihn noch ganz kürzlich einer der bedeutendsten Historiker der Gegenwart in den Worten ausgesprochen hat: „Calvin's *Institutio*, kann man behaupten, ist Quelle und Ursprung alles später Europa zerreissenden revolutionären Stoffes geworden." Ein, wie wir glauben, eingehendes Studium dieses Hauptwerkes des grossen Reformators hat aber keine einzige Stelle uns finden lassen, welche diesen Vorwurf auch nur entfernt unterstützen könnte, und selbst die lutherische Polemik, so weit sie uns bekannt ist, es von dieser Seite unangefochten gelassen. So schweigt Masius (*Interesse Principum circa Religionem Evangelicam. Hafniae*, 1687) von der Institution Calvin's und greift bloss die Stelle in seinem Commentar zu Daniel (Cap. 6, V. 22) an, in welcher er die wider Gott sich erhebenden Fürsten, als ihrer Macht sich selbst entäussernd, als nicht werth, unter die Menschen gezählt zu werden, erklärt, und bemerkt, dass, weil frech genug, um Gott seines Rechts zu berauben, eher auf ihre Köpfe gespieen, als ihnen gehorcht werden müsse. So stark diese Stelle auch ist, und obgleich sie Milton später im Interesse seines independentistischen Königshasses und zur Vertheidigung des an Carl I. verübten Justizmordes angewandt hat, so nöthigt uns doch unser historisches Gewissen zu der Erklärung, dass wir in demselben Commentar und in Calvin's Vorlesungen zu den kleinen Propheten eine Dornenlese noch stärkerer Aeusserungen gehalten haben. Diese Aeusserungen, mit geschichtlichen Erscheinungen in Verbindung gesetzt, könnten also die Anklage des Calvinismus als höchst staatsgefährlich unterstützen.

Allein bei Begründung einer solchen Anklage kommt es nicht auf abgerissene exegetische Bemerkungen über einige — besonders alttestamentliche — Stellen, noch auf einzelne concrete Er-

scheinungen an, sondern auf Schriften entweder symbolischen Ansehens, oder wenigstens wissenschaftlichen und systematischen Charakters, und auf die Gesammtheit geschichtlicher Faktoren, deren Mangel die Anklage ruhen lassen muss, nicht aber, wie es gemeiniglich geschieht, durch Principerschleichungen ergänzt werden darf. Unter diesem Gesichtspunkte glauben wir den Calvinismus, und Calvin zunächst, freisprechen zu können.

Das Staatsgefährliche liegt einzig und allein in den theokratischen Ansichten Calvin's, die wir in den Worten des republikanischen Calvinisten Agrippa d'Aubigné: „Jeder Fürst, welcher regieren will, ohne durch das Wort Gottes controllirt zu werden, muss die Hugenotten vertilgen. Denn sie sind Leute, welche für die Ehre Gottes alle Ehre der Menschen und selbst der Fürsten mit Füssen treten" in roher ungeschlachter Wahrheit formulirt finden. Nun werden zwar unsere heutigen loyalsten christlichen Publicisten die Staaten einer solchen Controlle unterwerfen, aber gewiss ist sie eine ganz andere und leichtere, als die des Genfer Reformators. Nicht damit sich begnügend, dass Gottes heilige Gebote summarisch in die Gesetzbücher aufgenommen, symbolisch und emblematisch auf deren Titelblätter gemalt und nach Umständen und Verhältnissen, nach Sitte, Volks- und Zeitgeist modificirt, auch wohl nur *par manière d'acquit*, um den Begriff des christlichen Staates juridisch und formell zu retten, vollzogen wurden, setzte er sein ganzes Leben daran, dass diese Gebote in alttestamentlicher Strenge und Bedeutung alle bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse durchdringen, dass z. B. die Frevler gegen Gott, nicht bloss der That, sondern auch dem unbewachten Worte nach, als Beleidiger göttlicher Majestät gestraft werden mussten. Kein Staat, ausser der Genfer Duodezrepublik, und diese erst nach unerhörten Schwierigkeiten und Kämpfen, konnte sich solchen theokratischen Ansprüchen unterwerfen, zu allen Staaten musste Calvin mit diesen unerhörten Anforderungen in ein wenigstens gespanntes Verhältniss sich versetzen, und es ist uns kaum zweifelhaft, dass er Widerspruch auch von Seiten unserer heutigen christlichen Staatslehrer erfahren hätte. Dazu kam, dass, nachdem Calvin den Faden der christlichen Tradition durchschnitten hatte, es, bei aller gewiss ernst gemeinten steten und ausschliesslichen Berufung auf die heilige Schrift, doch immer nur seine Auslegung derselben und bei dem gewaltigen Crystallisationstriebe der Seinigen, den er theils vorfand, theils ihnen mitzutheilen wusste, die Autorität seiner Kirche war, welche die theokratischen Ansprüche, dem Staate gegenüber, geltend machte. Und wenn auch den französischen Calvinisten des 16ten Jahrhunderts diese Autorität mit dem Worte Gottes zusam-

menfiel, so war dasselbe in Beziehung zu staatlichen Verhältnissen doch besonders sein alttestamentlicher Theil und ein mehr äusserlich zwingendes, als der senfkorn- und sauerteigartigen Natur des Evangeliums gemässes Gesetz. Und für dieses Gesetz zogen sie, freilich nach vierzigjährigen Leiden und auch durch äussere Umstände genöthigt, in voller Glaubensfreudigkeit, das Schwert, welches Jehova den Israeliten gegen die heidnischen Völkerschaften in die Hand gegeben, Christus aber seinen Jüngern in die Scheide zu stecken geboten hatte. In diese tiefe, weit aufklaffende Wunde des französischen Calvinismus konnten Leidenschaften aller Art, wie Insekten, ihren giftigen Stachel senken und sie, zur Freude und zum Hohne der Feinde, zu einem eiternden Geschwüre aufschwellen lassen.

Mit dem Staatsgefährlichen kann man aber noch nicht sein Irrthümliches nachweisen: man müsste denn den Staat für den letzten und höchsten Zweck des Christen halten. Dagegen trifft der dem Reformator von seinen eigenen Lobrednern gemachte Vorwurf, mit einer Einseitigkeit, ohne welche selten Grosses geschieht, sich in das alte Testament versenkt, dem Geiste mehr der Propheten, als der Apostel hingegeben zu haben, gewiss das Wahrere, aber immer noch nicht den eigentlichen Schwer- und Brennpunkt des Irrthums. Denselben sehen wir, nach langer eigenen Betrachtung, noch mehr aber nach fremder Belehrung [1]) in der Theokratie, „welche Gott in keines Menschen Hand gelegt, sondern als *regale* sich vorbehalten hat.“ Dieser Irrthum lässt sich aber nur aus dem Gesichtspunkte und mit der Annahme einer bürgerlichen Gerechtigkeit oder Staatsmoralität, auf welche uns die gleiche Belehrung geführt hat, erkennen und strafen. Mit der Verkennung dieser Gerechtigkeit erweisen unsere christlichen Staatskünstler dem Staate und der Religion einen gleich schlechten Dienst: indem sie entweder jenem unerfüllbare Pflichten und unerträgliche Lasten aufbürden, oder die ernsten und heiligen Gebote dieser auf die Stufe des Ausführbaren und Nützlichen hinabziehen und, wie wir es noch auf dem Kirchentage in Bremen erlebt haben, kirchliche Fragen vor das ganz incompetente Forum einer doch kirchlich getheilten Nationalität bringen.

Zu den vorliegenden Schriften uns wendend, wäre, bei der erwähnten Vernachlässigung dieses Theils der historischen Literatur unter uns Deutschen, die angelegentlichste Empfehlung der erst genannten Geschichte ein viel zu geringes Lob, da sie sich

1) Neunundvierzig Thesen über das Wesen, die Entwickelung und die Form der Religionsfreiheit. Von Dr. Rudelbach. (S. 125 des 3. Quartalh., Jahrg. 1843 dieser Zeitschr.)

auch auf dem bearbeitetsten Felde durch einen ausserordentlichen Reichthum benutzter, zum Theil wenig bekannter und ganz unbekannter Quellen und deren Bearbeitung empfehlen und Bahn brechen würde. Von dieser Seite und von der einer gesunden und nüchternen Kritik hatte sich der Verfasser uns schon durch mehrere geschichtliche Monographien in Raumer's historischem Taschenbuche empfohlen; namentlich durch seine Darstellung der Bartholomäusnacht (Jahrg. 1854), welche die wohlverdiente Ehre erhalten hat, ins Französische übersetzt worden zu sein. Auf diese Weise, und durch einen Sinn für geschichtliche Wahrheit, der sonst nur zu oft dem Haschen nach allerdings lohnenderem dramatischen Effekte geopfert wird, ist es dem Verf. in der vorliegenden Geschichte gelungen, theils mehrere dunkele Partien aufzuklären und in ein helleres Licht zu setzen, theils Irrthümer namhafter Geschichtschreiber zu berichtigen, theils aber als ganz fixirt und abgeschlossen angesehene geschichtliche Momente durch nähere Beleuchtung als wenigstens zweifelhaft der weiteren Untersuchung vorzulegen. Für ein solches Moment gilt uns die Erzählung, dass der Cardinal von Lothringen während des berühmten Religionsgespräches zu Poissy (1561) auf den Gedanken gekommen sei, einige lutherische Gottesgelehrte aus Deutschland kommen zu lassen, um dieselben über die Abendmahlslehre mit Beza und den übrigen calvinischen Theologen, in einen den katholischen Prälaten ebenso vergnüglichen, als nützlichen Streit zu versetzen. Die Berufung unterliegt keinem Zweifel, da die deutschen Theologen (aus der Pfalz und aus Würtemberg) ihr wirklich folgten, wenn sie auch erst nach dem Schlusse des Religionsgesprächs in St. Germain erschienen. Ebenso wird die Erzählung der hinterlistigen Absicht des Cardinals durch dessen Charakter, durch mehrere gleichzeitige katholische Berichte, durch die allerdings spätere Darstellung des berühmten Bossuet und dadurch unterstützt, dass sie überhaupt alle innere Wahrheit für sich hat. Gegen sie tritt aber unser Verf. mit mehreren erheblichen Gründen auf, u. A. dass der gewandte, um- und weitsichtige Cardinal in solcher Absicht die deutschen Theologen wohl früher und gewiss nicht deren aus der calvinischen Pfalz hätte berufen lassen. — Da der Hauptvorzug dieses Geschichtswerks in der kritischen Behandlung des reichen, durch seine Fülle einen Historiker von minder umfassendem Blicke oft verwirrenden Stoffes besteht, so wird es Leser weniger befriedigen, welche einer Schritt vor Schritt durch oft schwierige Untersuchungen sich hindurchziehenden Darstellung zu folgen, weder die Geduld, noch den Sinn haben, nach sogenannten interessanten, durch den Zauber der Sprache gehobenen Partien haschen und den Kunstgenuss der Freude und dem Nutzen vorziehen, der geschichtlichen Wahrheit näher gebracht

worden zu sein. Diese Freude und diesen Nutzen können wir aber allen wahrheitsuchenden Lesern in reichem Masse versprechen, und sollten sie dadurch allein noch nicht für das Studium des vorliegenden Werkes belohnt worden sein, auch noch den Reiz eingehender Charakterzeichnungen, geistvoller Betrachtungen und anmuthiger Rückblicke, welche die erzählten Einzelnheiten zusammenziehend, das von ihnen ausgehende Licht wie in einem Brennpunkte vereinigen und auf sie wieder zurückstrahlen lassen.

Die Geschichte der Protestanten von de Felice, welche uns schon aus dem Original seiner ersten Auflage bekannt war, macht, wie ihr Verf. selbst erklärt, auf kritische Behandlung ihres Stoffes keinen Anspruch und ist mehr im apologetischen, als historischen Interesse verfasst. Wenn sie so gegen die erst genannte zurücktritt, so hat sie vor ihr den Vorzug, dass sie uns die ganze Geschichte der französischen Protestanten und ein sehr belebtes, belebendes und ermunterndes Bild ihrer früheren und gegenwärtigen Zustände giebt. Belebend und ermunternd besonders in der jetzigen Zeit, in welcher es in manchen Kreisen der protestantischen Schreiber- und Leserwelt zum guten Ton geworden zu sein scheint, wie Ham die Schmach seines Vaters, so die der eigenen Mutter den Feinden derselben aufzudecken, und noch kürzlich ein christliches Volksblatt die von den Soldaten der Westmächte verübten Plünderungen als Beschönigungsmittel der in Magdeburg durch Tilly's Banden verübten Greuel angewendet, und den „Martyrertod“ katholischer Priester von der Hand niederländischer Protestanten nicht ohne scheinbare Absichtlichkeit erzählt hat. Der Wirkung solcher Schriften und Blätter auf die unkritischen Leser tritt in denen, welche das politische und puseyistische Parteigewissen noch nicht ganz gegen Wahrheit und Recht verhärtet hat, ein Buch wie das vorliegende kräftig entgegen: durch seine Darstellung nicht bloss des blutigen Wahnsinnes der Bartholomäusnacht, sondern auch der uns weit näher liegenden Greuel zu Anfang der Revolution und der beiden Restaurationen. Die Greuel zu Anfang der Revolution waren allerdings dadurch hervorgerufen worden, dass die constituirende Versammlung durch den von ihr dekretirten Verkauf der geistlichen Güter die Grenzen der bürgerlichen Gewalt überschreitend, eine Reaktion erregte, welche zunächst die Protestanten, weil durch die Revolution in ihre Rechte eingesetzt und ihren Anfang begrüssend, traf, und bald in den alten religiösen Fanatismus umschlug, der wieder mit beiden Religionen und Kirchen von dem politischen verschlungen wurde. Eben so lieh den Greueln zu Anfang der ersten und zweiten Restauration die natürliche Anhänglichkeit der Protestanten an Napoleon, welcher

ihnen in dem organischen Gesetze des 18. Germinal X. (2. April 1802) ihre wenn auch modificirte alte Verfassung gegeben hatte, den Vorwand. Er konnte aber, da sie sich jedesmal der wieder eingesetzten Regierung geduldig unterworfen hatten, noch weniger, als ihre ihnen zur Schuld angerechnete freudige Aufnahme der Revolution eine Anklage begründen, geschweige denn die Ausbrüche des Fanatismus rechtfertigen, von denen wir nur den nachstehenden anführen. Obgleich der Herzog von Angouleme i. J. 1815 während seines Aufenthaltes in Nimes den durch den Kezzerhass gestörten Gottesdienst der Reformirten zu schützen versprochen und ihnen befohlen hatte, ihre aus Furcht vor dem Pöbel geschlossen gehaltenen Kirchen wieder zu öffnen, so durchzogen doch wenige Tage darauf fanatische Banden unter dem Geschrei: „Nieder mit den Protestanten! Tod den Protestanten! Geben sie uns unsere Kirchen wieder! Kehren sie in ihre Wüsten zurück!“ die Strassen, und drangen in die eine Kirche mit Gewalt ein, bei welcher Gelegenheit der um die Ordnung wieder herzustellen herbeigeeilte General Lagarde einen tödtlichen Pistolenschuss in der Brust erhielt. Der sogleich festgenommene Meuchelmörder wurde, trotz einer diesen Frevel streng zu ahnden gebietenden königlichen Ordonnanz, von dem Geschworenengerichte nicht bloss freigesprochen, sondern auch nach seiner Entlassung von dem Volke mit Jubel empfangen und für die Angst, die er, weil seiner Nichtschuldigerklärung durch den anticonstitutionellen Club vergewissert, in seinem Gefängnisse **nicht** ausgestanden hatte, noch durch eine reiche Collecte entschädigt!! Der religiöse Fanatismus hatte sich mit dem politischen verbrüdert, und weil beide im schreiendsten Widerspruche mit der von Ludwig XVIII. gegebenen Charte standen, jener mit dem Nimbus der Frömmigkeit und dieser mit dem der Loyalität umgeben: daher denn der von „stummen Oberhäuptern“ *(chefs muets)* aufgemunterte und geschützte Pöbel unter dem Rufe: „Es lebe das Kreuz! Es lebe der König!“ unter theils von ihm eingeschüchterten, theils ihm beifälligen Behörden sich Alles gegen die Protestanten erlauben konnte. — Anziehend und belebend ist auch die Darstellung der durch Anton Court aus den Trümmern der äussern Verfolgung und des innern Fanatismus wieder aufgerichteten Kirchen. Sie wurden bekanntlich „Kirchen der Wüste“ genannt: eine mehr emphatische, als richtige und den Culturzuständen Frankreichs entsprechende Bezeichnung, an die „Feldgottesdienste“ erinnernd, wie man unter der Restauration in England und nach der „Glasgowakte“ in Schottland (1662) die von den „Wanderern“ oder den dem Covenant treu gebliebenen Predigern gehaltenen gottesdienstlichen Verrichtungen zu nennen pflegte.

Die „Sieben Bücher französischer Geschichte“ geben uns

mehr ein literarisches *Curiosum*, als wirkliche Geschichte und lassen diese, so wie Proben von „einem glücklichen Funde unbekannter Quellenschriften," dessen die Vorrede erwähnt, noch von ihrer Fortsetzung erwarten. [v. Polenz.]

8. **K. Matthes (Pfarrer), Allgemeine kirchl. Chronik. I. Jahrg. 1854. Leipz. (Löschke). 1855. 136 S. 12 Ngr.**

Der erste Jahrgang eines ebenso mühevollen, als zeitgemässen Unternehmens. Der Herausgeber will eine kirchliche Chronik begründen, die jährlich eine klare und umfassende Uebersicht über den Stand der kirchlichen und theologischen Fragen und den Gang der neuesten kirchlichen Entwicklung, ein Panorama der Kirchengeschichte des letztvergangenen Jahres bringen soll. Der vorliegende Jahrgang berichtet demgemäss um sehr billigen Preis in reicher Mannichfaltigkeit über Allgemeines und Specielles, Allenthalbiges und Locales, Protestantisches und Katholisches, Oekumenisches und Sectirisches, Literarisches und Nichtliterarisches des J. 1854. Wir wünschen dem Unternehmen einen recht guten Fortgang, glauben denselben ihm aber nur verheissen zu können, wenn der Herausgeber einiger Mängel des Anfangs sich entschlägt. Zu geschweigen, dass eine Bezeichnung des alljährlichen Standes „der theologischen Fragen" uns ungemein schwer dünken würde, so hat er vor Allem viel entschiedener seine ganze Subjectivität zu verleugnen und ganz treu objectiv durchaus *sine ira et studio* auf den geschichtlichen Thasbestand einzugehen; denn wenn er jetzt in dieser Chronik auch auf „Berichtigung manches parteiischen Urtheils" hinarbeitet und demgemäss durch die Brille seiner mittelnden Tendenzen Alles zu schauen sich befleissigt, so streitet das gegen den Charakter einer Chronik. Sodann wäre eine noch viel grössere Genauigkeit zu wünschen; denn unverantwortlich ist es z. B. in einer Chronik, S. 4 den Namen Harnack den Vertretern eines hierarchischen Ultralutherthums zugezählt zu sehen. Endlich darf ja zwar natürlich auch ferner die Berücksichtigung der katholischen Kirche nicht fehlen; sie wird aber ferner billigerweise nicht so weit gehen wollen, selbst durch das Titelbild katholische Leser zu locken und evangelische zu stossen, zumal da in ersterem Bezug doch immer falsch gerechnet seyn würde. [G.]

X. Kirchenrecht.

Die Stellung des Staates und der evangelischen Kirche gegenüber der Römischen Curie in Sachen der gemischten Ehen mit besonderer Bezugnahme auf das Rundschreiben des Bischofs Arnoldi zu Trier vom 15. März 1853. Von Dr. Fr. H. J. Thesmar (Advocat am Appellationsgerichtshofe in Köln). Berl. (Wiegandt) 1853. 4. 10 Ngr.

Das angezogene Rundschreiben des Bischofs Arnoldi, das in alter Pseudisidorischer Weise zu einem Gesetze zu erheben trachtete, was nur der frechste Bruch aller gesetzlich bestehenden Ordnung hinsichtlich der Praxis der Abschliessung der gemischten Ehen war, musste die geschärfte Aufmerksamkeit nicht nur aller protestantischen Regierungen, sondern überhaupt aller Staaten erwecken, welchen das confessionelle historische Recht und *aequilibrium* selbst ein Staatszweck ist; es musste der protestantischen Kirche aller Orten zeigen, welche Stellung man ihr Römisch katholischer Seits von jetzt an zugedacht hatte, nämlich die der absoluten Rechtslosigkeit. Deshalb war es in christlicher und zugleich Gott wohlgefälliger staatlicher Ordnung, wenn der König von Preussen gleich von Anfang (in dem bekannten Armeebefehl vom 1. Juni 1853) seinen und der Regierung Standpunkt dem vermessenen Prälaten gegenüber klar und rund so bezeichnete: er werde jeden Officier seiner Armee, der den geforderten, den Mann wie das evangelische Bekenntniss entehrenden Schritt unternehme, aus seinem Heeresdienste entlassen. Die protestantische Kirche hat zwar *summissiore voce* (was dem Verf. der gegenwärtigen Schrift zu einer nur leider zu gegründeten lauten Klage über die in derselben waltende Zuchtlosigkeit und die Unterbindung der Nerven des gemeinsamen Handelns im kirchlichen Interesse, sonderlich wo Uebergriffe sich hervorthun, wo Gefahr da ist, Veranlassung gegeben hat) sich erklärt; sie wird jedoch zuverlässig ihre Rechte in jedem vorkommenden Falle zu wahren wissen. Eine solche Rechtsverwahrung von einem christlichen Rechtsgelehrten ist eben die gegenwärtige Schrift: eine einzelne, aber nicht vereinzelte, eine wohlunterstützte, kräftige Stimme. Nicht nur liefert er den interessanten Nachweis, wie früher Trier'sche Bischöfe und Churfürsten, bei aller Römischen Gesinnung, diese Sache behandelten (Johann Philipp durch seine Verfügung 1764 über die Qualification „der deutschen Seelsorger in vermengten Religionsortschaften, nach dem Westphälischen Frieden," Clemens Wenzeslaus durch das Toleranzedict für die Akatholiken 1783 und die Vollmachtsertheilung an die Priester 1787 hinsichtlich der unbehinderten Trauung der Personen von verschiedenen Confessionen), und wie das kanonische Recht, das den ächten biblischen Standpunkt von Gültigkeit der Ehen auch abgesehen von der Consecration wesentlich festhielt, durchaus keinen Anhalt giebt für ein solches Verfahren, wie das des Bischofs Arnoldi, endlich auch wie die Französische, der Preussischen vorangehende Gesetzgebung seit dem Concordat von 1801 alles Ernstes die Römischen Uebergriffe abwies, und namentlich was Trier betrifft durch eine Verfügung von 1806 zwar die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen in der katholischen Re-

ligion als ein „*voeu de l'église*" bezeichnete, aber doch „die Ruhe der Familien und die christliche Liebe" als Grenzwächter aufstellte (S. 22) — sondern (und namentlich ist ihm dafür Dank zu wissen) er giebt uns einen genauen Ueberblick über die ganze Preussische Gesetzgebung, den beregten Punkt betreffende und dahin abzielende gesetzliche Veranstaltungen seit 1821. In diesem Zusammenhange erweist er nun bis zur Evidenz, dass auch die Verfügung des Ministeriums Eichhorn vom 1. Jan. 1841 (wodurch der unbeschränkte Verkehr mit dem Römischen Stuhle in rein geistlichen Dingen und Anliegen, jedoch nicht ohne nöthige Verclausulirung, freigegeben ward) und die daran sich lehnenden Bestimmungen der Verfassungsurkunde vom 31. Jan. 1850 (Art. 15. 16.) im geringsten nicht der oberhoheitlichen Gewalt des Staates, dem *jus summae inspectionis*, etwas haben derogiren wollen oder können — so wie auf der andern Seite, dass der Bischof von Trier durch die vorgeschriebene Eidesabnahme von dem akatholischen Theil dem §. 104 des Strafgesetzbuchs vom 14ten April 1851, der jede unbefugte Eidesabnahme zu einem Eingriff in die Regierungsrechte stempelt, zuwider gehandelt, mithin auch den dort angedrohten Strafen von Rechtswegen verfallen sey. — Zuletzt erörtert der Verf., wie schon bemerkt, die Stellung der evangelischen Kirche gegenüber jenem Bischöflichen Rundschreiben und thut einige hierauf bezügliche wohlgegründete Vorschläge, die man, so viel wir vermerkt haben, auch im Wesentlichen zu Folge genommen hat. — Solche Schriften, wie die gegenwärtige, sind in unsern Tagen namentlich — wo man im Uuionslager nicht nur von der Herrlichkeit und Schönheit der blutbefleckten Römischen Kirche girrt, sondern ihr vermeintliches Recht erhebt, wo sie wahrlich nicht in Christi Namen und Auftrag, nicht um des Gewissens willen den Staat herausfordert — durch ihr treues, festes evangelisches Bekenntniss und ihr unbestochenes historisches Urtheil nicht genug zu empfehlen. [R.]

XI. Liturgik.

1. Entwurf einer Agende für evangelische Gemeinen Lutherischen Bekenntnisses in der Provinz Brandenburg. Berl. (W. Schultze) 1853. 4. 1 Thlr.
2. Entwurf einer Agende für die ev.-Luther. Kirche in der Provinz Schlesien. Im Namen und Auftrage des ev.-Luther. Provinzial-Vereins verfasst von Otto Frühbuss (ev. luth. Pf.). Bresl. (Dülfer) 1854. 4. 1 Thlr.

Es ist die grosse Frage jetzt in Preussen, wie die Lutherische Kirche mit ihren Ordnungen und Gottesdiensten wieder gebaut, restaurirt werden soll; denn unmöglich konnten die Gemeinden, in welchen ein so herrliches evangelisches Leben geblüht,

kräftige Zeugnisse abgelegt und vernommen, so zarte und feste Liebe dem Herrn sein Haus gebaut, welchen der Himmel Himmel nicht umfassen — unmöglich konnten die Gemeinden, in welchen noch in der letzten Hälfte des 18ten Jahrhunderts das Lutherthum als „das liebliche" begrüsst (im Nachhall von Luthers: „Sie ist mir lieb die werthe Magd") und die Eigenthumslehren desselben noch immer festgehalten wurden (wir zielen auf Joh. Tim. Hermes namentlich, auf Joh. Es. Silberschlag u. m. a., um früherer, hauptsächlich Schlesischer und Sächsischer Lutherischen Zeugen nicht zu erwähnen) — unmöglich konnten diese Gemeinden, sagen wir, in einer Union aufgehen, die zwar den Bekenntnisscharakter nicht verwischen will, aber nach ihrem ganzen Streben verwischen muss; sondern je näher, kräftiger der Herr die Herzen erfasste, desto näher war auch die Rückkehr zu dem Glauben der Väter: die Union selbst musste wider ihren Willen die Confession wieder einführen helfen. Das ist das grosse Schauspiel, welches wir jetzt vor unsern Augen sich entwickeln sehen — ein Schauspiel, dem die Engel zujauchzen. Ist man nun auch Lutherischerseits über die Art und Weise des Aufbaus nicht einverstanden, und müssen wir von unserm Standpunkt den zu Tage tretenden Zwiespalt mit tiefem Schmerz beklagen, so ist doch Gott freundlich und leutselig, und hat auf beiden Seiten Kämpfer geschafft, die nicht nur für die Wahrheit und das Recht der Lutherischen Kirche einstehen, sondern beide mit That und Leiden besiegeln so wie fördern. Vor Allem aber entwickeln unstreitig die Lutherischen Provinzialvereine eine höchstgesegnete Wirksamkeit, und werden es gewiss auch dahin bringen, dass sowohl die ächten Lutherischen Kirchenordnungen wieder aufgerichtet werden, als dass die lutherischen Gemeinden eine wahre Vertretung durchs Kirchenregiment und in demselben erhalten; denn „der Herr hat ja die Herzen der Könige wie Wasserbäche in seiner Hand und lenket sie, wohin er will." Wo Thatsachen reden, da muss jede Einrede verstummen, und gewiss wird die Geschichte zukünftig die Wirksamkeit jener Vereine zu den bedeutsamsten Momenten der Wiederaufrichtun der Lutherischen Kirche in Preussen zählen. Solche Thatsach sind aber, dass man nicht nur umkehrt zur ersten Liebe, sond auch sich bereitet die ersten Werke zu thun; und liturgis kann ja dieses Streben sich nicht anders gestalten, als so, man die alten Lutherischen Gottesdienstordnungen, auf dem Gr des unwandelbaren Bekenntnisses beharrend, mit Benutzun in letzter Zeit reichlich (sowohl theoretisch als praktisch exemplarisch) dargebotenen liturgischen Arbeiten, so wie m servirung der provinziellen Eigenthümlichkeiten (welche die liche Fruchtbarkeit der Lutherischen liturgischen Principien Zweifel stellen), erneuert.

So stehet es mit den werthvollen, zum Theil ausgezeichneten, Arbeiten, die unter Nr. 1 und 2 uns dargeboten werden, und doch sind sie nicht die ersten „früh aufgelesenen Früchte“ jenes kirchlich restaurativen Strebens; denn der „Entwurf einer Gottesdienstordnung für die evangelisch-Lutherische Kirche in Pommern“ (2. Aufl. Stettin 1850) ging voran, so wie (nach Mittheilung in Nr. 2) Manuscripte ähnlicher Arbeiten des Sächsischen kirchlichen Vereins bereits dem Kirchenregimente unterbreitet sind. Beide sind grundsätzlich (wie's nicht anders seyn konnte) durchaus einverstanden; der confessionelle Gehalt und Charakter, nicht minder aber die confessionelle Grenze sind ihnen die Regel der Darstellung; beide haben die grundlegenden Arbeiten von Kliefoth, Löhe, Petri u. a. treulich benutzt, nicht minder aber den ganzen confessionell-liturgischen Vorrath (namentlich wo Lücken sich zeigten) berücksichtigt; beide endlich haben der provinziellen Eigenthümlichkeit gebührende Rechnung getragen. — Ueber die befolgten Grundsätze überhaupt so wie über die Modalität der Ausführung im Einzelnen giebt Nr. 1 (der Agendenentwurf für die Provinz Brandenburg) im Vorworte ausführlich Rechenschaft. Nichts Neues und Selbstverfertigtes will der Entwurf darbieten, sondern „den Gemeinden nur ihre alten, unveralteten Schätze möglichst unverkürzt und unverkümmert wiedergeben.“ Zu Grunde gelegt sind die Brandenburgsche Kirchenordnung von 1570 und die Agende von 1572; weil aber die Provinz Brandenburg in ihrer gegenwärtigen Gestalt auch frühere Bestandtheile anderer Länder, namentlich Sachsens und des Herzogthums Magdeburg mit umschliesst, musste zugleich auf die Agende Herzog Heinrichs von 1539 so wie auf die Magdeburger Agende von 1632 und die revidirte Magdeburger Kirchenordnung von 1685 Bezug genommen werden. In beiden Entwürfen zerfällt, der Sache nach, der ganze Stoff in die Agenden des öffentlichen Gottesdienstes und die heiligen Handlungen; die Communion in der Kirche fällt, nach Altlutherischer Praxis, unter die erstere, die Krankencommunion unter die letztere Abtheilung. Beide Entwürfe haben die *Praeparatio ad missam* (das Sündenbekenntniss), weil nicht Lutherisch an dieser Stelle (nur die Meklenburgsche Kirchenordnung von 1552 und die Oesterreichische von 1571 haben sie beibehalten), als Stück des Hauptgottesdienstes beseitigt (während Nr. 2 sie als private Vorbereitung des Geistlichen bestehen lässt), und fangen, in Luthers Weise, sofort mit dem Introitus an (wofür Nr. 1 auch die augenfälligen Gründe auseinandergesetzt hat). Das allgemeine Kirchengebet will Nr. 1 nach dem Princip liturgischer Correctheit dem Altar (dem Eingange zur Communion) wiedergegeben haben, während es der praktischen Zweckmässigkeit hal-

r gegen die gewöhnliche Stellung desselben (nach vollbrachter
redigt) doch nichts Wesentliches zu erinnern weiss; Nr. 2 ver-
ritt agendarisch diese gewöhnliche Stellung. Beide Entwürfe
weisen einen Reichthum an Collecten und Sprüchen (sowohl in
Beziehung auf die kirchlichen Zeiten als die besondern Zustände)
auf, der in gleichem Maasse die liturgische Fülle der Lutherischen
Kirche und den sichern, festen kirchlichen Tact der Redactoren
beurkundet; so haben auch beide den Nebengottesdiensten (den
Metten und Vespern) die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet,
eine Reihe schätzbarer, gesalbter Gebete geliefert, und bei den
heiligen Handlungen, wo es Noth that, die verschiedenen Fälle
berücksichtigt. — Um weiterhin den Sinn und Geist der ganzen
beabzweckten Restauration in diesen tüchtigen liturgischen Arbei-
ten kurz zu charakterisiren, genüge es an Folgendem. Beide
knüpfen an die Preussische Agende von 1829 an und verkennen
keineswegs den „tief und weit greifenden Einfluss, den dieselbe
auf eine bessere Gestaltung der Gottesdienstordnung innerhalb der
ganzen evangelischen Kirche geübt hat," bemerken aber ebenso
einsichtsvoll und entschieden die grossen Mängel und Schwächen
derselben in „fehlerhafter Zusammenstellung der liturgischen Hand-
lungen, incorrectem, abschwächendem, verwischendem Ausdruck des
symbolisch Wesentlichen, Dürftigkeit der Formulare für einzelne
Theile u. s. w." (Nr. 1), machen geltend, „dass diese Agende
selbst das berechtigte Verlangen angeregt und genährt hat, ganz
und unverkümmert zu besitzen, was sie nur halb und ver-
unstaltet darreicht" (Nr. 2), und sprechen mit aller möglichen
Entschiedenheit aus, dass „den Standpunkt der Preussischen Agende
festzuhalten eine Unmöglichkeit sey; die liturgische Wissenschaft
gestatte das ebenso wenig, als das confessionelle Recht" (Nr. 2).
Beide wenden sich vertrauensvoll an das Kirchenregiment, wollen
„ihrerseits nach bestem Vermögen wenigstens Bausteine zusammen-
tragen, um damit dem Kirchenregimente die so bedeutende Aufgabe
gedeihlich lösen zu helfen" (Nr. 1), wobei Nr. 2 noch (gewiss
zu rechter Zeit und Stunde) verwahrend hinzufügt, dass dami
keineswegs gemeint sey, „dass die verschiedenen theologische
Richtungen der Zeit sich auch liturgisch gestalten und irge
welche Beschränkung des confessionellen Moments auf dem Geb
der Liturgie beanspruchen dürften." Kurz, in der öffentlic
Aussprache über Zweck und Ziel dieser Arbeiten ist Alles zu
mengefasst, was der Bescheidenheit und evangelischen Freimü
keit, die allein auf den Herrn sieht, den Sieg zu verheissen
net ist. Der Herr aber wolle diese von so verschiedenen
her ausgesprochene Hoffnung und Erwartung der Preussisch
therischen Kirche in keiner Weise zu Schanden werden

[R.]

3. Die Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangel. Kirche. Von Joh. Fr. Bachmann (Pf. in Berlin). Berl. (Schultze) 1852. 8. 1 Thlr. 15 Ngr.

Es schien die Reformation in vielen Stücken unbarmherzig einzuschneiden, so mit dem Messopfer nach Römischer Vorstellung, so mit dem sogenannten Sacrament der Firmung. Und doch, wenn man weiss, namentlich nun in Beziehung des letzteren, wie ursprünglich die *confirmatio* mit Handauflegung unmittelbar und unauflöslich an die heilige Taufe geknüpft war; wie später, namentlich in Folge irriger Auffassung Tertullians und Cyprians, beides zertrennt und zerrissen ward, so dass die Taufe zuletzt desto tiefer herabgedrückt, je mehr der eingeführte Ritus der Firmung erhoben, jedoch von Petrus Lombardus zuerst zu der förmlichen Dignität eines Sacraments erhöht und durch die Bestimmung des Concils zu Florenz (1439) auch formell und praktisch bis in die geringfügigsten rituellen Umstände hinein nach diesem Begriffe um- und vorgeschrieben ward — wenn man weiss, wie nun die irrige Grundvorstellung (die noch dazu die Handauflegung abgeschafft und das Chrisma blos beibehalten hatte) in Strömen sich fortwälzte und mit Misbräuchen sich sättigte, die weder eine geistreiche Deutung noch der Reiz des Mechanischen in dem Complex der Kirchengebräuche zu bemänteln vermochte — wenn man das alles historisch gewiss weiss (wie es ja leicht ist, sich davon, und wär's auch nur aus Chemnitzens *Examen Concilii Tridentini*, Kunde zu verschaffen) — so wird man nun zu allererst das Ethische der Opposition zu solcher Misdeutung und solchem Misbrauch von Seiten der Reformation recht lebhaft anerkennen und segnen; denn uns als protestantischen Christen, die der Zucht des Geistes und des Worts unterworfen seyn und bleiben wollen, geziemt eben solche Anerkennung. Aber damit ist's allerdings nicht abgethan; denn die Reformation schritt, hier wie überall, von der Opposition zur Position fort; wir haben's ferner zum Bewusstseyn zu bringen, dass die evangelische Kirche in dem reformatorischen Begriffe und der darauf begründeten Praxis der Confirmation einen wahren Edelstein, ein rechtes Kirchenkleinod besitze; wir haben auch endlich alles abzuschneiden, wodurch der genuine Begriff der Confirmation verdunkelt und die kirchliche Praxis dieser Handlung verunstaltet werden kann. Denn die Confirmation im evangelischen Sinne ist (wie wir uns schon früher darüber ausdrückten), weit entfernt in irgend welchem Sinne ein Complement der Taufe zu seyn (eine, das Mark und den Kern der gottseligen Erkenntniss und Zuversicht angreifende, gut Romanisirende Irrlehre), nicht blos eine selbstbewusste selbstthätige Anregung des Taufbekenntnisses (obwohl sie dies auch mit Nothwendigkeit ist); sie ist nicht blos

eine Darlegung der gehaltenen (von den Pathen vertretenen) Pflicht der Kirche, das Kind im christlichen Glauben und für denselben zu erziehen (obwohl sie das auch ist, und deshalb allwege die Oeffentlichkeit der Handlung, wo es nur irgend thunlich, zum Begriffe mitgehört), sondern sie ist hauptsächlich und primär die kirchliche (mithin heilige) Handlung, wodurch die Erneuerung des Lebens im fortgesetzten Kampfe des Lebens den gereiften Katechumenen ins Herz geschrieben wird. Durch diese Begriffsfassung wird nicht nur das Wesen der Confirmation ausgedrückt, sondern die *circumstantiae* derselben, namentlich der Anschluss an das erste heilige Abendmahl, gewinnen so ihre volle Bedeutung, und auch die alte Formel bei Ueberreichung der Geisteswaffen („Nimm hin den heiligen Geist u. s. w.") erscheint so durchaus zweckgemäss, den Charakter der Handlung vollkommen ausdrückend, so wie die eingelegten Fragen an die Katechumenen nun erst ihre evangelische Bestimmtheit und Umgrenzung erhalten können.

Wir haben dieses vorausgeschickt, nicht nur weil wir uns überzeugt halten, in allen wesentlichen Stücken mit dem verehrten Verf. der vorliegenden Schrift übereinzustimmen, sondern weil wir so meinen, den Standpunkt, auf welchen er sich gestellt hat, am besten motiviren zu können. Es ist nicht zum ersten Mal, dass wir ihm auf unsern kritischen Wanderungen durch das Gebiet der theologischen und kirchlichen Literatur unserer Tage begegnen, aber stets so wie hier, als einem edlen, tüchtigen, bekenntnisstreuen Zeugen der evangelischen Wahrheit. Ihm lag daher, beim Hinblick auf die neuerdings erhobenen Vorwürfe und Klagen gegen die Confirmation so wie auf die schweren Zeiten überhaupt für die Kirche jetzt, vor Allem daran, „die Bedeutung, welche die Confirmation nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche hat, klar und bestimmt herauszustellen, so wie geschichtlich nachzuweisen, in welchem Sinne die evangelische Kirche ursprünglich die Confirmation aufgenommen, geübt, und was sie dabei für die Hauptsache und Hauptaufgabe gehalten hat; unter welchen Einflüssen die jetzt herrschende Auffassung und Ausübung dieser heiligen Handlung entstanden ist, und welche Bedeutung ihr demnach noch gegenwärtig, nach ihrer wahren Idee und nach den über sie ergangenen kirchlichen Bestimmungen zusteht" (S. 3). Er zog also, und gewiss mit Recht, den mühsamen, aber allein sichern Weg der Geschichte vor; er wollte die Geschichte selbst reden lassen. Nach einem kurzen Ueberblicke der Theorie und Praxis der Firmung in der katholischen Kirche, wobei jedoch alle Hauptpunkte luminös herausgestellt sind, erörtert er dann zuerst die Stellung der Reformatoren zur Confirmation, ihre persönlichen Urtheile über dieselbe, ihre Erklärungen

darüber in den Bekenntnissschriften und bei andern öffentlichen Verhandlungen (S. 21—54). Der Gang der Untersuchung führt ihn darauf zur Darstellung der ersten Einführung der Confirmation bei den Evangelischen, von welchen ein Theil die Confirmation (als öffentlichen Act) ablehnte, während ein anderer die Einführung anstrebte, jedoch mit erneuter Bedeutung (S. 55—122). Der durchschlagende Hauptgrundsatz der Reformation, nach welchem das Wesen der Confirmation ins Katechismus- und Beichtverhör gesetzt ward (was sich ja von selbst auslegt, wenn wir erwägen, dass die Reformatoren diese fortgehenden Verhöre als die geöffnete lebendige Kampfschule der Christen fassten), wird nicht minder zur Anerkennung gebracht, als das wohlberechtigte Anstreben, einen besondern Confirmationsact herbeizuführen; die Diversität der deutschen und anderwärtigen Kirchenpraxis in dieser Beziehung wird ausführlich nach den Bestimmungen der betreffenden Kirchenordnungen dargelegt. Es werden demnächst die Gründe des spätern Verfalls der Confirmation bei den Evangelischen untersucht, und diese namentlich in der Leipziger Interims-Agende von 1549 so wie in den traurigen Folgen des 30jährigen Krieges gefunden (S. 122—128). Bei der darauf folgenden Darstellung der erneuten und allgemeineren Einführung der Confirmation seit Spener (wobei auch die frühern Versuche von einzelnen energischen Geistlichen zur Sprache kommen) wird weder das Grundgebrechen der pietistischen Ansicht, wonach diese Handlung als eine Erneuerung des Taufbundes gefasst, verschwiegen (im Gegentheil wird dasselbe in der Kritik über die Hauptschriften Tr. Arnkiels und Chr. Matth. Pfaffs so wie über gewisse Aeusserungen des gottseligen Steinmetz in seiner „*Theologia pastoralis practica*" recht scharf hervorgehoben), noch wird es verkannt, dass in und mit dem erlangten Oeffentlichwerden der Confirmationshandlung an und für sich ein grosser, nicht zu verkennender Fortschritt gegeben sey; weniger Gewicht wird aber auf den unleugbaren Umstand gelegt, dass eben vermöge des vom Pietismus in Schutz genommenen ausgebildeten kirchlichen Territorialsystems und der dadurch unvermeidlich herbeigeführten Verflechtung der Confirmation mit der bürgerlichen Qualificationssprechung dieser heiligen Handlung eine tiefe Wunde beigebracht, und so manche der Uebelstände, Misbräuche und schiefen Ansichten ins Leben gerufen wurden, mit welchen jetzt die Kirche zu kämpfen hat (S. 128—190). — In den letzten Abschnitten werden noch sämmtliche über die Confirmation seit Spener erschienenen Schriften gewürdigt, und die allgemeinen gesetzlichen Bestimmungen darüber, namentlich in Preussen, beigebracht (S. 190—223). Ein Anhang trägt noch gesetzliche Bestimmungen verschiedener anderer Staaten nach. — Wir empfehlen das durch

eingehende historische Studien so wie durch Liebe zur evangelischen Kirche und Eifer um die rechte Gestaltung ihrer Ordnungen ausgezeichnete Werk nochmals der allgemeinsten Beachtung, und wünschen von Herzen, dass diese geringe Anzeige mit zur Fortsetzung und gedeihlichen Vollendung desselben beitragen möge. Es ist nämlich des verehrten Verf.'s Absicht, in einer zweiten Abtheilung eine ausführlichere Geschichte der Voranstalten zur Confirmation (des katechetischen, besonders des Confirmanden-Unterrichts) zu geben, so wie in einer dritten eine möglichst vollständige Darstellung des liturgischen Acts der Confirmation in den verschiedenen Zeiträumen der evangelischen Kirche folgen zu lassen. [R.]

4. Liturgische Abhandlungen. Von Dr. Th. Kliefoth, Ober-Kirchenrath. I. Band. Schwerin (Stiller). 1854. gr. 8. IV und 501 S.

Jene entsetzliche Zeit, da man auf protestantischen Universitäten etliche §§. über Kirchenrecht, Kirchenlied, auch Liturgie u. s. w. dictirt empfing, ohne die Kirchenordnungen, Kirchenlieder u. s. w. selber in die Hand zu bekommen, ist nun wol im Verscheiden begriffen, obgleich die Saaten der abstracten Weisheit in kirchenrechtlichen, hymnologischen, liturgischen Schriften noch sehr merklich aufgehen. Dem hohen Verdienste, welches sich dagegen der Herr Verf. in dem trefflichen Buche: Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation (1847) erworben, fügt derselbe nun ein neues hinzu. Liturgische Arbeiten aus amtlicher Veranlassung liessen das Material sammeln, und nicht als s. g. schätzbares, sondern um praktischer Zwecke willen verarbeiten. Denn der Herr Verf. hegt Verlangen nicht nach der im 18. Jahrh. mehrfach angestrebten liturgischen Uniformität verschiedener Kirchen, sondern nach Gleichförmigkeit der Ceremonien innerhalb derselben Landeskirche und zwischen den Landeskirchen „gleichen Bekenntnisses." Es ist hier also nicht eine reformirte Ausfeilung und römische Zusammenleimung der lutherischen Kirche, wie in dem gleichzeitigen Eisenacher Gesangbuchsentwurf, zu fürchten. Vielmehr weist das Werk nach, dass den verschiedenen liturgischen Formen auch verschiedene „dogmatische Gedanken" unterliegen und „andere liturgische Vornahmen" auch „andere Lehre" vermitteln. So schärft das gewissenhaft gearbeitete Werk „das liturgische Gewissen." Bis jetzt liegen vor: die Einsegnung der Ehe; das Begräbniss; die Ordination und Introduction. In meisterhaften Zügen wird dabei in die Continuität der Geschichte eingeweiht und alles, was Phrase und Experimentiren heisst, gründlich, nicht selten mit köstlich einfachem Schlage der Wahrheit beseitigt. Klarheit und Durchsichtigkeit der Forschung

wie der Mittheilung sind dem Werke eigenthümlich. Nur an Einer entscheidenden Stelle lässt es uns einer modernen Phrase gegenüber rathlos stehen. Bei der Ordination zum Amt beten wir bekanntlich mit Luther (Walch X. 1874) das Vater Unser und das gesalbte Gebet: Barmherziger Gott, himmlischer Vater u. s. w. Auch der Herr Verf. will (S. 461. 489) „kein anderes“ nehmen; solche Gnadenspender solle man nicht „verschleudern.“ In einigen späteren Kirchenordnungen ist aber dieses Gebet geplündert und verpfuscht worden, indem man den ordinirenden Superintendenten, statt wider Pabst und Mahomed, wider Calvinisten oder Unbekannte beten liess. Diese Experimente führt unser Werk ohne Kritik an. Und an der Stelle, wo eben das liturgische Gewissen zu schärfen und die gewünschte Gleichförmigkeit im ökumenischen Amtsgebete herzustellen war, scheitert es an der Phrase, Petri habe gesagt, Pabst und Mahomet seien zu weit aus dem gegenwärtigen Lebenskreise der Kirche gerückt (vermuthlich zu Grabe getragen oder in den Mond gestiegen?), als dass man ihre Namen fordern oder ertragen könne. Es ist vieles für viele „zu weit“ weg — z. B. das „Amt,“ der „Heisshunger nach Predigt“ u. s. w. —, und während Kinder ihr Kinderlied singen, ist das Amt nach dieser Phrase zu nervenschwach oder zu kurzsichtig. Was sagt nun unser Werk zu solcher Pabst und Mahomet ohne Gebet entfernenden und eine lokale Verschleuderung als Regel empfehlenden Phrase? Nichts als eine Frage: „Sind sie vielleicht seitdem wieder in den Lebenskreis der Kirche eingetreten?“ Es scheint so. Denn ein paar Jahre später (1855) hat die Pastoralversammlung zu Hannover unter Vorsitz des Herrn Dr. Petri das Kinderlied gesungen und die Namen ganz wohl vertragen, die dort zur Zeit der Ordination vor Gott unerträglich und nicht vom Ordinanden zu verlangen waren. Der Lebenskreis hat sich also wesentlich geändert und lässt nun fragen, ob seit dem nunmehr gegenwärtigen Lebenskreis Pabst und Mahomed in die beabsichtigte Ordinationsform eingetreten sind, wenn nicht schon vordem das Amtsbewusstsein, in Gottes Namen eine Mission wider beide zu empfangen, und der Amtskreis mächtiger waren, als ein negativer „Lebenskreis,“ der an Ev. Matth. 25, 8. 9 erinnert und, obgleich ein sehr ephemerer, an ein grosses Gut unserer Kirche seine zerstörende Hand legt. An dieser Stelle des vorliegenden Werkes wolle der Leser beten, dass eine schwere Versuchung an uns vorüber gehe und das „Amt“ nicht zu spät nach seinem Amtsgebete frage. Der „Lebenskreis“ möchte es ihm nicht zurück holen, wenn es einmal verschleudert wäre. [St.]

XII. Symbolik.

E. Beyer (weil. Prediger in Berlin), Die Unterscheidungs-

lehren der ev. u. röm. kath. Kirche. Berl. (Schultze). 290 S. $22^1/_2$ Ngr.

Der selige Verfasser, so tief beklagenswerth auch sonst sein früher Abschied ist, hat wenigstens die treffliche Darstellung der Unterscheidungslehren der evangelischen (lutherischen) und römisch-katholischen Kirche, welche er in seinem kirchlichen Lehrblatt zu geben begonnen und die diese Zeitschrift schon J 1854 S. 178 charakterisirt hatte, hiemit zur Vollendung und zum Abschluss bringen dürfen. Von dem tiefsten Mittelpunkt der Lehrdivergenz aus bis zum feinsten Geäder ihrer höchsten Verzweigung bildet sich uns dieselbe nun hier ab in all der schmucklosen Einfalt und scharf eindringenden Präcision, die dem Verf. eignet, und Ref. beklagt nur das Eine, was der Verf. gegen das Ende des Buchs S. 284 als eine mit nichten befugte Concession ausspricht und erörtert, „dass, wie auf staatlichem Gebiete das Königthum („das monarchische Königthum"), so auf kirchlichem Gebiete das Bischofthum die Verfassung sei, auf welche die einfache und ungestörte Entwicklung der christlichen Kirche organisch hinführen musste." [G.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Zeichen der Zeit oder das Frankfurter kath. Kircheublatt vor dem Richterstuhle der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Nebst e. Auszug aus den Schmalk. Artikeln üb. päbstl. u. bischöfl. Autorität. Von Dr. Ph. L. Kalb, ev. luther. Pf. Frankf. a. M. (Brönner) 1853. 8. 24 S.
2. Der Bischof von Mainz und die römische Lehre. Eine Entgegnung auf die „öffentl. Erklärung" des Bischofs in Betreff des ungarischen Convertiten-Bekenntnisses. Das. 1853. 8. 31 S.

Die hitzigen Anläufe des modernen Romanismus werden am besten durch Thatsachen der Geschichte abgekühlt. In Mittheilung schlagender Thatsachen und Aktenstücke (Nr. 2 gibt im Anhang auch das berüchtigte ungarische Bekenntniss) liegt denn auch die Stärke beider Schriften, die schon um der wichtigen Oertlichkeit willen nicht ausser Acht zu lassen sind. Mainz und Frankfurt a. M. verdienen die Aufmerksamkeit aller Evangelischen, die das Wachen und Beten wider Gottes Stellvertreter nicht verlernt haben. [St.]

XIV. Dogmatik.

1. *Leonh. Hutteri Compendiam locor. theologic. Addita sunt excerpta ex Jo. Wolleb. et Ren. Picteti compp. Praef. est A. Twesten. Berol. (Hertz)* 1855. 203 S.

Kein dogmatisches Lehrbuch ist früher so verbreitet gewesen

als das Huttersche, und kaum ein anderes war dieser Anerkennung durch seine Lauterkeit und Concinnität würdiger. Herr Dr. Twesten verdient daher unsern aufrichtigsten Dank, dass er als Leitfaden zu seinen dogmatischen Vorlesungen dies Compendium von neuem hat drucken lassen. Hat er nun auch hiebei den Tribut an die unionistischen Zeittendenzen dadurch gezahlt, dass er bei den Artikeln *de persona Christi*, *de aeterna praedestinatione*, *de sacramentis*, *de baptismo* und *de coena Dom.* der Hutterschen Darstellung die zweier ausgezeichneter reformirter Theologen, bei den beiden ersteren *ex Picteti theologia christiana*, bei den drei letzteren *ex Wollebii compendio christianae theologiae,* zur Vergleichung hat beidrucken lassen: so ist dies doch unbeschadet der Hutterschen Integrität geschehen. [G.]

2. Kirchliche Glaubenslehre. Von Dr. Fr. Ad. Philippi. I. Grundgedanken oder Prolegomena. Stuttgart (Liesching). 1854. 227 S. 8.

Wenn derjenige theologische Lehrbegriff, „welcher zwar vor dem immer mehr um sich greifenden Rationalismus so viel kirchlichen Glaubensgehalt als möglich zu retten suchte, dabei aber den Principien des Feindes selbst so viel Raum gab, dass er sich eigentlich von vornherein für besiegt erklärte und endlich wirklich gefangen gab," gewiss mit vollem Rechte als Supranaturalismus bezeichnet wird (S. 182), so können vorliegende Prolegomena („Inhalt: Erstes Capitel, §. 1. Religion. Offenbarung. §. 2. Glaube. Glaubenslehre. Zweites Capitel, §. 1. Heilige Schrift. Canon. §. 2. Inspiration. Auslegung") wohl kaum anders als supranaturalistisch, doch im allerbesten Sinne des Wortes, genannt werden. Der verehrte Verf. sucht in That und Wahrheit so viel kirchlichen Glaubensgehalt als möglich zu retten, und dass des Geretteten eine nicht geringe Summe sei, werden wir unten nachweisen. Dabei aber giebt er doch zugleich von vornherein dem Feinde zu viel Raum. Er hält den Satz, „dass das Christenthum, die christliche Religion, zu definiren sei als die durch Christum vermittelte, näher die durch Christum wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott," „in seiner Bestimmtheit für enge genug, um jeden un- und antichristlichen Standpunkt der Betrachtung auszuschliessen, und doch wiederum in seiner Einfachheit und Allgemeinheit für weit genug, um jeden, wenn auch verschiedenartig gestalteten, eigenthümlich christlichen Standpunkt einzuschliessen." Wir können diese Ueberzeugung des Herrn Vf.'s nicht theilen. Unserer Ansicht nach hat eine „kirchliche", d. h. doch gewiss: eine evangelisch-kirchliche, Glaubenslehre nicht die Aufgabe, den „verschiedenartig gestalteten eigenthümlich christlichen Standpunkt" anderer Confessionen, Gemeinschaften und Individualitäten „einzuschliessen,"

n Gegentheil hat sie ihren eigenen Standpunkt gegen das Ver-
chwimmen mit einem oder allen anderen sorgfältig zu wahren,
and das kann eben nur geschehen durch knappe, nichts Ueber-
schiessendes, nichts Entbehrliches, nichts Unpraktisches enthal-
tende, blos dem eigenen kirchlichen Standpunkte entsprechende
und dienende Begriffsbestimmungen. Von dieser Seite betrachtet
erscheint jene obige Definition des Christenthums als zu weit, als
blos supranaturalistisch. Die alten Dogmatiker unserer Kirche
definirten bekanntlich anders: „*Ratio colendi Deum verum fide
in Christum et caritate erga Deum et proximum, secundum
verbum scriptum, ut homo a Deo avulsus Deo reduniatur;*"
(*Koenig;*) — oder: „*Ratio col. ver. D. in verbo praescrip-
ta, qua homo a Deo per peccatum avulsus, ad Deum per fi-
dem in Christum, Deum et hominem, perducitur, ut Deo redu-
niatur eoque aeternum fruatur.*" (*Quenstedt.*) In Philippi's
Definition fehlt aber jede Beziehung auf das evangelische Formal-
und Materialprincip; ihr Standpunkt schliesst das Evangelium nur
ein, viele andere Ueberzeugungen aber nicht aus. Das ist ein
Hauptmangel, der um so bedenklicher dadurch wird, dass jene
Definition, je nachdem man den Nachdruck entweder auf den Ver-
mittler und Wiederhersteller, „Christum," oder auf das Vermittelte
und Wiederhergestellte, die „Gemeinschaft des Menschen mit Gott,"
fallen lässt, zum Ausgangspunkte zweier, sich innerlich wider-
sprechender, Grundanschauungen, von denen sich wenigstens die
zweite nicht wird als christlich rechtfertigen lassen, gebraucht
oder um des Vf.'s willen will ich lieber sagen gemissbraucht
werden kann. Unbemerkt wird übrigens auch keinem aufmerksa-
men Leser bleiben, wie sich ein gewisser Dualismus der Auffas-
sung selbst durch die „Grundgedanken" hindurchzieht; zwei ver-
schiedene Ideenreihen schreiten, bald einander anziehend, bald ab-
stossend, bald auch sich kreuzend, neben einander hin und haben
ihren Anknüpfungspunkt eben in jener möglichen und sich nun
abwechselnd, freilich immer nur theilweise, verwirklichenden
doppelten Betonung der Definition von Christenthum. Ich
darf des Raumes wegen das Gesagte nur durch ein Beispiel be-
legen. S. 2 heisst es: „Das Christenthum erweiset sich als die
wahre Religion, als die absolute Religion, die Religion schlecht
hin. Nur am Massstabe des Christenthums gemessen, lässt sic
demnach bestimmen, in wiefern die anderen sog. Religionen di
ses Namens werth oder unwerth sind. Denn das Wesen der R
ligion lässt sich nicht wie sonst ein abstracter Gattungsbeg
durch Aufsuchung des allen Religionen Gemeinsamen finden,
dern es besteht in dem allen Religionen mit dem Christenth
Gemeinsamen, weil es nur im Christenthume wahrhaftig und
lich vorhanden ist." Von dem nämlichen Gedanken ging di

protestantische Dogmatik aus; sie vernachlässigte deshalb jenen historischen Begriff einer sog. allgemeinen Religion, der das Gemeinsame der religiösen Erscheinungen in der Geschichte umfasst. „Die altkirchlichen Dogmatiker erheben sich selten zur Allgemeinheit dieses Begriffs, weil sie im Gegensatze ihrer Religion nur die falsche, uneigentlich sog. Religion erkannten.“ (Hase.) Es freute uns sehr, dem geehrten Verf. auf diesem, uns mit den älteren Theologen gemeinsamen, Wege zu begegnen und wir hofften an ihm einen beständigen Begleiter zu finden; aber schon S. 6 trennte er sich wieder von uns mit der befremdlichen Aeusserung: „Die Religion an sich, abgesehen von dem Prädikate der Christlichkeit, ist die Gemeinschaft des Menscheu mit Gott. Diese von der christlichen Religion abstrahirte Begriffsbestimmung der Religion an sich ist der Spiegel, welcher allen sonst noch vorhandenen ausserchristlichen Religionen vorgehalten werden muss.“ Wie aber? Kann ein „Absehen von der Christlichkeit“ einer bestimmten Religion eine „vom Christenthum abstrahirte Begriffsbestimmung der Religion an sich“ heissen? Der Verf. sucht hier offenbar gegen sein früheres Princip einen abstracten Gattungsbegriff, er sucht nicht das „allen Religionen mit dem Christenthume,“ sondern das dem Christenthume mit allen, wenigstens mit allen monotheistischen (vergl. die Anmerk. S. 6 ff., namentlich des über Lactanz Gesagte), Religionen Gemeinsame. Der oben behauptete specifische Unterschied des Christenthums ist ihm hier aus den Augen geschwunden; „Gemeinschaft des Menschen mit Gott“ wäre das Wesen „der Religion an sich,“ auch wenn es gar kein Christenthum gäbe. Leider hat dieses Schwanken über den eigentlichen Ausgangspunkt, eine gewisse Unsicherheit, Unschlüssigkeit in der Haltung der ganzen Untersuchung herbeigeführt, die den Leser nicht aus dem unbehaglichen Gefühle der Ungewissheit hinsichtlich des Nachfolgenden kommen lässt. Er kann den Fortgang der Untersuchung fast an keinem Punkte mit Wahrscheinlichkeit vorausberechnen; die Dinge kommen oft gegen alle Vermuthung. Darum will ich auch nur auf besonders wichtige Gegenstände aufmerksam machen. Mit vollem Rechte wird S. 12 ff. behauptet, dass „wir in unserm christlichen Bewusstsein überhaupt nur wissen von zwei centralen Offenbarungsthaten des Herrn, der That der Schöpfung und der That der Erlösung.“ Gleichwohl wird noch von einer dritten, „zwischen Schöpfungsoffenbarung und Erlösungsoffenbarung zwischeneingekommenen Offenbarung zur vorläufigen Wiederanknüpfung der durch die Sünde des Abfalls gestörten Gottesgemeinschaft“ gesprochen. Damit erhält aber die Alttestamentliche Oekonomie eine schiefe Stellung; sie gehört ja wesentlich zur Heilsgrundthatsache der Erlösung. — Die Bedeutung und Nothwendigkeit der Menschwerdung

Gottes hat der Verf. in ein besonders klares Licht gesetzt. Er sagt, S. 20 ff.: „Die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Zwecke der Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes, welche die freie Gottesliebe von Ewigkeit zu stiften beschlossen hatte, ist das centrale und durchgehende Grundzeugniss der gesammten heiligen Schrift, der uranfängliche und beständige Grundgedanke der gesammten christlichen Kirche, der ihr im Laufe der Zeit unter Vermittelung des göttlichen Geistes in das Licht immer hellerer Erkenntniss gesetzt wurde, so dass jede Theologie, welche gegen diese unerschütterliche Säule des ewigen Gottesbaues anstürmt, früher oder später am Felsen des göttlichen Worts, wie es von der Kirche Christi auf Erden geglaubt und bekannt wird, zerschellen muss. . . . Diejenigen, welche die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung bestreiten, setzen die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu einer zufälligen That, und damit das ganze Christenthum zu einem willkührlichen Institute herab; denn bedurfte Gott der Versöhnung nicht um seiner selbst willen, hatte sie nichts objectiv in Gott zu vermitteln, sondern ruhte seine Liebe schon vorher ununterbrochen und ungehemmt auf der von ihm abgefallenen Menschheit, so konnte er eben so gut unmittelbar durch seinen Geist als durch die Sendung seines Sohnes sich wiederum mit der Menschheit, oder vielmehr nur die Menschheit wiederum mit sich in Gemeinschaft setzen. Der Rationalismss hat demnach vollkommen Recht, eben so wohl die kirchliche Versöhnungslehre als den eigentlichen Stein des Anstosses und Fels des Aergernisses, als die moderne gläubige Theologie, so weit es ihr bisher noch nicht gelungen, sich den kirchlichen Gedanken der objectiven Sühne vollständig anzueignen, als seine, wenn auch zuweilen etwas unfreundliche, ja in ihren höheren Entwickelungsphasen die Gestalt des feindlichen Bruders annehmende Bundesgenossin zu betrachten. Es ist nach unserer Ueberzeugung das geheime Bewusstsein dieses Sachverhaltes der tiefer liegende Grund, welcher die neuere Theologie in einer Anzahl ihrer bedeutendsten Vertreter gleichsam instinktmässig zu der Lehre von der Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes auch abgesehen von der Sünde hat greifen lassen. Dieser Lieblingssatz der Neuzeit, der seine Begründung weder in der Schrift, noch im christlichen Bewusstsein nachzuweisen vermag, und vom Boden des Pantheismus auf den Boden der christlichen Theologie verpflanzt worden ist, wo er als ein exotisches Gewächs gewiss nicht fortkommen wird, ist im Grunde nichts als ein speculativer Nothbehelf, um der durch Leugnung der Nothwendigkeit der Menschwerdung um der Sünde willen zum vernunftlosen Willkührsysteme gewordenen Lehre des Christenthums eine andere Basis vernünftiger Nothwen-

digkeit unterzubreiten, und so das wankend gewordene Gebäude zu stützen. So ist aber die Lehre von der Sünde und von der Versöhnung aus dem Mittelpunkte in den Umkreis hinausgerückt, zum untergeordneten, nebensächlichen Momente der Heilslehre herabgesetzt, und der tiefste Inhalt des christlichen Bewusstseins, welcher eben nichts anderes ist, als Bewusstsein der durch den Tod des Gottmenschen nothwendig zu sühnenden und thatsächlich gesühnten Sündenschuld, nicht nur nicht zu seinem gebührenden Ausdrucke gelangt, sondern in tödtlicher Weise verletzt. Die Lehre von der Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes auch abgesehen von dem Sündenfalle, zum Zwecke der vollkommenen Realisirung der durch die Schöpfung noch unvollendet gelassenen Menschheitsidee, ist nichts anderes, als der speculative Wechselbalg der biblisch-kirchlichen Offenbarungs- und Glaubenslehre von der Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Zwecke der stellvertretenden Genugthuung und Aufhebung der durch den Abfall von der ursprünglichen Volllommenheit zwischeneingekommenen Sündenschuld der schon von Anfang an nicht nur auf das Bild Gottes angelegten, sondern zum Bilde Gottes geschaffenen Menschheit." — Hiermit hat Philippi den einen Hauptpunkt getroffen, woran unsere heutige Theologie, die „gläubige" gerade eben so schwer als die ungläubige, krankt. Die letztere hält den „Gott im Fleisch" wenigstens offen für eine Thorheit; die Hand auf's Herz, ihr Herren von der Gläubigkeit! Welchem von euch ist er nicht wenigstens ein entbehrliches Aergerniss? Den zweiten Hauptpunkt, den der verehrte Verf. in ein höchst erfreulich klares Licht gesetzt hat, scheint er leider nicht zu seinem vollen praktischen Rechte gelangen zu lassen. Er betrifft das *testimon. sp. s.* „Fragen wir — heisst es S. 93 ff. —, woher wir denn die Gewissheit erlangen, dass die h. Schrift die treue Ueberlieferin [*sic*] der ursprünglichen, reinen Gottesoffenbarung, und als solche die Richtschnur oder Norm der christlichen Wahrheitserkenntniss sei, so pflegt man sich wohl auf ihre heilskräftige Wirkung oder auf das Zeugniss des h. Geistes (*testimonium Spiritus sancti*) zu berufen, welches sie für sich aufzuweisen hat, und wodurch sie sich dem Geiste des Menschen in der bezeichneten Eigenthümlichkeit bewährt. Gewiss ist der Geist Gottes das untrüglich bestätigende und unverbrüchliche Siegel der Wahrheit des Wortes Gottes. Das vom Geiste versiegelte Wort hat aber keinen andern Inhalt als Christum den für uns Gekreuzigten, den Versöhnungstod des Sohnes Gottes. Nur diesem Zeugnisse ertheilt der Geist sein Siegel, jedem anderen verweigert er es. (Wohlverstanden kann dieser Satz nur dann werden, wenn seine erste Hälfte durch die zweite interpretirt und diese zweite blos im Gegensatze gegen die Christusleugnung

gefasst wird.) Nur der Glaube an das vollgiltige Opfer, das der am Kreuze in Niedrigkeit für unsere Sünden gebracht hat, der unser Herr und unser Gott ist, versetzt uns aufs Neue in thatsächliche Gemeinschaft mit Gott, bringt den Geist der Kindschaft und die Gewissheit des Erbes und erfüllt uns mit den Kräften des ewigen Lebens. Darum hat auch nur die Kirche, welche die vor Gott geltende Gerechtigkeit und das Leben finden lehrt allein im Glauben an das Blut der Versöhnung, sich auf das Zeugniss des heil. Geistes für das Wort Gottes und die unbedingte und ausschliessliche Autorität dieses im Geiste untrüglich versiegelten Wortes berufen. Diese beiden so enge wie Inhalt und Form zusammenhängenden Sätze sind eben ihr materiales und formales Grundprincip, die beiden Säulen, auf denen sie ihren gesammten Glaubensbau errichtet hat. . . . Wenn demnach S t r a u s s die Lehre von dem innern Zeugnisse des h. Geistes für das Wort Gottes die Achillesferse des protestantischen Systems nennt, so ist das eben so, als wenn der Blinde dem Sehenden einen Cirkelschluss Schuld giebt, weil er behauptet, die Sonne leuchte, da er ja in ihrem Lichte sehe. Mit welchem Rechte soll nur der Inhalt der Vernunft und nicht der Inhalt des Geisteszeugnisses unmittelbare und unumstössliche Gewissheit für sich in Anspruch nehmen dürfen? Bedarf es eines neuen, höhern Zeugnisses für das Geisteszeugniss und keines neuen, höhern Zeugnisses für die Aussagen menschlicher Vernunft? Dass das Geisteszeugniss für das Wort wirklich Einwirkung des h. Geistes und nicht natürliche Empfindung oder sonstiges Produkt des natürlichen Menschengeistes sei, ist schon negativ hinlänglich dadurch erwiesen, dass es gegen alle natürliche Empfindung des menschlichen Herzens angeht, während die religiös-ethischen Aussagen der natürlichen Menschenvernunft mit der Lust und Neigung dieses Herzens, sei es Lust der Sinne oder Neigung des Hochmuths, im geheimen oder offenen Bunde stehen. Dadurch unterscheidet sich auch die Versiegelung des Wortes durch den Geist von den Offenbarungen des inneren Lichtes des falschen Mysticismus. Hier schafft der Geist das Wort, dort bringt das Wort den Geist, hier geht die Offenbarung von innen nach aussen, dort geht sie von aussen nach innen, und kann darum nicht Produkt des eigenen Inneren sein. Und dem entsprechend ist der Christus i n uns s t a t t des Christus für uns Inhalt des innern Wortes, d. i. ein Christus a u s uns selber; aber der Christus f ü r uns, der Inhalt des Wortes a u s s e r uns, ist der Christus, den Gott uns selber bereitet hat, der Christus, den kein Auge gesehen hat, den kein Ohr gehört hat, der i n keines Menschen und darum auch a u s keines Menschen Herz gekommeu ist." Das ist wahrhaftig der von allen Teufeln und Ketzern nicht zu erschütternde Felsengrund

der evangelischen Kirche; auf dem muss entschieden festgestanden werden. Herr Dr. Ph. aber, vielleicht weil er abgeleitetes, mittelbares Schriftwort und „reines Kirchenwort" identificirt, auch wohl manche Aeusserungen unserer ältern Theologie nicht ganz richtig fasst, neigt sich doch endlich zu einer Coordination des *testim. spir. s.* mit dem, blosse *fides humana* gewährenden, historischen Kirchenzeugnisse für die normative Auctorität des göttlichen Wortes d. i. der h. Schrift, und tritt damit auf die Schwelle eines bedenklichen Eingangs, „auf die von den apostelgestifteten Gemeinden ausgehende, von Hand zu Hand, von Gemeinde zu Gemeinde, von Generation zu Generation fortgehende, sicher verbürgte Tradition." (S. 102,) Möge er die gefährliche Thür nicht öffnen! Sie führt in ein Labyrinth, dem er doch nur wieder durch den Ariadnefaden der h. Schrift entweichen könnte. Möge er auch den Satz: „Die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen hat, ist die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects" (S. 86.), noch einmal prüfen, ob er nicht etwa dem Semipelagianismus zugeneigt sei! Auch hier wird vielleicht ein Missverständniss obwalten: das bei dem rechten Dogmatiker *in succum et sanguinem* übergegangene Gotteswort ist etwas ganz anderes als die erleuchtete Menschenvernunft. Ueberhaupt kommen in der Lehre vom Canon gar mancherlei Missverständnisse vor, die hier nicht einmal namhaft gemacht werden können, weil sie eigentlich eine zusammenhängende Kette bilden. Unsere älteren Theologen haben vielfach anders geurtheilt, als ihnen von Dr. Ph. nachgesagt wird. Ja, „man stützte sich einseitig (*sc. quoad fidem divinam*) auf das Zeugniss des h. Geistes, welcher als der Hauptverfasser (*primus auctor et dictator*) sämmtlicher neutestamentlicher Schriften bezeichnet wurde. Die Frage nach dem untergeordneten, menschlichen Verfasser (*auctor secundus seu scriptor*) sei selber verhältnissmässig untergeordnet." Doch ist das „Zurückgehen auf das Zeugniss der christlichen Urkirche bei der Beurtheilung der Canonicität" in der lutherischen Kirche niemals aufgegeben worden. Gerhard's „*docendi causa*" heisst nichts weniger als „nur zur geschichtlichen Erinnerung an den ehemaligen Stand der Dinge," und Hollaz lässt die altkirchliche Unterscheidung zwischen den „*canonicis N. T. libris primi et secundi ordinis*" keineswegs fallen, kann sie nach seiner Ueberzeugung gar nicht fallen lassen. Allerdings „sagt er sehr richtig: da heut zu Tage alle evangelischen Lehrer jenen deuterocanonischen Schriften göttliches Ansehen beilegen, so scheint jene Unterscheidung keineswegs nöthig zu sein." Damit will er aber nur die praktische Bedeutungslosigkeit jener Unterscheidung für seine Zeit ausgesprochen haben; denn er behauptet ja zugleich: „*Ec-*

clesia recentior de canonica scripturae S. auctoritate testari per se non potest; sed si testari velit, necesse est, ut ad ecclesiam primitivam atque subsequentem recurrat." (*edit. Teller. p.* 127.) Dr. Philippi's Gesammtüberzeugung von der Auctorität der Neutestamentlichen Antilegomena wird von der altlutherischen (im 16., 17., 18. Jahrh.) nicht gar weit entfernt sein; — bestimmt aber vereinigen sich die alten Theologen sammt und sonders mit ihm in dem schönen Zeugnisse: „Wie wichtig die Anerkenntniss sei, dass wir in der h. Schrift nicht nur ein im Geiste in uns lebendes, sondern auch ein ausser und über uns stehendes Gotteswort haben, zeigt sich besonders in den Stunden der Anfechtung, wo das Geisteslicht sich verdunkelt, das Geisteszeugniss nur leise im Innern ertönt, und wo wir dennoch im Gehorsam halten am Worte der h. Schrift, als einem sicher verbürgten Gottesworte." (S. 117.) Diese „sichere Bürgschaft" liegt aber auch dann nicht in dem *testimonium ecclesiae*, sondern in dem, jetzt eben so laut und kräftig, aber in ganz andern Tönen als zu anderer Zeit, erschallenden „Geisteszeugniss." Schon Joh. Gerhard hat ja gelehrt: „*Quemadmodum enim litterarum regiarum autoritas non pendet ex tabularii eas afferentis testimonio; ita quoque scripturae autoritas non pendet ex ecclesiae de ea testificantis autoritate.*" „Dass die Schrift Licht ist, sehe ich überdiess mit meinen eigenen Augen, nicht blos mit den Augen der Kirche." (S. 137.) — Den Inspirationsbegriff fasst Dr. Ph. viel zu weit (S. 166.); wird er blos auf die Abfassung der h. Schrift bezogen, und weiter hat er ja für uns keine praktische Bedeutung, so entgeht man vielen unnützen Fragen. Wir möchten hier gern noch Manches zur Sprache bringen; doch unsere Anzeige ist schon zu lang geworden. Nur die Schlusszusammenfassung Dr. Ph.'s können wir nicht stillschweigend übergehen. „Wir haben nun — heisst es da, S. 226. — als Quelle, aus welcher die christliche Glaubenslehre ihren Stoff zu schöpfen hat, eine dreifache erkannt, nämlich die erleuchtete Vernunft, die Lehre der Kirche und die canonische Schrift des A. und N. Test." Nun, wenigstens von dieser Trias gilt gewiss der Spruch, dass aller guten Dinge drei sind, nicht. [Str.]

XV. Mystische Theologie.

1. Gerh. Tersteegen's geistliches Blumen-Gärtlein nebst der Frommen Lotterie. Nach Vergleich. mit älteren Ausg. und Handschr. des Verfassers und nebst Anmerkungen v. Dr. G. Kerlen. 15. A. Essen (Bädeker) 1855. 18 Ngr.

Ein solches Werk bedarf nur der Anzeige. Hat sich allerdings im Verlaufe der Geschichte so herausgestellt, dass der mehr

reflectirende Standpunkt der reformirten Theologie der Mystik, wie dem kirchlichen Liede, weniger günstig war, als der gemüthliche der lutherischen, — so begrüsst man hier in Tersteegen die köstlichste Blüthe der rhein-westphälischen Kirche mit immer gleicher Freude. Alle diese Lieder und Seufzer, wie sind sie doch aus diesem unvergleichlich duftigen Blumen-Gärtlein im Munde der Stillen im Lande über die Lande gezogen! — Die Anmerkungen betreffen die Lesarten. Der Druck des Ganzen ist gross und deutlich. [Ro.]

2. E. Swedenborg's Gedrängte Erklär. des inneren Sinnes der prophet. BB. des A. T. u. der Ps. Mit e. dopp. Sachregister. Ins Deutsche übers. von J. F. J. Tafel. Tüb. (Verlagsexp.) 1852. 190 S. 16 Ngr,

Die neue Uebersetzung eines Swedenborgischen, zuerst zu London 1784 lateinisch erschienenen Werks, welches als eine ganz kurze Auslegung der ganzen alttestamentlichen Propheten und Psalmen nach Swedenborgs allegorischem Sinne auch noch für Andere, als Glieder der Parthei, Interesse und Werth hat. [G.]

3. Des würtemb. Prälaten F. C. Oetinger sämmtl. Predigten, zum 1. Mal vollständ. gesamm. u. unveränd. herausg. von K. C. E. Ehmann. Bd. II. Das Herrenberger Predigtbuch. Reutlingen (Rupp) 1853. 722 S.

Der vollendete zweite Band der verdienstvollen neuen Gesammtausgabe der Oetinger'schen Predigten, das Herrenberger Predigtbuch genannt, weil ein gut Theil der darin enthaltenen Predigten von Oetinger zu Herrenberg gehalten worden ist. Es fasst Predigten über die Evangelien des ganzen Kirchenjahres mit Einschluss der Feiertage in sich. Nach der bei Erscheinung des ersten Bandes der Predigten von D. Rudelbach in dieser Zeitschrift 1854 S. 397 ff. gegebenen eingehenderen Würdigung des tiefen Geistes der Oetingerschen Theosophie und der hohen Bedeutsamkeit dieser Ausgabe seiner Predigten bedarf es eines Weiteren hier nicht. [G.]

XVII. Pastoraltheologie.

Die Kanzelberedtsamkeit Luthers nach ihrer Genesis, ihrem Charakter, Inhalt und ihrer Form von E. Jonas (Pred. in Berlin). Berl. (Nicolai) 1852. 8. 2 Thlr.

Unleugbar ist es ein ebenso höchst würdiger Gegenstand, der in dieser Schrift behandelt, als eine für das Bedürfniss unserer Zeit durchaus unentbehrliche Arbeit, welche uns damit dargeboten wird. Denn, man sage was man wolle, so ist Luther, trotz aller Anerkennung im Deutschen evangelischen Volk, doch bei weitem nicht in seiner durch Gottes Gnade erreichten Trefflichkeit, in seiner Apostolischen Vollrüstung, namentlich auch als

geistlicher Redner, anerkannt; es sind meist nur Bruchstücke, einzelne Aussprüche, die man, zufrieden damit, den Lehrbegriff der Reformation überhaupt festzuhalten, von ihm sich aneignet, statt ihn mit Geistesaugen anzublicken, wie er auf der Grenze des Mittelalters und der neuern Zeit die ganze voraufgegangene kirchliche Bildung und Zeugenschaft in sich recapitulirt, so wie die ganze folgende Entwickelung dreier Jahrhunderte in allen ihren Hauptströmungen mehr als fruchtbar andeutet, prophetisch erschliesst; es darf auch dies unserer Zeit um so weniger zur Schmach angerechnet werden, als die Aufgabe wiederum eine welt- und kirchenhistorisch recapitulirende in aller und jeder Beziehung geworden ist, und kein Luther unter uns aufgestanden, um das Ganze auf seinen Heldenschultern zu tragen. Eben darum aber muss ein jeder Bruchstein zum Bau dieser Erkenntniss von uns willkommen geheissen werden, und wir heissen zuerst das Streben, einen solchen Beitrag zu liefern, welches in der vorliegenden Schrift sich kundgiebt, eben darum willkommen. — Wer könnte aber Luthers Kanzelberedsamkeit recht darlegen, als der ihn, den ganzen Mann, Zeugen und gewaltigen Redner, der mehr als Tausende sich das Doppelwort aneignen konnte: „Ich glaube, darum rede ich," und: „Ich rede von deinen Zeugnissen vor Fürsten und Königen," eben so aufgefasst; der sich in ihn hineingelebt, der den wahren Glauben wie das tägliche Brod mit ihm theilt, der in diesem Glauben immer mächtiger wird, ja der auch historisch zu erforschen vermag, wie Luther Luther ward, eine Kirchensäule und Kirchenamme (auch für die, welche von seiner, von der wahren Kirche Gemeinschaft sich fern hielten) für alle Jahrhunderte? — In der That aber hat der Verf. dieser Schrift seine Aufgabe in dem so eben bezeichneten Sinne gefasst. Er zeigt uns zuerst, wie Luther der grosse Kanzelredner geworden, seine „oratorische Ausbildung" durch humanistische, philosophische, naturwissenschaftliche, historische und theologische Studien (S. 1—54); und schon hier begegnen uns, neben dem Allgemeinen, das wiederholt werden musste, manche feine, eingehende Bemerkungen, die von der vertrauten Bekanntschaft des Vf.'s mit Luther zeugen; unter diesen namentlich die (mit den Worten des Vf.'s wiedergegeben): „Wie man von allen grossen Männern behaupten kann, dass sie historische Naturen sind, so wurzelte auch Luther ganz in der Geschichte; eben darum konnte er alle Extreme bekämpfen, den Fanatismus der Wiedertäufer, den Radicalismus der Schweizer, den Socialismus der revolutionären Parthei" (S. 25 f.); und dann die andere: obgleich von der Mystik genährt und die rechte Innerlichkeit derselben festhaltend, „ward er doch kein Mystiker" (im ausschliessenden Sinn), sondern „die Mystik erleichterte ihm nur den Uebergang

vom Scholasticismus zum biblischen Christenthum" (S. 33. 40). — In dem zweiten Abschnitt wird dann Luthers „oratorischer Charakter" entwickelt, von der innersten Grundlage des ethischen Vollgehalts und der vollen Aufrichtigkeit des Herzens (durchaus angemessen nach 2 Cor. 4, 2) dargelegt, wie demselben alle sittliche Eigenschaften zukommen (vergl. Theremins' die Beredsamkeit eine Tugend) und wie derselbe sich vollendet habe in einer „genialen Popularität;" es werden auch die Hauptregeln zusammengestellt (aus seinen Werken, besonders aus den Tischreden), unter denen er gepredigt hat (S. 88 ff.). — Den bei weitem umfangreichsten Theil der Schrift bildet der dritte Abschnitt (S. 103 — 459), wo der Verf. den Inhalt der Luther'schen Predigten nach Hauptlocis zusammenstellt, und mit reichster Auswahl von Beispielen seine ganze Art und Weise, seine Kraft und seinen Geist zeigt. Gewöhnlich ist des Vf.'s Verfahren hiebei so: er stellt den reformatorischen Standpunkt in schlichten, wohlerwogenen Worten hin, und folgt dann entweder einem historischen Faden oder einer logischen Zurechtlegung; er giebt überall die trefflichsten, schlagendsten Beweisstellen; er benutzt diese zugleich auch so, dass dadurch die Beredsamkeit des grossen Reformators in ein recht helles, glänzendes Licht tritt; er zieht auch wohl manchmal die eigentlichen Lehrschriften herbei, oder giebt doch ihren auf den vorliegenden Gegenstand bezüglichen Inhalt an. Dass der Verfasser, als Unionist und einer der besten Schüler Schleiermachers, sich dabei in Luthers Abendmahlslehre nicht zurecht finden konnte, dass er der falschen Vermittelung in dem Handel über die Sacramente das Wort redet (denn allerdings bleibt, nach ihm, „Zwinglis Auffassung oberflächlich, aber Luther hätte die Ausgleichung der Differenzen der theologischen Wissenschaft überlassen sollen," S. 376), darf uns nicht befremden; es ist auch gerade genug, es gesagt zu haben; denn was so oben auf der Hand liegt, hat keine innerliche Störung der Untersuchung zur Folge. Sein Herz aber wird bei dieser Darstellung oft warm, glühet; er setzt eine Ehre darein, uns ein jegliches, oft übersehenes, Moment der Trefflichkeit und Gediegenheit Luthers vorzuführen; Alles in Allem gerechnet, sieht er sich zu dem Urtheil berechtigt, „dass Luthers Beredsamkeit zu den grossartigsten Erscheinungen gehört; ja dass man gestehen müsse, es gebe keine in neuer und alter Zeit, die mit ihr verglichen werden könne" (S. 298), oder, wie es bereits in der Vorrede heisst: „Auf den Lippen Luthers feierte die Beredsamkeit ihr Auferstehungsfest, erschien dort in einer Kraft und Erhabenheit, wie sie seit der Apostel Tagen nicht erschienen, und wandte sich an das vernachlässigte Volk mit einer Wärme und Popularität, welche der Bewunderung aller Zeiten werth ist" (S.

VIII). — Endlich in dem letzten Abschnitt, wo „die Form der Predigt Luthers“ beschrieben, wo folglich über Eingang, Text, Thema, Disposition, Exposition, Demonstration (Schriftbeweise, Beweise aus äussern und innern Erfahrungen), Figuren die Rede ist, wird ebenfalls viel Gutes und Nützliches beigebracht; der Verf. hat den doppelten Fehler glücklich vermieden: Luthers Predigten über einen fremden Leisten zu schlagen, und die allgemeinen Grundgesetze der Rhetorik zu verleugnen oder aufzuheben; er hat in letzterer Beziehung auch nicht verschmäht, die rhetorischen *termini technici* kurz zu erklären, und hat wohl daran gethan; denn es ist unglaublich, wie mangelhaft die Bildung nach dieser Richtung hin bei vielen jungen Theologen ist, und doch ist dieses Buch namentlich auch letzteren recht dringend, angelegentlich zu empfehlen. Denn im Ganzen ist diese Schrift theils ein schönes Denkmal anhaltender und fruchtbarer Beschäftigung mit Luthers Schriften, theils durch die mitgetheilten Proben und die daraus abgeleiteten Winke und Regeln ein sicherer Führer und Leiter auf homiletischem Gebiete. [R.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Valerii Herbergers Evangelische Herz-Postille oder: deutliche Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien. Mit e. Vorwort und einer Lebensbeschreibung des Verf.'s von Joh. Fr. Bachmann (Consist. R.). I—II. Theil. Berlin (Schultze) *s. a.* 4. (Mit der Epistolischen Herzpostille, als 2 Bände 3 Thlr. 5 Ngr.)

Von der ausgezeichneten „Evangelischen Herzpostille“ unsers, während seines Lebens vielgeprüften und doch auch da merklich, aber hauptsächlich nach seinem Tode reich gesegneten, Val. Herbergers war 1754 die 23. Aufl. erschienen. Die erneute Ausgabe von Joh. Traug. Leber. Tauscher (Sorau. 1840. 4.) war leider durch mannigfache Veränderungen entstellt. Um so verdienstlicher ist die Arbeit des gegenwärtigen Herausgebers, der nicht nur das köstliche Herberger'sche Buch unverändert herausgegeben, sondern durch vorangestellte Lebenszüge und ein beigegebenes Materien-Register (das besonders bei dem historischreichen Herberger so schätzenswerth) erläutert hat. — Der Duft der evangelischen Salbe in den Schriften Herbergers war so mächtig, dass (wie Bachmann wieder erzählt) dieselben nicht nur von Reformirten gepriesen, sondern dass sogar katholische Priester (die sonst den Verfasser, um seines entschiedenen evangelischen Zeugnisses willen, bitter hassten und verfolgten) sich nicht enthielten daraus Erbauung zu schöpfen. „Noch heute“ (führt der Herausgeber fort) „findet man diese Bücher häufig nicht nur in Fraustadt (wo Herberger wirkte), im Guhrau-

schen und Glogauischen, sondern auch in andern Gegenden Schlesiens und der Lausitz, als die lieblichste geistliche Kost der Landleute bis ihrer häuslichen Erbauung." — Möchte ein reichlicher Absatz die um die Erneuerung unserer alten kernvollen Andachtsbücher hochverdiente Verlagshandlung lohnen! [R.]

2. Theophilus. Ein Gebet- und Lesebuch für Confirmanden und ihre Angehörigen, herausgeg. von Ch. K. Hornung. Ansbach (Junge). 1853. 466 S. 12.

In beiden Beziehungen, als Gebet-, wie als Lesebuch, empfehlenswerth, wenn auch eben nicht, oder wenigstens nicht vorzugsweise, für die auf dem Titel genannten Leser. Es enthält herrliche Perlen aus der alten griechischen Kirche, aus den Reformatoren und ihren bewährten Nachfolgern, wie auch aus unsern besten neueren Schriftstellern, namentlich auch preiswürdige Stücke von Redenbacher; schon dessen „Aeltern-Mühe, Freud und Leid" bietet allein mehr gesunde geistliche Nahrung, als die hundert Centner jährlich erscheinenden Traktätchenschundes. Nur der Abschnitt IV.: „Zur Confirmation, Beichte und Communion," bestehend aus zwei Predigten und einer Beichtrede des Herausgebers und aus kleineren Abschnitten aus Arnd, Scriver, Arnold, Günther und Löhe, ist für seinen Zweck völlig unbrauchbar: er predigt, vermäntelnd, die zwinglianische Thorheit. [Str.]

3. Sprüche christl. Weisheit aus alter und neuer Zeit. Aufs neue herausg. von A. F. Th. Grunwald, Pf. Stuttgart (Steinkopf) 1855. 180 S. in 16. 12 Ngr.

Ein Büchlein, äusserlich durch die Verlagshandlung gar schön ausgestattet, innerlich in seiner reinen Mystik und schmucklosen Einfalt ähnlich dem Thomas von Kempen, und gleich diesem gewiss so Manchem herzlich willkommen. Es besteht aus 3 Theilen: 1. den sog. *capita paraenetica* des alten trefflichen Mönchs Nilus im 5. Jahrh., 2. Sprüchen angeblich des Röm. Bischofs und Märtyrers Sixtus im 3ten, und endlich 3. einem sog. Prüfstein der Nachfolger Gottes und des Heilandes Jesu Christi, der zuerst 1701 ans Licht gekommen ist, unbekannten Ursprungs, von einer Seele, „welche Jesum lieb hatte," möglicherweise evangelischer Abkunft. Das Ganze war zuerst 1739 veröffentlicht worden, und wirds hier zum zweiten Male. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Luther-Lieder Nr. 2. Karlsr. (Gutsch) 1855. 8 S. 8. 5 Pfenn. = 1 Kr.

Freuen wir uns, dass unsre Lieder wieder auf fliegenden Blättern unters Volk gesandt werden. Das vorliegende gibt die drei grossen Lieder: Ein Kinderlied zu singen wider u. s. w. mit den beiden Collecten, Ein Lied von der heil. christlichen Kirchen

(das liebliche Michaelislied: Sie ist mir lieb die werthe Magd) und dem 12. Ps. (Ach Gott vom Himmel sieh darein) mit Singweisen und zweckmässigen Bemerkungen. Dies sind die rechten Traktate der lutherischen Kirche. [St.]

2. Kern des deutschen Kirchengesangs zum Gebrauch ev.-luth. Gemeinden und Familien, von Dr. Fr. Layriz. 4. Abtheil. 120 liturg. Weisen. Nördl. (Beck) 1855. gr. 8. XII und 117 S. geh.

Nachdem die 1ste Abtheilung des würdigen Gemeinde- und Familienbuchs schon in 3ter Auflage (umgearbeitet und vermehrt) erschienen, empfangen wir nun die liturgischen Weisen, von Komm heiliger Geist bis zu den Improperien, dazu ein lehrreich Vorwort und die Leidensgeschichte in 5 Lectionen. Das gesegnete Werk bildet bekanntlich einen Wendepunkt. Während nemlich die Vertreter des rhythmischen Singens den Zopf, der sich uns angehängt, im Ton abstreifen, in Auswahl der Lieder aber nur spärlich los werden und im substantiellen Wort der Lieder so sehr hinten tragen, wie wenn wir noch immer in der Zopfrepublik des 18. Jahrhunderts lebten und es nicht wahr sei: *Mutata musica mutatur respublica*, hat der Herr Verf. diesen Zwiespalt überwunden. So ist ihm denn S. 82 das Kinder-Lied heilig für Gemeinden und Familien, ohne Fälschung und Täuscherei. Wer auf diesem Punkte der öffentlichen Liturgie seiner Kirche Treue gehalten, kann mit gutem Gewissen sagen: „Vermehre nur der HErr immer reichlicher seiner Gemeinde die wahrhaft betenden Herzen: am singenden Munde wird es dann gewisslich nicht fehlen", und hat Gemeinden und Familien erbaut. [St.]

3. Historisch-musicalisches Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang. Für evangel. Geistliche und die es werden wollen bearb. von Dr. L. Kraussold, königl. CR. und Hauptpr. in Bayreuth. Erl. (Deichert) 1855. gr. 8. X und 194 S.

Angeregt durch Massnahmen in Bayern und Sachsen für musikalische Vorbildung der Theologen, die aber, um Organisten, Cantoren und Schulmeistern vorstehen zu können, ausser der technischen Fertigkeit einer historischen Bildung bedürfen, handelt der Herr Verf. 1. vom römischen oder gregorianischen, 2. vom protestantischen Choral, 3. vom liturgischen Altargesang, wobei mit Vorliebe *ad* 2. der protestantische Choral als rhythmischer betrachtet wird. Ref. hat schon ein Mal (1853. IV. 767 folg.) daran erinnert, dass der rhythmische Choral ein protestantischer sei, und Lieder von reinerm protestantischen Klange: Ein neues Lied wir heben an, Sie ist mir lieb die werthe Magd, O Herre Gott dein göttlich Wort, Erhalt uns HERR bei deinem Wort u. s. w. dem rhythmischen Singen empfohlen. Leider

hat gleichzeitig der Herr Verf. gegen diese Lieder und andere zu destructiven Waffen gegriffen, dadurch den beweinenswerthen Jachthaten in Eisenach und Bayern vorgearbeitet und die Einheit des protestantischen und rhythmischen Singens zerrissen. Wenn er nun S. 164 dem Geistlichen empfiehlt, dass er „sich gleich zu Anfang des Gesangs auf die Kanzel begebe, und von da den Gesang der Gemeinde beobachte und leite", damit er rhythmisch ausfalle, so möge der Geistliche zuvor die Kanzel besteigen, um seiner Gemeinde die Treue gegen alle 1853 vom Herrn Verf. angegriffenen protestantischen Güter zu predigen; denn wenn auch Sirenen, ja Engel vom Himmel die Verleugnung des Namens unsers Gottes, unsrer Religion und Kirche rhythmisch sängen, wird es doch nimmer „der protestantische Choral." Das im Uebrigen sehr nützliche Handbuch lässt sich vom Leser, der das protestantische Herz auf dem rechten Fleck und im Munde kein Mum Mum hat, leicht ergänzen und möge an seinem Theile dazu beitragen, dass wir uns des protestantischen Rhythmus in Auswahl, in Wort, in Weise der Lieder bedürftig fühlen und die destructiven Kräfte überwinden lernen. *Concordia res parvae crescunt, discordia* —. [St.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Naturforschung, Philosophie und Archäologie.)

1. Menschenschöpfung und Seelensubstanz von Rudolf Wagener.

Auf der Versammlung der Naturforscher und Aerzte zu Göttingen, gehalten am 18. September 1854, trat Prof. Rudolf Wagener auf, und hielt eine Rede, welche kurz darauf unter dem Titel: „Menschenschöpfung und Seelensubstanz" im Druck erschienen, und schon mehrfach Gegenstand öffentlicher Betrachtung geworden ist. Diese Rede ist eine That, wie sie auf dem Gebiete der gelehrten Naturforschung bisher zu den Seltenheiten gehörte; sie ist ein gewaltiger, von sittlicher Entrüstung getragener, feierlicher Protest gegen den Materialismus deutscher Naturforschung — ein Protest, der um so mehr die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken berechtigt ist, als er vom Schosse der gelehrten Körperschaft aus im Angesichte der Nation erhoben wurde. Wer nur von Ferne mit den Erscheinungen der neusten deutschen Naturforschung bekannt ist, sieht, wie Recht Wagener hat: — — „mehr und mehr schwindet der Glaube an eine substanzielle Seele, und der Versuch, die Psychologie vollkommen in die Naturwissenschaft aufzulösen, ist für den, welcher in der Signatur der Zeit zu lesen versteht, der wahrscheinliche Gang der nächsten Zukunft" (S. 19). Man blicke auf den zweiten Punkt, der ausser der Priorität und Einzigkeit der Menschenseele über

dem Naturleben, unsrer modernen Naturfassung ein Fegfeuer ist: die Abstammung der Menschheit von einem Paare; man sehe nach, wie dem Worte Gottes an diesem Punkte in's Angesicht geschlagen wird, und man wird gern zugeben, dass es unter der bei Weitem grössten Mehrheit unsrer Naturforscher zum guten Tone gehört: die Schriften des A. und N. Test. entschieden zu ignoriren. Das ist nur eine kleine Zahl, die im Sinne von Schelling und Steffens, von Schubert u. A. Wagener in ehrfurchtsvoller Fassung die ewigen Heilsthatsachen von den Naturthatsachen bestätigt sieht, massenhaft aber ist das Centrum, welches in der Weise wie A. v. Humboldt sorgfältig in der Regel die Offenbarung vermeidet, oder wie Oerstedt („Geist in der Natur") die Schrift gegen Steffens auslegt [1]), und riesig schwillt das junge Geschlecht der Linken unter der Aegide von Moleschott, den nun wenigstens der Staat für seine Lästerungen nicht mehr besoldet, und unter den pöbelhaften Fanfaren Vogt's. Dieser wirft zu Nizza („Bilder aus dem Thierl. Frankf. 1852) das fromme Gefühl der Anbetung, welches er bei Agassiz findet — als „blöde Jugendeselei" (S. 370) hinter sich, und weiset unsern Burmeister gründlich zurecht, der dem Menschen ausschliesslich die Vernunft beilegt, welche doch nur: „Zusammenstellung der Erfahrungsurtheile" ist, die das Thier gleichfalls hat. „Seele ist Collektivname für die verschiedenen Funktionen, die dem Nervensysteme zukommen" S. 442.

Aber was wollen diese zahmen Aeusserungen sagen! Man lese die praktischen Anwendungen in den „Blättern für literarische Unterhaltung", man sehe, welche Frivolitäten sich im „deutschen Museum" ablagern, worin die hallischen Jahrbücher von Ruge ihre Auferstehung feiern — und man wird bekennen müssen, dass der Materialismus auf deutschem Boden: dem des Helvetius und der französischen Enzyklopädisten an Frechheit nicht das Geringste nachgibt. Es ist derselbe knabentrotzige, lüstetrunkene Ton, womit unser Jungdeutschland auf den Feldern der Poesie und Philosophie, wie der Naturforschung ganz sansculottenhaft pfeift und zwitschert. Mirza-Schaffy ist der erhabene Chorführer:

„Und erst zum grossen Dichter ward Hafis,
Als er die Zwingburg der Moschee verliess,
Mit ganzer Kraft an ihren Säulen rüttelte,
Den Glaubensstaub von seinen Füssen schüttelte.

1) Zur Linken neigt sich der tüchtige Schleiden, in seinem „die Pflanze und ihr Leben" Leipzig 1848 und neuerdings in seinen „Studien" Lpz. 1855. Beides ist für das grössere Publicum. Viel Witz in eleganter Manier gegen den Bibelglauben.

Bis dahin litt er an demselben Sparren,
Wie andre hochbegabte Glaubensnarren — — —
Die ganze Welt ward ihm zur Offenbarung,
Seit er gefolgt dem eignen Herzensdrange!"

So auf unserm Parnass die Leichtbeschwingten; und plumperen Schrittes treten in denselben Reigen Jene mit Lupe und Lanzette, die, dem Geschäfte der grauen Mäuse der nordischen Sage hingegeben, giftigen Zahnes nagen. Was auf dem Parnass Daumer ist, der mit einer infernalen Wuth, vom Vater der Lügen entzündet und begeistet, dem Wort vom Kreuze flucht — das ist unter den Cyclopen: Vogt.

Wohin aber sollen wir die Commentatoren Humboldts schreiben, die Popularphilosophen des Kosmos in Briefen und in Nichtbriefen? Wohin Kotta mit seiner Theorie der Perfectibilität des Affengeschlechtes? Da ist kein Kampf mehr möglich. Auch Chr. Jos. Fuchs („Seelenleben der Thiere" Erl. 1854) kommt hiergegen zu kurz, so praktisch er es anfassen mag. Dieses Treiben provozirt heisse Schalen göttlicher Strafgerichte, denn es ist weitverzweigt, in weiten, allgemeinen Kreisen der Gesellschaft — der theuer erkauften, heissgeliebten, liebend getauften Menschen. Dieses Treiben, unheilig, in trotziger Blasphemie gen Himmel schreiend, das Recht der Erstgeburt, das himmlische Erbe mit Füssen tretend, das Blut des neuen Bundes, das Blut der Besprengung unrein achtend — dies Treiben wird so entsetzlich gründlich geheilt werden müssen, dass uns Allen die Lenden schüttern werden. —

Die Wächter der Heiligthümer müssen lange, lange stumm gewesen sein. Ein immenses Publicum lauscht begierig, wenn Prof. Dr. H. Klencke („die Schöpfungstage, ein Naturgemälde" Leipz. 1854. S. 193) versichert: „Es streitet mit allen Analogien des Gattungslebens und der Naturgesetze, dass die Menschheit mit einem Paare begonnen habe — es liegen unabweisbare Gründe für die wissenschaftliche Ansicht in der Sache und in der Beobachtung der Völkerstämme selbst, wenn gelehrt wird, dass die Menschheit gleichzeitig auf den Hochebenen Asiens, Afrikas, Amerikas und Europas aufgetreten sein muss!!" Ein ungeheures Publicum, wissen wir, jauchzt Beifall. Professor Klencke spricht ohne Zweifel, als wenn er dabei gewesen wäre. Dass dieses Publicum für ihn aber da ist — das ist Schuld der Kirche, die mit ihrer Inspirationslehre bis dahin auf beständigem Rückzuge begriffen war. Ja freilich, die Bibel ist auch ein Lehrbuch der Naturkunde, der Himmelskunde, weil der Geistkunde, wenn man so will, nirgends wenigstens ist sie kindisch accommodativ. Da aber die Theologie seit Semler ein Aussenwerk nach dem andern aufgab — so bildete sich jenes Publicum. Nun bedarf die Kirche in ihrer Wallfahrt hier nicht der Hülfe der Naturkundigen als sol-

cher, weil sie himmlische Kräfte ewiger Natur durch die Sacramente in sich hat, und durch das ewige Wort feste steht — aber sie hat sich herzlich des Einflusses zu freuen, den ihre Wahrheit auch dort erringt, wo man offizill exact, von der heutigen Naturwissenschaft anerkannt wissenschaftlich zu Werke geht.

Nicht dass Rud. Wagener sagt: „Ob alle Menschen von einem Paare abstammen, lässt sich vom Standpunkt exacter Naturfassung ebensowenig beweisen, als das Gegentheil" — nicht das ist das Wichtige für uns, sondern sein von der Tiefe christlicher Weltanschauung aus ihm gebotener Protest gegen das schamlose Treiben einer gänzlich verweltlichten Wissenschaft. [Ro.]

2. Religionsphilosophie. Vom Standpunkt der Philosophie Herbarts. Von Dr. G. F. Taute. I — II, 1. 2. Leipzig (Steinacker) 1852. 8. 7 Thlr.

Wenn der Verf. dieses Werks bereits im Eingange desselben sich dahin äussert: „die nothwendigste aller Emancipationen in unserer Zeit sey die Emancipation vom Spinozismus und absoluten Idealismus," so hat er damit nicht nur den Standpunkt überhaupt bezeichnet, auf welchem er, einer der begabtesten Jünger Herbarts, und die vorliegende „Religionsphilosophie" steht, sondern zugleich den Weg angegeben, auf welchem Theologie und Philosophie allein sich die Hand reichen können, indem diese als eine wahrhafte *„medicina mentis"* jener überall den Weg bahnt, die Offenbarungsbegriffe rechtfertigt, die Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwickelung aufzeigt, das Titanenmässige und zugleich Absurde des S[illegible]lens mit allgemeinen Begriffen, als ob dadurch die Welt des Geistes erobert und das Wesen Gottes und der Natur transmutirt werden könnte, nicht minder aber das Frevelhafte des Strebens, die ethischen Grundbegriffe aufzulösen und durch das so eingeführte Nivellement die wesentliche Grundlage der Offenbarung abzutragen, mit energischer Kraft bekämpft. Ja das ist eben die Weltkrankheit unserer Zeit, das geheime Gift, das alle Adern durchdringt, namentlich auch in der unirten Theologie, die durch Schleiermacher wesentlich vom Spinozismus influirt ist, und gerade dadurch vom historischen Kirchengrunde mehr oder weniger abzusehen sich gedrängt sieht, wo sie nicht denselben innerlich unterhölte. In allen diesen Beziehungen ist die Herbart'sche Philosophie gross, wahrhaft gross, die ausgehend von der Kritik des Wissens nicht nur alle jene Gebilde der falschen Speculation zerstörte und zu einer wirklichen Arbeit des Denkens auf dem Grunde der Erfahrung, statt jener hergebrachten Taschenspielerei, rief, sondern die, in Erkenntniss der Grenzen des menschlichen Auffassungsvermögens und unsers Wandelns hienieden im Glauben, nicht im Schauen, es als den ersten Grundsatz wahrer Weisheit zu proclamiren wagte: „dass

alles Wissen und alle Vernunft lediglich im Werden begriffen sind." Eben dadurch wird die Herbart'sche Philosophie eine wohl zu beachtende, herzlich zu ehrende Bundesgenossin der wahren christlichen Theologie; jeder Schlag, den sie thut, ist ein Stück des Vernichtungskampfes gegen die falsche. Und namentlich ist es dieses Werk, einmal schon vermöge seines Inhalts, der uns allen nahe anliegen muss, und dann vermöge seines innern Werths, auf welchen wir wenigstens aufmerksam zu machen für unsre unerlässliche Pflicht halten. In der That ist die Taute'sche Religionsphilosophie, auf diesem Grunde von edlen Bruchsteinen aufgeführt, mit seltner Gelehrsamkeit sowohl in theologischer und philosophischer, als in allgemein historischer Beziehung ausgestattet — wir mögen nun sehen auf die Reinigung der Grundbegriffe, oder auf die Kritik des philosophischen Systems, oder auf die Auffassung des Wesens der Religion und die Apologie des geschichtlichen Christenthums — allewege als ein Meisterwerk anzuerkennen. — Man vergönne uns also wenigstens den ganzen Aufriss des Werks zu zeigen und Einiges zum Bewusstseyn zu bringen, was den Geist desselben charakterisirt. Nachdem der Verf. in der Einleitung (I, 1—92) die Religion und die speculativen Systeme einander gegenüber gestellt, und die Erfordernisse einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie in grossen Umrissen gezeichnet, nachdem er schon hier es zur Evidenz gebracht hat, dass die Religion kein absolutes Wissen sey (denn „keine geschichtliche Religion weiss etwas von einer substantiellen, d. h. pantheistischen Identität Gottes und der Welt, oder Gottes und des Menschen, am allerwenigsten das Christenthum," S. 85), sondern „eine Naturkraft von einem eigenthümlichen Leben, für welche die Theorie lediglich den Begriff eines richtigen Verständnisses sucht" („Gott der absolut höchste Gegenstand der Religion ist für die Religion eine Thatsache," S. 90), schenkt er uns im ersten Buche eine tiefeingehende Kritik der gesammten religionsphilosophischen Theorien. Voran steht auch hier die Anerkennung, dass die ursprüngliche Entwickelung des Offenbarungsstoffs wesentlich in der Unmittelbarkeit des objectiv Gegebnen und der Erfahrung wurzelte; was die Kirchenväter durch subsidiarische Benutzung der Philosophien des Alterthums, offenbar zu apologetischem Zwecke, beigebracht, ist noch bei weitem keine Religionsphilosophie; auch in Joh. Scotus Erigena sind kaum die Anfänge derselben gegeben, obgleich „in diesem Theologen, der dem Plotinismus und der Emanationstheorie ergeben war, der christlichen Kirche ein fremdartiger Einbruch drohte" (S. 94 f.). Als der eigentliche Vater der christlichen Religionsphilosophie kann erst Anselm von Canterbury gelten, dessen *Monologium* und *Proslogium* einer ausführlichen Analyse unterworfen werden, um das allgemeine Urtheil herbeizuführen: „der Gegensatz von Wis-

sen und Glauben sey so (namentlich auch mittelst der Kritik des Gaunilo) bestimmt hervorgetreten, nicht als ob Anselm nicht selbst vom Glauben ausgegangen wäre, auch nicht als ob im Glauben nicht das Bedürfniss läge, von seinem Gegenstand in klaren Begriffen Rechenschaft abzugeben, sondern darin liege der Fehler, dass der höchste Gegenstand des Glaubens, Gott, Gegenstand eines strengen Wissens seyn sollte, was er, der Wahrheit gemäss, ebenso wenig ist, als es dem Glauben zusagt, ihn dafür zu halten" (S. 115. Vgl. die Recapitulation, S. 709). Nachdem dann ein kurzer Blick auf die hiedurch bedingte Entwickelung im Mittelalter geworfen („die Nominalisten sind transcendentale Idealisten, die Realisten absolute Idealisten; den erstgenannten müssen auch die mystischen, auf praktisches Christenthum dringenden Religiosen beigezählt werden;" S. 116), gelangt der Verfasser zur Darstellung namentlich der religionsphilosophischen Begriffe bei Descartes, dem eigentlichen Anführer der ganzen speculativen Entwickelung der neuern Zeit; „der Auseinandersetzung dieser Begriffe liegt, wie bei Anselm, die Beziehung des Logisch-Allgemeinen und Besondern auf einander, oder die Verknüpfung des ontologischen und kosmologischen Beweises zu Grunde" (S. 129). In wenigen, aber lebensvollen Umrissen wird sodann der Standpunkt Spinozas als ein „verallgemeinerter Cartesianismus" charakterisirt, und wie die religiösen Begriffe bei ihm in dem pantheistischen Strudel gänzlich untergegangen, ins schärfste Licht gestellt (S. 137 ff.). Mit sichtbarer, wohl gerechtfertigter Vorliebe wird Leibnitzens System nach allen Seiten hin entwickelt und festgestellt; es wird namentlich nicht nur anerkannt, dass „der teleologische Beweis vornämlich, von welchem die christliche Philosophie aller Zeiten wie die heilige Schrift selbst, wenn gleich nicht in wissenschaftlicher Form Gebrauch gemacht, ein glänzendes Ansehen erhalten" (die „*harmonia praestabilita*;" S. 177), sondern geradezu die Behauptung niedergelegt: „nur der vollendete, zur Reife gebrachte Leibnitianismus genüge der Religion; denn ohne die Selbstständigkeit der Weltwesen gehen alle christliche Lehren und Wahrheiten in einem ebenso unwürdigen, als haltungslosen Begriffsspiel zu Grunde" (S. 552); „der theologische Standpunkt aber des Leibnitianismus, des alten wie des neuen, sey der Supranaturalismus" (S. 783). Doch würde man sich täuschen, wenn man meinte, die Herbart'sche Philosophie habe bei dieser Anerkennung keinen Blick für die Fehler und Mängel des Leibnitzischen Systems; gerade die schonungslose Enthüllung derselben macht eine der glänzendsten Parthieen dieses Werks aus. Der Verf. zeigt mit grosser Ausführlichkeit, wie die Betrachtung des Bösen bei L., das er, freilich nach ältern Vorgängen, als eine blosse Schranke und Negation fasst und durchgängig mit dem Uebel in der Welt verwechselt, nothwendig den

sittlichen Handeln seinen wahrhaften Charakter rauben muss; durch das Setzen einer hypothetischen Nothwendigkeit des Bösen wird der Begriff desselben gemildert oder verschwindet vielmehr ganz; denn „ein Böses, das in einer solchen Relation zum Guten befangen ist, dass dieses ohne jenes keinen Bestand hätte, besitzt insofern einen Werth und verdient Beifall; es erhebt sich in den Rang des Guten; und ein Gutes, welches sich in die Dienstbarkeit des Bösen begeben, ist nicht das absolut Vortreffliche; Gutes und Böses haben mit einander Vertrag geschlossen: es giebt nur ein Mehr- und Weniger-Gutes, oder, was dasselbe heisst, ein Weniger- und Mehr-Böses; der scharfe Gegensatz des Guten und Bösen ist abgestossen“ (S. 184 ff.). Wie unerschütterlich fest gegründet steht dagegen die Herbart'sche Betrachtung des Ethischen, weil in einer zwiefachen Offenbarung, die von der Schöpfung bis zum Weltgerichte reicht, gegründet! Wir können uns das Vergnügen nicht versagen, aus einer spätern Parthie des Werks eine Stelle darüber herauszuheben, in welcher die ausgesprochene Anerkennung sich mit Recht zu dem Pathos des Herzens erhebt, das ebenso den Bildner desselben, der hier uns ein ursprüngliches „Mitzeugniss“ (συνείδησις) schenkt, aufs unzweideutigste als den Heiligen in Israel bekundet. „Die grösste Macht im Himmel und auf Erden, in der Zeit und Ewigkeit,“ sagt Taute, „ist das Sittliche. Leise sprechend, oder laut und mit Nachdruck; in der verborgenen Tiefe des eigenen Bewusstseyns die Stimme erhebend, oder in den weiten Räumen der Geschichte und Gesellschaft widerhallend; stets frisch und allgegenwärtig; erdichtete Intelligenzen nicht minder, sobald sie als wollend und handelnd sich darstellen, oder solche Personen, die unserm Erfahrungskreise fern stehen und niemals demselben angehören können, wie uns selbst und andere, in deren Verbindungen wir uns verflochten finden, auf gleiche Weise treffend; die höchsten Verhältnisse des Staats und der Menschheit, ja eines allgemeinen Gottesreichs überhaupt, ebenso streng, wie die geringsten Regungen der Einzelnen musternd, mögen auch diese sich wechselnd gestalten und in einander eingreifen, wie sie wollen; sie verstummend, allumfassend, das Abgeschlossene und in der Zeit Zurückliegende immer wieder vor Gericht fordernd, sogar dem Künftigen die Bahnen vorzeichnend, die es zu wandeln hat, so dass keine Art von Geschäftigkeit sich dagegen absperren, keine Klugheit seinem Urtheil entgehen kann — tritt das Sittliche mit einer Allmacht und Allgegenwart hervor, die überall gefühlt, von Jedermann anerkannt wird, und nur die Wissenschaft ist hier, wie anderwärts, hinter dem Thatsächlichen zurückgeblieben, das, wie es scheint, dem Begriff sich als undurchdringlich erweist“ (S. 644 f.).

Nachdem der Verf. weiter „den eitlen aus einer logischen

Bearbeitung vorgefundener speculativer Begriffe, vornämlich der Leibnitzischen, hervorgegangenen Dogmatismus Chr. Wolfs und seiner Schule" in kurzen, erschöpfenden Zügen charakterisirt hat (S. 200 f.), prüft er das System des unsterblichen Kant in Beziehung auf die Religionsphilosophie, und macht besonders geltend, dass seine Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, wie seine Arbeiten vor frühern Denkern überhaupt, von den Kritiken Gaunilos, Gassendis und ähnlichen sich durch strengwissenschaftliche Gründlichkeit unterscheidet (S. 225 ff.), so wie er anderswo mit derselben Unpartheilichkeit hervorhebt, wie Kant durch seine ganze Betrachtungsweise dem rohsten Pelagianismus die Arme öffnet und einer Selbsterlösnng, Selbstrechtfertigung und Werkheiligkeit das Wort redet, die in gleichem Grade das ethische Leben inficiren und die Wahrheit der Offenbarung antasten (S. 717ff.).

Die Mittelsysteme bis zum absoluten Idealismus hin werden demnächst überhaupt als „Uebergänge zu einer speculativen Bestimmung des Begriffs der Religion" charakterisirt, zuerst F. H. Jacobis Empirismus (S. 240 ff.), dann der schwankende Idealismus bei Krug, Fries, Bouterwek, Schulze (S. 248 ff.), endlich Schleiermachers Gefühls-Absolutismus (S. 253 ff.). Nicht nur ist der Platz, den der Verf. dem letztgenannten Theologen als solchem anweist („obgleich absoluter Idealist oder Spinozist, fand er sich als Theolog und Religionslehrer gedrungen, sich nach einem, für den erscheinenden Menschen wenigstens, mehr anwendbaren Ausdruck desjenigen Religionsprincips, welches ihm sein philosophisches System an die Hand gab, umzusehen"), der allein richtige, sondern es ist die eingehende Kritik, welcher die Gefühlstheorie unterworfen wird, vorzüglich beachtenswerth.

Im zweiten Buche dieses Werks (I, 265—471) werden die Systeme des absoluten Idealismus, Fichte, Schelling, Hegel, nicht nur ausführlich, wie überall mit reichen Belägen aus den Hauptschriften dieser Philosophen, dargestellt, sondern namentlich ihr religionsphilosophischer Gehalt geprüft und gewogen. Durch Fichte schon „lernte die Wissenschaft mit Unendlichkeiten spielen, wie der Gaukler seine Kugeln escamotirt; Freiheit und Sittengesetz verschwanden nicht dem Namen, aber der Sache nach; Gott der Höchste und Allein-Heilige wurde in die Erscheinungswelt herabgezogen und mit ihr vermengt." „Sein absoluter Idealismus ist ein verallgemeinerter Kantianismus nud zugleich systematischer Spinozismus" (S. 314). Schelling wendet die Resultate und die Methode der Fichte'schen Untersuchungen auf Naturbegriffe an; so benutzt Hegel beides für sein Kategoriensystem. Der Freiheitsbegriff liegt bei Fichte in Ruinen, so bei Schelling; Fichte hat kein Sittengesetz, ebenso wenig Schelling; aber eine Freiheit ohne Gesetz — welch „ein Ungeheuer!" (S. 360—464). „Hegel hält die Fäden der Ma-

schinerie, durch welche der Begriff in Gang gesetzt wird, vom Anbeginn an sicher in den Händen; denn er bewegt sich auf ausgetretenem Boden. Schelling hat eine sogenannte historische Construction des Christenthums, und damit den Begriff einer speculativen Theologie gegeben. Die nämlichen Ideen und nichts Besseres liegen auch der Hegel'schen Theologie zu Grunde. Hegel geht in der Misachtung der Geschichte so weit, dass er kein Bedenken trägt, die Religionen Griechenlands und Roms als Uebergangsstufen zwischen die Religion des Alten Testaments und das Christenthum einzuschieben. Vorsehung, Versöhnung, Unsterblichkeit, welche im Christenthum, wie in allen Religionen, nicht blos allgemeine, sondern individuelle Bedeutung haben, sind bei ihm, wie beim absoluten Idealismus überhaupt, durch die Verallgemeinerung vernichtet... Wie Hegels absoluter Geist zu dem Namen Gottes komme, und wie er darauf Anspruch machen dürfe, der Gott des Christenthums zu seyn, ist nicht im mindesten begreiflich. Seine Begriffsbestimmungen über die Dreieinigkeitslehre treffen mit den Schelling'schen zusammen, aber mit der h. Dreieinigkeit des Christenthums haben sie nichts gemein. . . Dazu ist Hegel so arm an speculativen Begriffen, und bewegt sich in einem so engen Kreise derselben, dass die Quelle seiner sämmtlichen Begriffe und Wendungen sich hauptsächlich bei Fichte, zum Theil mit näherer Beziehung auf Kant, und in einigen Spracharten Schellings, vornämlich die speculative Theologie betreffend, nachweisen lässt. Was aber das Schlimmere ist: Hegel'sche Philosophie ist ein verdorbener Fichtianismus." (S. 380. 456 f. 462). — Dies einige Hauptsätze dieses durch und durch kritischen Abschnitts, aus welchen der Geist vorliegenden trefflichen Werks sich ganz unzweideutig erkennen lässt.

Die Probe der voraufgehenden Kritik liefert das dritte Buch (I, 472 — 784), in welchem, als der Vollendung und Krone der Untersuchung, positiv, jedoch mit überall begleitenden kritischen Rückblicken, die metaphysische, die psychologische, die praktische Grundlage der Religion nachgewiesen werden, mithin das Princip der Religion bestimmt wird. Wir empfehlen namentlich auch diesen Abschnitt der ungetheilten Aufmerksamkeit Aller, denen überhaupt die höchsten Fragen des menschlichen Geistes und die Wahrung der heiligsten Interessen am Herzen liegen, und erkennen hierin einen Triumph des religiösen Denkens.

Der zweite Theil des Taute'schen Werks bietet uns eine (leider noch nicht vollendete) „Philosophie des Christenthums" dar, welche ja wesentlich und wurzelhaft nichts anders als eine Christenthums-Apologie seyn kann und will (denn an eine Substruction des wahrhaft Geschichtlichen, welches zugleich das ewig Normale ist, verbietet uns ja der ächt gefasste Begriff der Offenbarung, und zwar der vollendeten, zu denken), indem der

Verf. theils zeigt, dass die Lösung aller Räthsel auch für den denkenden Geist hierin enthalten ist, theils dass die Einwendungen gegen den geschichtlichen Verlauf und die geschichtliche Entwickelung der Offenbarung gerade speculativ schlechterdings Nichts wiegen. Dass auch dieses ächt Leibnitzisch gedacht sey und das eigentliche erste Gewebe der Leibnitzischen Theodicee (trotz aller ihrer Gebrechen) bildet, daran braucht wohl kaum erinnert zu werden.

Es sind vor Allem zwei Grundgedanken, welche diese „Philosophie des Christenthums" tragen; die wir wiederum am liebsten mit den eigenen Worten des Verf.'s hinstellen und ihn so sich selbst charakterisiren lassen. „Der Geist Jesu Christi von Nazareth," äussert oder vielmehr bekennt er, „ist ein geschichtlich gegebener, so wie er in den Evangelien, in der Apostelgeschichte, in den Apostolischen Briefen und in der Apokalypse angeschaut, dargestellt, gepredigt, gedacht, verehrt und angebetet wird: als solcher lässt er sich durch Allgemeinbegriffe ebenso wenig vollständig reproduciren oder construiren, als er aus blossen Begriffen hervorgegangen oder erfunden ist. In allem geschichtlich und naturgemäss Gegebenen findet sich ein Gehalt vor, der sich einer Auffassung nach Begriffen, wenigstens innerhalb der Erscheinungswelt, entzieht, um dessen willen der wirkliche Gegenstand, wenn er von Relationen befreit wird, auf übernatürliche und unmittelbare Weise gesetzt und anerkannt, und an welchen, weil er über alle Vorstellungen und Begriffe hinausgeht, geglaubt werden muss" (S. 194). Darum (wir knüpfen Beides zusammen, weil das Letztere die Schlussfolge des Ersteren bildet) „können religiöse Befriedigungen, der Realität nach, dem Gläubigen nur auf thatsächliche Weise zu Theil werden. Besteht die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion in nichts Anderem, denn in der thatsächlich absoluten Setzung des religiösen Ich, kraft des Glaubens, welche Setzung der Religiöse mit Ausschluss alles ungöttlichen Wesens erstrebt, so vermag kein Sterblicher zu einer solchen Thatsächlichkeit ohne göttliche Hülfe sich zu erheben. Das religiöse Bewusstseyn des Menschen muss sich durchweg zur Thatsächlichkeit in Gott objectiviren" (S. 64 f.). Auf diesen zwei Grundsäulen erbaut sich die Christenthums-Philosophie des Vf.'s, und in der That sind sie ja dem ewigen Grunde des Christenthums selbst enthoben. Man kann sich denken, wie der Verf. in der Behandlung der evangelischen Geschichte, welche das erste Stück dieses zweiten Theils ausmacht, „den wisssenschaftlichen Gegensatz sowohl zum empirischen Rationalismus als zum speculativen Mythicismus" (der speculativen Theologie in exegetischem Gewande, von welcher überhaupt er am Schluss des vorigen Theils geurtheilt hatte: „sie ist das Minimum oder viel-

mehr der Nullpunkt, worauf die Religion konnte gebracht werden," I, 783) erörtert und darstellt. Beiden ist es gemeinsam, „dass sie ihre Begriffe nicht rein und umfassend genug hergestellt haben. Man will eine Theologie und will sie doch auch nicht; man gesteht der Schrift Autorität zu und versagt sie ihr gleich wieder; man weiss nicht zu behaupten und man kann nicht lassen; das Poniren ist kein Festhalten, und das Negiren kein Aufgeben — ein Ja, das Nein ist, ein Nein, das Ja ist, nirgend ein reines Ja, kein reines Nein" (S. 65). Was aber die speculative Theologie insbesondere betrifft (deren Ausgangs- und Zielpunkt zugleich hier in dem gewaltigen Worte resumirt wird: „Christenthum und Spinozismus sind contradictorische Gegensätze, wie Himmel und Hölle, Erlöser und Teufel," S. 49), so weist er auf allen Punkten siegreich nach, wie „die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte mit dem mythischen Charakter der neueren speculativen Philosophie dahin fällt" (S. 78).

Viel, unendlich Viel wäre noch über und aus diesem ausgezeichneten Werke zu berichten — Manches, was gerade jetzt in dieser Stunde den kritisch-historischen Forschern als Warnungsstimme entgegenzuhalten wäre (wohin namentlich der Ausspruch über die Philonische Logos-Idee gehört, als „ein abstractes Allgemeinwesen, das die Natur auf unpersönliche Weise begeistet, während der Johanneische Logos von Haus aus Person ist, und zwar bestimmte Person," II, 97), sowie der Verf. überhaupt die wahre Religionsphilosophie als „eine Controle der Zeittheologie" will betrachtet wissen (II, 87 f.); Manches vielleicht, worin wir mit dem verehrten Vf. nach dem uns geschenkten Maass von Einsicht nicht ganz übereinstimmen können (namentlich seine Theorie von dem absoluten und relativen Wunder; denn wir unterscheiden aufs schärfste das *miraculum* und das *mirabile*, das Wunder und das Wunderbare, ohne welche Unterscheidung, nach unserer Ansicht, die ganze Theorie des Wunders schwankt); Manches vorzüglich, was jedenfalls an und für sich der höchsten Beachtung werth, was wir aber zur Zeit zurückstellen müssen, weil Andere unendlich besser sich darüber werden aussprechen können (namentlich der hier wiederum vollständig gelieferte Nachweis der Gesetzmässigkeit der psychologischen Erscheinungen im Gegensatz zu der blos und schlecht empirischen Theorie der Seelenvermögen); Manches endlich, was für die theologische Forschung insonderheit vom grössten Interesse ist (wozu hauptsächlich das ganze zweite Stück des zweiten Theils zu rechnen ist, in welchem der Ursprung und das Verwandtschafts-Verhältniss der Evangelien discutirt, so wie die modernen Auffassungen der evangelischen Geschichte — Hase, Ammon, Wieseler, Strauss, Br. Bauer, Baur, L. Feuerbach, Neander — beurtheilt werden) — allein wir glauben, in den bereits mitgetheilten Proben genug bei-

gebracht zu haben, um das Schlussurtheil zu motiviren: dass Deutschland in der Taute'schen Religionsphilosophie ein Werk besitzt, auf welches es stolz seyn kann. [R.]

3. *Grammatica Aegyptiaca. Erste Anleitung zum Uebersetzen altägyptischer Literaturwerke, nebst Geschichte des Hieroglyphenschlüssels, von Dr. Gust. Seyffarth. Mit* 92 *Seiten Lithogr. Gotha (Perthes)* 1855. 120 *u.* 92 *S.* 8. 3 Thlr.

Seit beinahe zwei Jahrtausenden haben die Literaturwerke der alten Aegypter, die uns, zahlreicher als die der Griechen und Römer, auf unzähligen Papyrusrollen und steinernen Denkmälern erhalten sind, im tiefsten Dunkel geruht, welches erst im Anfange unseres Jahrhunderts durch Young und Champollion einigermassen aufgeklärt wurde. Unabhängig von einander hatten diese fast zu gleicher Zeit gefunden, dass, nach dem bekannten orientalischen Princip, jedes hieroglyphische Bild den Buchstaben (nach Young, die Silbe) ausdrücke, mit welchem der Name desselben beginnt; namentlich hatte Champollion bereits die akrophonische Bedeutung von 232 Hieroglyphen bestimmt (von denen sich jedoch nur 130 bestätigt haben), er irrte aber darin, dass er, den Erklärungen Horapollos folgend, einer grossen Anzahl von Hieroglyphen eine symbolische Bedeutung zuschrieb, und sogar annahm, jede Zeile bestehe halb aus phonetischen und halb aus symbolischen Zeichen. Seyffarth hat in dem vorstehenden Werke auf dem von jenem gezeigten Wege einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan, und ihm bleibt das unbestreitbare Verdienst, der Deutung der Hieroglyphen zuerst bestimmte Grenzen gezogen zu haben, indem er jede symbolische Erklärung verwirft. „Keine Hieroglyphe, von den astronomisch-mythologischen Anaglyphen abgesehen, kein hieratisches und demotisches Zeichen, hat eine symbolische Bedeutung, drückt niemals mimetisch, tropisch oder änigmatisch einen Begriff aus" (§. 11). S. stellt ferner den Grundsatz auf, dass jedes hieroglyphische, hieratische und demotische Schriftzeichen die Consonanten ausdrücke, welche der Name desselben enthält, wobei die Vocale, wie in allen semitischen Schriften, sonst immer unbeachtet bleiben (§. 12). Jedoch werden häufig auch die Vocale geschrieben, und S. fand, dass die Hieroglyphen, deren Namen mit einem Vocale oder stummen H beginnen, bald diesen Vocal, bald das H, bald den folgenden Consonanten ausdrücken (§. 17), ferner, dass es eine Menge Zeichen giebt, welche nicht blos einzelne Laute, sondern ganze Silben und Worte ausdrücken, und hierin namentlich unterscheidet er sich von Champollion, der keine syllabarischen Zeichen annimmt. Hr. S. hat in dem vorstehenden Werke alle, auf bekannten Monumenten vorkommende Hieroglyphen nach ihrer syllabarischen und akrophonischen Bedeutung bestimmt und in einer leicht übersichtlichen Ordnung zusammengestellt. Die grammatischen Formen der No-

mina, Pronomina, Adjectiva, Verba, Adverbia, Präpositionen und Partikeln der alten ägyptischen Sprache werden hier zum erstenmal vollständig erörtert, denn Hr. S. hat erkannt, dass die Sprache der Hieroglyphentexte nicht das Neucoptische ist, wie Champollion annahm, sondern die „der chaldäisch-hebräischen Ursprache näher verwandte" alte Sprache der Aegypter. Der Unterschied der beiden ägyptischen Dialecte wird S. 2 ff. weiter auseinandergesetzt.

Der Grammatik voran geht eine kurze Geschichte des Hieroglyphenschlüssels, in welcher der Verf. die Leistungen und Verdienste seiner Vorgänger, von Kircher an, nach Verdienst würdigt und zugleich seine eigenen schon früher anderwärts veröffentlichten Grundsätze der Hieroglyphenentzifferung in der Kürze darlegt. Die lithographirten Blätter enthalten alle hieroglyphischen Bilder, deren Bedeutung und Aussprache nach dem Vf. und nach Champollion bestimmt ist, ferner die wichtigsten hieratischen und demotischen Silbenzeichen, so wie 11 Hieroglyphentexte mit Uebersetzung, welche zugleich als Chrestomathie dienen können.

Wenn die vom Vf. aufgestellten Grundsätze richtig sind, so ist klar, dass zu einer Zeit, als das Altägyptische noch gesprochen wurde, oder wenigstens noch bekannt war, die Hieroglyphenschrift zu lesen ebenso wenig Schwierigkeit haben konnte, wie die unvocalisirte Schrift der Hebräer und anderer semitischer Völker; ja sie scheint sogar in manchen Fällen noch deutlicher gewesen zu sein, da hingegen, wenn man eine symbolische Deutung der Zeichen annimmt, sich nicht absehen lässt, wie es, selbst den Eingeweihten, möglich sein konnte, unter den mannichfachen möglichen Bedeutungen eines Zeichens immer die richtige zu finden. Den sichersten Beweis für die Richtigkeit seines Systems liefert der Herr Vf. dadurch, dass er im Stande ist bei streng durchgeführter Anwendung desselben eine logisch richtige Uebersetzung zusammenhängender Stücke zu geben, die bisher entweder noch gar nicht oder nur unzusammenhängend erklärt werden konnten. Eine Auswahl solcher Stücke enthält das folgende Werk:

4. *Theologische Schriften der alten Aegypter. Nach dem Turiner Papyrus zum erstenmal übersetzt. Nebst Erklär. der zweisprachigen Inschriften des Steines von Rosette, des Flaminischen Obelisken, des Thores von Philae, der Tafel von Abydos, der Wand von Karnak u. a., von Dr. G. Seyffarth, o. Prof. der Arch. zu Lpz. u. s. w. Gotha (Perthes)* 1855. 120 *S. br.* 1 Thlr. 18 Ngr. u. in Calicobd. 1 Thr. 26 Ngr.

Das wichtigste der hier aus dem Hieroglyphentexte nach dem System des Verf. in coptische Wurzeln umgeschriebenen und übersetzten Stücke ist das die Sammlung eröffnende Erste Buch der schon von Clemens Alexandrinus erwähnten heiligen Schriften der alten Aegypter. Dieses uralte Buch, angeblich aus der Zeit des Menes (2781 v. Chr.), ist nicht allein reich an Schönheiten und

Erhabenheiten die an das alte Testament erinnern, es bringt uns auch Aufschlüsse und Licht über die Religion, nicht allein der alten Aegypter, sondern der alten Völker überhaupt, insbesondere aber die Religion des alten Testaments, und die mosaische Gesetzgebung, deren Zusammenhang mit der altägyptischen Religion sich nicht verkennen lässt. Als höchster Gegenstand der Gottesverehrung und des Cultus erscheint in dem Buche der Schöpfer. Zwischen ihm und dem Menschen stehen Untergötter, von Gott erschaffene Wesen einer höheren Natur, welche „für ihren Herrn und zu seiner Ehre arbeiten," also Engel, für deren Körper man die sieben Planeten und die zwölf Sternbilder des Thierkreises hielt. Wie in den Denkmälern der alten Assyrer und anderer alten Völker erscheint auch in dem altägyptischen Buche die Gottheit als Trias, nemlich als Erzeuger, als guter Geist und als Richter. Ferner finden wir hier die Heiligung des siebenten Wochentages, die Schöpfung und Sündfluth, die Brandopfer und Schlachtopfer, Schuldopfer und Sühnopfer, Trankopfer und das heilige Opfer des Lammes der Sünde, die Eintheilung der Priester in gemeine Priester, Schlachtpriester und Hohepriester.

Aus den übrigen heiligen Büchern sind übersetzt: das Todtengericht, aus dem Turiner Papyrus (Lepsius, Todtenb. Tab. L); eine theologische Betrachtung des Orion aus dem 15. Buche der heiligen Schriften (Lepsius, Todtenb. Tab. LXXII); die Fürsten im Lande der Gerechtigkeit (Lepsius, Todtenb. Nr. 108), d. i. die Gottheiten der Aegypter, von Gott geschaffene Wesen, welche jede ihren Wirkungskreis und Bereich hatten, und auch im Himmel ihre Herrschaften; der Schöpfer des Getreides (Leps., Todtb. Nr. 5), ein Anhang zum ersten Buche der heiligen Schriften; das himmlische Hauswesen (Tab. XLI der Turiner Schrift). Hierauf folgt die Uebersetzung eines Hymnus an die Sonne, der sich an einer Stelle in der Berliner Sammlung findet (Passalacquas Samml. Nr. 1393). Der Text dieses Hymnus ist in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Band IV. S. 374 ff. von Dr. Brugsch mitgetheilt, nebst der Uebersetzung des *Vicomte de Rougé*, der ihn nach Champollions System zu entziffern versuchte, auf welche Uebersetzung wir hier zur Vergleichung und Würdigung der beiden Systeme der Hieroglyphenentzifferung verweisen. Ausserdem finden wir die Inschriften in der Katakombe des Ahmos zu Elithigia, welche bald nach dem Auszuge der Israeliten unter dem ersten Könige der XVIII. Dynastie, Asmos, verfasst wurde, 30 Zeilen, von denen *Vic. de Rougé* sieben herausgegeben und nach Champollions System zu erklären versucht hat; ferner die Inschrift an dem Idol zu Thorda in Ungarn; die Inschrift an einem grossen Sarkophage in Wien; die Inschrift an dem Reliefsarkophage in Leipzig. Hierauf folgen die vollständigen Uebersetzungen aller bis jetzt bekannten zweisprachigen In-

schriften, die bisher nach Champollions Systeme nicht übersetzt werden konnten. Die dritte dieser Inschriften am Obelisken zu Rom ist im hieroglyphischen Texte schon von Ungarelli „*Interpretatio Obeliscorum urbis*" Rom 1842 veröffentlicht worden, und in einer verkleinerten Copie, in der Leipziger Illustrirten Zeitung (1845. S. 201). Seyffarth entdeckte schon im Jahre 1826, während seines Aufenthalten in Rom, dass der Obelisk an der *Porta del popolo* derjenige sei, welchen Hermapion bei Ammianus Marcellinus (XVII. 4) übersetzt. Genaueres über diese Inschrift und die versuchten Uebersetzungen Champollions, Rosellinis und Ungarellis findet man in mehrern Abhandlungen Seyffarths im Leipziger Repertorium 1844. S. 309; Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten, Lpz. 1845. S. 58; Leipziger Illustrirte Zeitung 1845. S. 201. Der Obelisk ist, wie die Inschrift andeutet, von Ramses, dem Sohne des Osimanthyas, mithin bald nach dem J. 1690 v. Chr., also vor etwa 3500 Jahren errichtet worden. Aus der Tafel von Abydos und der Wand von Karnak, deren griechische Uebersetzungen sich bei Eratosthenes und Manetho finden, geht das wichtige Ergebniss hervor, dass Manethos erste Dynastien gleichzeitig waren; nur die Dynastien I, XII, XVI u. f. haben hintereinander regiert, daher Menes erst seit 2781 v. Chr., wie schon das *Vetus Chronicon* bezeugt, also erst 666 Jahre nach der Sündfluth regiert hat.

Die beiden zuletzt mitgetheilten koptischen Stücke sind ebenfalls sehr interessant. Die koptische Klosterurkunde, nach dem Autograph eines gewissen Abtes Michael, im Museum Charles X, ist paläographisch, sprachlich und kirchengeschichtlich gleich wichtig. Bisher waren nur griechische Papyrus mit Cursivschrift bekannt, diese Urkunde aber zeigt, dass in ganz gleicher Weise auch koptisch geschrieben wurde. Das Wesen dieser Cursivschrift bestand darin, die einzelnen Buchstaben aus zwei oder mehreren Stücken zusammenzusetzen und die zweite Hälfte mit der ersten des folgenden Buchstaben zusammenzuziehen. Die ausgelassenen Vocale sind nicht, wie im Sahidischen, durch horizontale Linien oder, wie im Memphitischen, durch geneigte Striche, sondern durch nach Oben gebogene Curven ausgedrückt. Der Dialect ist Sahidisch oder Thebaisch, woraus der ausserdem unbekannte Fundort des Papyrus sich ergiebt, enthält aber auch mehrere verunstaltete und sogar auch noch unbekannte griechische Wörter, und der Text mehrere Wörter und Formen, die in den Wörterbüchern fehlen und die selbst über die Bedeutung mancher Hieroglyphen Aufschluss geben. Der Text ist in der Weise der alten Papyrus mit Tusche geschrieben; die Zeit der Abfassung ist nicht beigefügt, lässt sich aber annäherungsweise bestimmen, gegen 300—330 n. Chr., wo die Diocletianischen Verfolgungen stattfanden.

Das letzte Stück, ein koptisches Fragment auf einem von

Prof. Tischendorf aus Aegypten mitgebrachten Pergamentblatte, jetzt auf der Leipziger Universitätsbibliothek, lehrt, dass das hebräische Hohlmaass *Hin* (LXX ὖν, εἶν, ἶν), nach Josephus der 6te Theil des Bath (nach Wurm 361 C. Z. Rhein., nach Thenius etwa 3 Kannen, = 72 Eierschalen, enthaltend), ägyptischen Ursprungs war, das Wort *Hin* also nicht von einer hebräischen Wurzel abzuleiten, sondern ägyptisch ist. [Dr. Zenker.]

Ad acta.

Unterzeichneter kann nicht umhin, ein Factum, so geringfügig es auch erscheinen mag, hiedurch aus dem Strome der Zeit herauszufischen.

Unterm 4. August 1847 hatte ich an Prediger Uhlich ein Privatschreiben gerichtet, welches von demselben nach seiner am 20. Sept. 1847 verfügten Amtssuspension veröffentlicht worden ist, worin ich — der notorische zufällige Veranlasser des Kampfes gegen ihn, der doch aber nicht blos bewusst- und willenloses Werkzeug in den Händen Anderer seyn mochte, um zur Zeit doch wieder nur weggeworfen zu werden, noch weniger aber als Uhlichs persönlicher Hasser erscheinen, vielmehr auch in solchem Moment [ja selbst jetzt 1856 noch] dem unglücklichen Manne wo möglich zur Umkehr verhelfen wollte — gegen Uhlich anerkennend aussprach, was ich unbeschadet göttlicher Wahrheit anerkennen konnte, und zugleich von einem Kirchenregimente, welches um der „Abweichung vom Bekenntnisse" willen gegen U. verfahren wollte, erst eignes ernstes Sichzurückbesinnen auf das Bekenntniss forderte. Freund und Feind erhob sich damals hierüber wie ein Sturm wider mich; Niemand aber verdächtigender, als die Evangelische Kirchenzeitung, nach der es meine Absicht gewesen seyn sollte, Hn. P. U. schlechthin „meine Sympathien" zu erkennen zu geben, ihm „die verdiente Anerkennung" auszusprechen, „das Kirchenregiment aber gewaltsam zu der Entscheidung zu drängen, dass es ein ganz lutherisches auf einmal werde" u. s. w., und fortdauernd ward und wird mir seitdem jener mein Schritt amtlich und nicht amtlich als das grösste *crimen* meines Lebens nachgetragen. Jetzt nun, unterm 1. Decbr. 1855, spricht ein trefflicher Aufsatz in Nr. 99 f. 1855 der Ev. KZ., unterzeichnet „C. F. Göschel" [1847 Consistorialpräsident zu Magdeburg], wesentlich gerade dasselbe aus, als ich in jenem vielgelästerten Briefe und in meiner darauf gefolgten Broschüre: „Lichtfreundthum und Kirchenthum" (Leipzig 1847 bei Dörffling), indem er tief beklagt, dass es 1847 Uhlich an „solchen mündlichen oder schriftlichen Liebeserweisungen" gefehlt. — Man wolle doch dies Alles *ad acta* nehmen! D. Guericke.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

ie Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen Gen. VI. 1—4.

Von

Subrector Engelhardt

in Schwabach.

Herr Prof. Keil hat im 2. Quartalh. 1855 Ihrer Zeitschr. r die gesammte lutherische Theologie und Kirche die schwiege Stelle Gen. VI, 1—4 exegetisch erörtert, und die Erklämg derselben, welche Hr. Prof. Hofmann im Schriftbeweis n Anschluss an die Erklärung der ältesten Kirchenväter geben hat, zu widerlegen versucht; hingegen die bisher übche Auslegung derselben auf's neue vertheidigt. Indem ich un hier in aller Kürze seine Begründung zurückzuweisen nternehme, möchte ich zugleich auf die praktische Bedeumg dieser Stelle genauer eingehen. Das nämlich scheint ir bei Vielen ein nicht unbedeutender Gegengrund gegen ie Erklärung, welche die Kinder Gottes für Engel hält, zu in, dass sie kaum für die Gemeinde irgend eine erhebliche [ahnung oder Belehrung darin finden, dass dieselbe fast eher en Aberglauben zu fördern und zu einer Anschauung der ngelwelt zu führen scheint, welche eher geeignet wäre, nheimliche Angst vor der Geisterwelt, als heimliche Scheu or derselben zu nähren. Es möchte hiebei Manchen beim Erläurn der biblischen Geschichte namentlich für Kinder, wie mir isher, ergangen sein, dass sie, obgleich sie der Auslegung, eche hier ein Eingreifen der Engelwelt erkennt, nach exeetischen Principien den Vorzug zusprechen, dennoch jene ndere Erklärung für den Religions-Unterricht akzeptirten, eil sie nicht wahrzunehmen vermochten, wie sie jene Erlärung der Gemeinde mundgerecht zu machen im Stande ären und welche praktische Bedeutung sie überhaupt für ne herausfinden könnten. Nicht zwar möge man ein solhes Verfahren etwa mit dem Rathe Dinters vergleichen, der seiner Schullehrerbibel zu dieser Stelle sagt: Die gewöhnche Erklärung: „Kinder Gottes bedeuten hier die Nachkom-

men des Seth" hat keinen Grund. Wenn dich indessen Jemand vom Volke über den Sinn dieser Stelle fragt, so magst du ihm einfach sagen, was die gewöhnliche Meinung sagt. Den wahren Sinn versteht nur der Gelehrte aus der Vergleichung dieser Erzählung mit den Sagen andrer Völker. Eine solche Stellung des Geistlichen der Wissenschaft und dem Volke zugleich gegenüber ist nach den Begriffen jedes Ehrenmannes eine ehrlose. Wahrheit muss Wahrheit bleiben und mit offener Freimüthigkeit ausgesprochen werden, und ginge die ganze Existenz dabei verloren. An der Wahrheit lässt sich nicht kürzen, nicht mäkeln. Aber etwas Anderes ist es, an der Sicherheit einer Erklärung, an ihrer allseitigen Wahrheit zweifeln, so lange sich an ihr keine Möglichkeit zeigt, für das praktische Leben eine Bedeutung zu gewinnen, so lange noch keine Kraft an ihr hervortritt, sittlich bestimmend und läuternd zu wirken. Diese Forderung an jede Schriftwahrheit ist aber im Worte Gottes selbst begründet, das uns ja lehrt: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, dass ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt." Die sittliche Bedeutung jener Mittheilung der Schrift, wenn sie von den Engeln verstanden werden darf, haben wir also auch nachzuweisen.

Doch zuvor gehen wir an die exegetische Erörterung der Stelle. Der Mittelpunkt aller Verhandlungen über dieselbe bleibt immer die Bezeichnung בְּנֵי הָאֱלֹהִים. Sollte denn wirklich diese Bezeichnung so unbestimmt, so vieldeutig sein, dass darunter ganz Verschiedenes verstanden werden könnte? Musste nicht dieser Ausdruck für die Zeit des Verfassers wenigstens einen ganz bestimmten, abgegrenzten Begriff haben, so dass jedes Missverständniss hiedurch aufgehoben war? Ich denke, bei einer so kurzen, nur andeutenden Mittheilung war diess doppelt nothwendig. War dem Verfasser eine doppelte Fassung, sowohl die im physischen, als im ethischen Sinne, also die Möglichkeit der Beziehung nicht nur auf die Engel, sondern auch auf die Nachkommen Seths gegenwärtig, so musste er jedenfalls sich ausführlicher aussprechen. Denn beide Erklärungen weichen zu wesentlich von einander ab, als dass er solche Zweideutigkeit hätte dulden können. Es muss also für ihn die Bezeichnung: „Kinder Gottes" einen ausschliesslichen, ganz bestimmten Sinn gehabt haben, der jedem seines Sprachgebrauchs Kundigen ohne alle nähere Angabe von selbst klar war.

Ist diess der Fall, so müssen wir den Sprachgebrauch

der ältesten Schriftdenkmale untersuchen; zunächst aber den des Verfassers selbst. Allein wörtlich ebenso findet sich diese Bezeichnung bei ihm nicht wieder. So fragen wir denn unsere Stelle selbst um Rath. Es ist allgemein anerkannt, dass בָּנוֹת v. 1 im physischen Sinne zu nehmen ist; es wird auch v. 2 nicht im ethischen Sinne gefasst; nur בְּנֵי soll in dieser Weise zu fassen sein. Das widerstreitet jeder natürlichen Voraussetzung. Ebenso ist אָדָם im v. 1 von der Menschheit in ihrer physischen Existenzweise ausgesagt; und zwar von der Gesammtheit der Menschen: ist es nun nicht das Nächstliegende, Einfachste, dieses Wort v. 2 wieder ganz in derselben Weise zu verstehen? Wenn nun aber als Gegensatz der Töchter der Menschen: „die Kinder Gottes" genannt werden, scheint es sich da nicht von selbst zu verstehen, dass darunter die Engel gemeint sind? So sieht es wenigstens auf den ersten Anblick aus, und ich glaube, dass von rein sprachlichem Grunde aus, ohne dass schon der Lehrinhalt influirt, Niemand es anders fassen kann.

Zeigt sich nun ferner an einzelnen Stellen der ältesten Schriftdenkmale, wozu wenigstens nach bedeutenden Autoritäten das B. Hiob zu rechnen ist, derselbe Sprachgebrauch, und zwar (wie I, 6. II, 1. XXXVIII, 7) nach unbestrittener Annahme nur in diesem Sinne: so ist doch wohl anzunehmen, dass diess eine stereotype Bezeichnung gewesen, oder wenn das nicht ist, dass der Verfasser des späteren Buches die Ausdrucksweise des früheren im Auge gehabt habe, womit uns also sein Verständniss jener Ausdrucksweise gegeben ist. Was kann hiegegen Ps. 73, 15 beweisen, wo ja dieser Ausdruck nicht in derselben Fassung vorliegt? wo vielleicht absichtlich das Pronomen für das Substantivum gewählt ist, um dieses Missverständniss abzuschneiden. Jedenfalls ist es klar, dass von vornherein jene Erklärung den Vorzug verdient, welche ganz dieselbe Fassung an andern Stellen für denselben Sinn für sich zitiren kann, während jene andere zugestehen muss, dass auch eine andere Bedeutung für diese Worte sich findet. Wir wiesen aber oben nach, dass der Verf. nur Einen Sinn seiner Bezeichnung für möglich gehalten haben kann.

Doch dass hierunter der Verfasser fromme Menschen verstand, soll die Aussage von Henoch Gen. V, 22, von Noah Gen. VI, 9 beweisen, von beiden ist das הִתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים ausgesagt. Allerdings bezeichnet das die innigste Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, ein Wandeln mit Gott, einen Verkehr mit dem Unsichtbaren, wie er nur den Auserwählten eignet. Aber eben darum, weil er nur von ein-

zelnen besonders begnadigten Individuen, von solchen ausgesagt ist, an welche specielle Offenbarungen Gottes ergingen, möchte er sich nicht so ohne weiteres auf alle Sethiten übertragen lassen. Es lässt sich diese Bezeichnung auch nicht unmittelbar mit dem בְּנֵי יְהוָה der alttestamentlichen Theokratie, mit dem *ἅγιοι* des neuen Bundes vergleichen. Diese beiden Bezeichnungen involviren das Sakramentliche der beiden Testamente, die Gnadenthaten Gottes, welche über das ganze Volk ergingen, und durch Beschneidung oder Taufe der Gemeinde ein göttliches Siegel aufdrückten, welches durch persönliche Versündigung nicht sofort aufgehoben wird. Jene Bezeichnung hingegen hebt etwas rein Individuelles, ein Halten des Menschen an Gott hervor, welches nur in der persönlichen Bethätigung des Menschen besteht, mit dem Ende dieser daher auch seine eigene Endschaft erreicht; so dass mit einer solchen Versündigung, wie sie hier erwähnt wird, nothwendig die Bezeichnung als Kinder Gottes nicht mehr zu bestehen vermöchte. Eine ähnliche Stellung aber von so objektiver Bedeutung, wie das beim Volke Gottes in den beiden Testamenten der Fall war, lässt sich von den Urvätern nicht nachweisen.

Darum hat nach meinem Dafürhalten Hr. Prof. Keil zu viel gefolgert, wenn er sagt: „Wenn das Wandeln mit האלהים den vertrautesten Umgang mit Gott bezeichnet, so werden auch die, welche mit Gott wandeln, בני האלהים genannt werden können.“ Verflüchtigen wir den Begriff der Kindschaft nicht; er hat als wesentliches Merkmal das Gezeugtwerden; dieses ist entweder physischer Art, wie es bei der Bezeichnung der Engel gebraucht wird, oder ethischer Art, doch auch diess immer in der näheren Bestimmtheit, dass es ein von oben kommendes Zeugen in ein gewisses Verhältniss hinein, wie das durch die Beschneidung oder Taufe geschieht, ausdrückt, also eine höhere Physis, eine Zeugung, welche auf die Naturseite des Menschen influirt, bezeichnet. Diesen sakramentlichen Charakter trägt aber die Religion der Urväter noch nicht; es sind uns wenigstens keine Anhaltspunkte zu einer solchen Behauptung gegeben.

Gesetzt aber, es liesse sich wirklich jene Bezeichnung auf jene beiden Väter, welche in ganz besonderer Stellung zu Gott waren, wie sie ihren Stammgenossen nicht zukam, anwenden: so hätte man noch kein Recht, diess ohne Weiteres auf alle Sethiten überzutragen. Eben weil uns dieses Wandeln mit Gott so viel besagt, weil wir dieses את auch nicht mit לפני Gen. 17, 1.24, 40, noch mit אחרי Deut. 13, 5 identifiziren möchten, weil uns offenbar die Geschichte bezeugen will, dass Henoch weit über seine Stammesgenossen an

Innigkeit der Gottesgemeinschaft hervorragte, so dass er eben desshalb auch besondere Begnadigung erfuhr: müssen wir uns gegen jede Uebertragung des von Henoch Ausgesagten auf sein ganzes Geschlecht erklären. Noch viel weniger aber dürfte das von jenen Menschen ausgesagt werden können, welche persönlich in die gröbste Gottlosigkeit willigten und jede Mahnung des Geistes zurückstiessen. Ueberhaupt aber scheint mir die Annahme jener strengen Scheidung der Sethiten und Kainiten bis auf diesen Zeitpunkt hin eine unbegründete Hypothese. Sollte denn so rasch dieses fromme Geschlecht ausgeartet sein? Sollte in dieser kurzen Zeit der ganze Stamm Seths ausser Noahs Familie so ganz die Grundsätze der Väter vergessen haben, dass er im gleichen Masse dem Fluch unterlag? Das ist doch nicht wahrscheinlich. Wohl wissen die alten Fabelbücher, wie das äthiopische Adamsbuch, die christlichen Araber und Bar Hebraeus wie Ephraem Syrus, das Alles ganz genau. Sie wohnten auf dem Berge Hermon, erzählen sie, sie führten in der Oede ein frommes, eheloses Leben, sie schwuren beim Blute Abels, nie diese Wohnungen zu verlassen. Aber im 40sten Jahre des Jared stiegen 200 Söhne in das Thal der Kainiten hernieder, weil sie die Hoffnung auf Wiedergewinnung des Paradieses aufgaben, oder (nach Andern), weil Naema (Minerva) sie durch ihre Schönheit, Jubal (Apollo) sie durch Gesang und Musik anlockte; Lamech aber durch die Ermordung des Kain allen Grund zur Trennung der beiden Geschlechter aufhob. Da sie durch den Reiz der nackten Töchter des Gottentfremdeten Stammes entzündet wurden, hätten sie sich mit denselben befleckt, eine viehische Brunst sei in dem Geschlechte eingerissen; die alten Weiber hätten es den jungen zuvor gethan; Blutschande und alle Laster und Greuel seien eingerissen. Indessen diess sind Erklärungsversuche jenes tiefen Verderbens, welche auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch haben. So viel aber geht aus einer genauen Erwägung des Zusammenhangs hervor, dass diese scharfe Trennung der Geschlechter vielleicht nie in voller Strenge bestanden, oder dass wenigstens schon viele Jahrhunderte hindurch die eheliche Verbindung beider Stämme Statt finden musste, während nur einzelne Familienhäupter den strengen Ernst der Gottesfurcht wahrten.

Sollte nun aber diese Verbindung beider Geschlechter und die damit der ganzen Menschheit mitgetheilte Gottentfremdung der ausschliessliche Grund der Vertilgung des Menschengeschlechtes sein: so sieht man nicht klar, welches besondere Ereigniss nun plötzlich den Entschluss Gottes her-

vorrief. Denn eine Steigerung der Bosheit der Kainiten durch die Verbindung mit den Sethiten lässt sich doch wohl nicht annehmen, eher das, was Ephraem Syrus als Zweck des Lamech bei der beabsichtigten Vereinigung hinstellt: *His artibus Lamech familias commiscuit, confidens, Deum utrique genti propitium fore in gratiam Sethianae stirpis, si quidem cum Cainitis confusa fuisset. Sic poenam, ajebat, parricidii effugiemus propter cognatos, ejus noxae minime reos.* Das schliesst aber eher eine Furcht vor dem zürnenden Gott, eine Scheu vor seinen Gerichten ein. Wir könnten also nur schliessen, dass eben die Sethiten von ihrer Strenge gewichen seien, wir sähen aber nicht, in wiefern auch die Kainiten noch tiefer gesunken und für das Gericht reifer geworden wären. Mag man aber immerhin erklären, wir Menschen seien nicht in Gottes Rath gesessen, und es sei eine Vermessenheit unsers menschlichen Verstandes, behaupten zu wollen, dass nur eine solche sittliche Verderbtheit, wie durch geschlechtliche Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern erzeugt werden konnte, das dem Gerichte der Sintfluth entsprechende Mass der Versündigung habe sein können: so viel steht doch fest, dass man desshalb allein, weil die Sethiten aus der Gesammtheit der Menschentöchter, jeder sich die ihm gefallenden, auswählten und die Gewählten zu Weibern nahmen, *sine ullo respectu familiae, consanguinitatis, religionis, forte et plures simul,* noch nicht sagen kann: sie waren בָשָׂר, ihr geistleibliches Wesen ging ganz in Fleisch auf. Diess setzt einen noch tieferen Fall der Menschheit voraus, ein Hingeben an die Lüste des Fleisches, wobei der Geist und das Gewissen jeden Rest seines Regimentes verliert, und das Fleisch in gewaltiger Kraft sich geltend macht. Dieses Ueberheben des Fleisches tritt aber deutlich und einleuchtend hervor, wenn die Fleischesgemeinschaft jener in Unnatur gesunkenen Engel mit den Töchtern der Menschen angenommen wird.

Was soll es für ein Erklärungsgrund dafür sein, dass gewaltige Riesen in jener Zeit entstanden, wenn gesagt wird, dass sie aus der Verbindung der Sethiten mit den Töchtern der übrigen Menschen hervorgingen? Die Sethiten waren ja nicht eben die, welche die Kräfte des Leibes vorwiegend übten und auf Erden die Gewaltigen spielen wollten. Bringt man aber das Vorhandensein der Riesen nur in einen äussern geschichtlichen Zusammenhang, in den der Gleichzeitigkeit, so kann man nicht einsehen, was diese Notiz überhaupt hier besagen will. Doch erklärt auch Hr. Prof. Keil v. 4 so: „Zu der Zeit, als die Menschen sich zu mehren begannen, existirten die bekannten *Nephilim;* nach ihrer Zeit jedoch

entstand **durch** die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern ein **ähnliches** Geschlecht von Helden und berühmten Leuten.“ Allein wozu werden da überhaupt die *Nephilim* genannt, was haben sie für ein ursächliches Verhältniss zur Sintfluth? Und wie lässt es sich erklären, dass nicht aus den gewaltigen Kainiten, sondern aus der Verbindung der Sethiten mit den Töchtern der übrigen Menschen gerade die Riesen entstanden? Ich kann hier nirgends das Schlagende des Gedankens finden. Auch glaube ich, dass es sprachlich nicht wohl angehen wird, mit הֵמָּה den Nachsatz zu beginnen. Der Sinn des Verses scheint mir der zu sein: Die bekannten Nephilim waren auf der Erde in jenen Tagen, von welchen v. 4 redet. Die Rückbeziehung auf die Zeit v. 3 ist grammatisch nicht wohl möglich. Also in den Tagen der ersten Zornesäusserung Gottes waren sie schon in voller Wirksamkeit; entstanden, wie aus dem Folgenden deutlich wird, durch die Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern; in ursächlichem Zusammenhang mit der Zornesäusserung Gottes, sofern gerade sie die rohe Gewaltthätigkeit des Fleisches mit muthwilliger Höhnung des Geistes repräsentirten. Und auch nach der Zeit, da diese fleischliche Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern Statt fand und diese jenen gebaren, waren sie da, nun durch **eigne** Fortpflanzung unter einander, nicht durch eine fortgesetzte Vermischung jener unnatürlichen Art. Denn jene hätte Gott nicht dauernd geduldet. Die höheren Wesen, welche sich in dieser Art versündigten, erheischten augenblickliche Bestrafung, wie sie uns im Briefe S. Petri geschildert ist; aber den Menschen, als den Verführten, gab Gott in Gnaden eine Frist der Busse. Diese Nephilim, nämlich sowohl die aus jener unnatürlichen Verbindung erzeugten, als die aus natürlicher Fortpflanzung hervorgegangenen, waren die Helden, welche aus der Urzeit stammten, die Männer des Namens. Ich kann daher nicht mit Delitzsch unter גִּבֹּרִים ein zweites, weniger riesiges Geschlecht finden; הֵמָּה leitet vielmehr die Erklärung des Namens und Charakters der Nephilim ein. Damit glaube ich auch die grammatischen Bedenken des Hrn. Prof. Keil vermieden zu haben. Jener Zusatz mit וְגַם ist aber desshalb nothwendig, weil es den Anschein hat, dass ein so riesiges Geschlecht nur die Frucht einer so beschaffenen, unnatürlichen Vereinigung sein könne.

Allein hiegegen erhebt nun Hr. Prof. Keil nach seiner Ansicht gewichtige Bedenken. Die Bezeichnung הָאֱלֹהִים mit dem Artikel lasse nur die Beziehung auf den **persönlichen** Gott zu; demnach könnten seine Kinder nur diejenigen We-

sen sein, welche mit dem persönlichen Gott in Gemeinschaft ständen. Es verhalte sich damit, wie ihm wolle; so lange man dieselbe Bezeichnung im Buche Hiob unbestritten auf die Engel bezieht, wird man nicht leugnen können, dass dierer Ausdruck ein feststehender, sich gleich bleibender gewesen sei, der das eine Mal, wie das andere Mal erklärt werden muss. Es ist in jenem Buche entweder eine Erinnerung an diese Stelle oder die Bücher stammen so ziemlich aus derselben Zeit.

Ein weiterer Gegengrund ist: „Wenn Engel die Urheber dieser Versündigung gewesen wären, so müsste man zum allermindesten nach Analogie von Gen. 3, 11 u. s. w. erwarten, dass in dem Urtheile Gottes über dieses Vergehen auch der Haupturheber mit einem Worte gedacht wäre. Es ist gar nicht die Weise der h. Schrift, wo sie über Versündigungen urtheilt, blos die Verführten zu beurtheilen und zu richten, und über die Schuld der Verführer zu schweigen.“ Ich meine, wir könnten gerade aus der Art, wie die h. Schrift über alle die Vorgänge des Geisterreiches redet, soweit sie nicht in unser Erdenleben eingreifen, namentlich aber, wie das erste Buch Moses mit einem zarten Schleier das Jenseitige verhüllt, lernen, dass sie eine andere Art und Weise habe. Wer hätte nicht darüber sich gewundert, wie urplötzlich hier ohne alle Erklärung seines Daseins der Satan in das Leben der ersten Menschen eingreift? Wer sollte nicht wahrnehmen, dass die Strafe des Satans nach der Verführung der ersten Menschen nur so weit erwähnt wird, als diese von heilsgeschichtlicher Bedeutung ist? Wer staunt nicht, in den Briefen Petri und Judae von Vorgängen im Geisterreiche zu vernehmen, von welchen doch die h. Schrift in dem Zusammenhange, in den sie chronologisch gehören, schweigt. In der That, wir gewahren vielmehr den Grundsatz, in die Heilsgeschichte aus den Vorgängen im Geisterreiche nur soviel aufzunehmen, als zur Weiterführung und zum Verständnisse dieser unbedingt nothwendig ist. Jene Einmengung des Geisterreiches in das Erdenleben ist von wesentlicher Bedeutung; ihre Bestrafung ist es in diesem Zusammenhange nicht.

Doch, fährt der Herr Verfasser weiter fort, so wäre ja die Verführung der Engel der Grund der Strafe und nicht die Sünde der Menschen; denn nicht die Menschentöchter entbrannten in fleischlicher Lust gegen die Engel, sondern diese liessen sich bei der Wahl der Weiber von der Augenlust leiten. Diese Bedenken schwinden bei unserer Erklärung völlig. Denn nicht diese fleischliche Vermischung, ob-

gleich sie auch von Seite der Menschentöchter eine Gottvergessene Uebereinstimmung voraussetzt, strafte Gott am Menschen. Er strafte sie blos an den Engeln, wie wir aus dem Briefe Judae wissen. Denn damals, als Gott seine erste Zornesäusserung aussprach, waren bereits die Nephilim in voller Wirksamkeit, und erst ihr Gottvergessenes Auftreten, ihr fleischlicher Trotz, ihre Brutalität in ihrer Fleischesstärke, rief Gottes Drohung hervor, und nachdem die Engel längst gestraft waren und das Geschlecht der Giganten auf natürlichem Wege sich fortsetzte, aber in seiner fleischlichen Rohheit und seinem thierischen Abschliessen gegen Gottes Geist verharrte, da liess Gott das Wasser der Sintfluth hereinbrechen.

Der Ausdruck „sie nahmen sich Weiber“, der sonst im alten Testamente nur von der Gottgeordneten Ehe gebraucht wird, nie von der *πορνεία*, soll vollends die Engel platterdings ausschliessen. Allein es wird das so lange nicht der Fall sein, als wir keine genaue Einsicht in das Fleischwerden der Engel haben, und bestimmte Manifestationsweisen weder bejahen, noch verneinen können. Sie nahmen sie als Weiber hin, sie betrachteten sie als das, für was Menschen die Bestimmung des Weibes halten, — so viel, und nicht mehr liegt sprachlich in diesem Ausdrucke. Doch das führt uns schliesslich auf die schwierigste Frage: wie soll man sich ein solches Verhältniss denken, und wie reimt sich das mit den Worten Christi Matth. 22, 30, dass die Engel des Herrn *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται*? Ist freilich der Ausspruch der Schrift klar und unzweifelhaft, so gilt es einfach zu glauben, ob nun die Art und Weise des Vorgangs uns denkbar sei oder nicht. Die Antwort lautet dann einfach mit Kurtz: „Dieser Ausspruch des Herrn bezeugt nur diess, dass jede geschlechtliche Vermischung schlechthin gegen die Natur der h. Engel ist, was nicht ausschliesst, dass sie von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend auch in heillose Unnatur gerathen.“ Hier steht das Faktum, auch das neue Testament giebt Andeutungen von der *πορνεία* der Engel: da gilt es einfach, zu glauben, was wir doch nicht verstehen; und ich würde keineswegs, wie das Hr. Prof. Keil thut, diesen Glauben davon abhängig machen, dass mir irgend Jemand die Möglichkeit solcher Vermischung beweist. Denn in der That sind unsere Kenntnisse von der Natur der Engel und dem Grade der Fähigkeit auszuärten unzureichend. Wir können hier nur Vermuthungen aufstellen. Eine rein geistige Einwirkung lässt sich nicht wohl annehmen; sie müsste schöpferischer Natur sein, wie sie einem beschränkten Wesen

nicht zukommt; diese schliesst ferner die Wollust des Fleisches aus, welche hier gerade von vorwiegender Bedeutung gewesen zu sein scheint; sie macht uns endlich nicht deutlich, wie gerade die Söhne dieser Verbindungen als Riesen am Fleische und ganz in das Wesen des Fleisches versenkt erscheinen können. Die Ansicht, welche Kurtz in Uebereinstimmung mit mehreren Naturphilosophen ausspricht, dass den Engeln eine Leiblichkeit schon an sich zukomme, und zwar eine solche, die dem inwohnenden Geiste völlig unterthan ist, so dass sie nicht nur der naturgemässen Bestimmung desselben, sondern auch etwaigem naturwidrigen Gelüsten sich unbedingt fügt, giebt diesen Geschöpfen die Freiheit und Macht des Schöpfers, und überhebt sie jeder Schranke, an welche sie durch ihren Wohnort, so wie durch das Verbleiben im Guten oder Bösen gebunden sind.

Mir däucht, Jud. v. 6 giebt uns Aufschluss. Hier ist uns berichtet, dass diese Engel *τὸ ἴδιον οἰκητήριον* verlassen hätten, und unser Herr sagt uns: Ich sahe den Satanas vom Himmel fallen wie einen Blitz (Luc. 10, 18). Es ist also in der Schrift von einem Herabsinken der höheren Geister in eine tiefer stehende Wohnung, im Jagen derselben nach einer untergeordneten Sphäre die Rede, woselbst dann natürlich ihre Leiblichkeit sich dem Wohnorte gemäss gestaltet. Denn diese Befähigung ist der Engelwelt eigen — so viel geht aus den Erscheinungen der guten Engel hervor —, dass sie sich eine der Wohnstätte, darauf sie erscheinen, angemessene Leiblichkeit bilden können. Nehmen wir nun an, dass ihre ganze Tendenz auf die Erde, die ganze Verwendung ihrer Kraft auf die Fleischwerdung ging, so erklärt es sich, wie aus diesen Ehen solche Riesengestalten hervorzugehen vermochten. Ehen in der sonstigen Weise der Menschen konnten es aber sein, und wir sind daher nicht genöthigt, hier nur ein Conkubinat anzunehmen, und jenen Ausdruck „sie nahmen sich Weiber“ nur im allgemeinsten Sinn zu nehmen. Es mag das der Beginn eines neuen, veränderten Lebens für sie gewesen sein, sie mögen sich in dem Erdenleben behaglich gefühlt haben, bis sie der Zorn Gottes dahin nahm, und sie mit Ketten der Finsterniss zur Hölle verstiess und übergab, dass sie zum Gericht erhalten werden. Unsere Erzählung schweigt hievon, weil diess für den Verlauf der Erdengeschichte von keiner besondern Bedeutung war.

Der Ausspruch Christi Matth. 21, 30 kann hier nicht im Mindesten Schwierigkeit machen; denn da redet der Herr von der Leiblichkeit der seligen Engel in den ewigen Wohnungen des Himmels, wo Zeugen und Sterben, Aufblühen

und Verwelken nicht mehr ist; es ist da die Rede von den vollkommenen Geistern, welche die Probe der Versuchung bestanden und dadurch alle Korruptibilität ihres Wesens ausgezogen haben. Hier aber ist die Rede von den Söhnen Gottes, welche der Satan in seinem Sturze nach sich gezogen hat, und welche, wenn auch nicht sogleich in absoluten Abfall geriethen, doch von einer Tiefe zur andern nachstürzten.

Dass Judas in seinem Briefe diesen Verfall im Auge hat, leugnet auch Hr. Prof. Keil nicht. Ob er ihn unmittelbar aus unserer Stelle oder durch Vermittlung der Tradition kannte, thut nichts zur Sache; jedenfalls akzeptirte er nur die Tradition, sofern sie ihm mit der Schriftwahrheit zu stimmen schien. Doch möchte jedem Bibelgläubigen die Ansicht annehmlicher erscheinen, dass die Tradition eine wahre Ueberlieferung von Henoch bewahrte, welche das sogenannte Henochbuch nur sagenhaft umarbeitete, und dass der Apostel jene wahren Elemente festhielt, ohne auf die sagenhafte Einkleidung im Geringsten Rücksicht zu nehmen. Ja vielleicht kannte er diese gar nicht. Die Unterscheidung, welche Herr Prof. Keil in Betreff der Inspiration der heil. Schriftsteller macht, dass man bei den apostolischen Briefen überhaupt zwischen der göttlichen Wahrheit, die sie vortragen, und zwischen den Argumenten, mit welchen sie diese Wahrheiten begründen und einleuchtend machen, unterscheiden müsse, und dass letzteren geringere Dignität in Bezug auf Geschichtlichkeit zukomme, ist in ihrer Nothwendigkeit durch die beigebrachten Beispiele nicht erwiesen, und möchte gar zu leicht schlimme Konsequenzen nach sich ziehen.

Doch wir eilen zu dem letzten Punkte, der unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Welches ist nun die praktische Bedeutung dieser Stelle, falls diese Auslegung die richtige ist? Welche sittliche Mahnung liegt darin? wie werden wir diese Deutung der Gemeinde nahe bringen, ohne etwa vielmehr den Aberglauben und abenteuerliche Ansichten vom Reiche der unsichtbaren Geister hervorzurufen, statt den sittlichen Ernst zu wecken? Ich meine, es ist ein gutes Prognostikon für unsere Auslegung, dass gerade die ältesten Kirchenlehrer, welche von fremder Philosophie noch nicht beirrt waren, welche in schlichter Treue dem Worte der Schrift folgten und hauptsächlich sittlichen Ernst durch das Wort der Wahrheit zu wecken suchten, sich für diese Auslegung entschieden. Athenagoras, Justinus, Clemens Alex., Lactanz, Tertullian und Cyprian haben sie vertreten. In diesen Dämonen erkannten sie die Götzen der Heiden, von welchen *Tert. apol. c.* 22 sagt;

Ihr ganzes Thun und Wirken geht von jeher auf der Menschen Verderben. Sie setzen dem Körper und der Seele zu. Beiden können sie bei ihrer subtilen und zarten Beschaffenheit zukommen. Sie bringen die Menschen zur Raserei, sie nähren sich von dem Geruch und Blut der Götzenopfer und führen die Menschen durch falsche Vorspiegelungen von dem Gedanken des einigen wahren Gottes ab. *Cyprian de hab. mul. c.* 11 hebt eine andere Seite hervor. Er sagt: „Von diesen Dämonen kommt die Schmerzung der Augenbrauen, die rothe Schminke der Wangen, die Färbung der Harne und die Entstellung aller ächten Züge der menschlichen Bildung.“ Darauf machten die Väter besonders aufmerksam.

Ich glaube, es liegt uns durch den Inhalt dieser Stelle noch nahe, auf die Gefahren aufmerksam zu machen, welche je und je das Prunken mit schöner Gestalt und dem darüber gelegten Putze herbeigeführt hat; wie das selbst im Geschlechte der Frommen den ersten Riss in der Kette ihrer Einheit herbeiführte; ferner dem weiblichen Geschlechte das zu ernster Erwägung anheimzugeben, dass wie aus ihm die Mutter des Heilandes hervorging, in züchtiger Einfalt hochbegnadigt, so in zwei Katastrophen der Weltgeschichte, bei dem Sündenfalle und der Einleitung der Fluth ihr Geschlecht vorzugsweise es war, welches das grosse Unheil über die Menschheit herbeiführte; Leichtgläubigkeit, Gelüsten, Gefallsucht haben den Sturz bewirkt. Es ist ferner hervorzuheben, dass der Mensch nicht als Sklave den Gelüsten der Dämonen gegenüberstand. Das liegt in dem Ausdruck „sie nahmen sie zu Weibern.“ Vielmehr haben sie freiwillig in die Unnatur gewilliget und haben vergessen der Sitte der Vorzeit. Es ist endlich der Barmherzigkeit Gottes zu gedenken, der solchen unnatürlichen Einbruch in das Menschenleben und in die Sphäre der Erde abschnitt, und für die Folge unmöglich machte, der diese Dämonen band mit Ketten ewiger Finsterniss, und alle die traurigen Folgen, welche für die Zukunft des Menschengeschlechtes aus einem solchen Stamme geflossen wären, durch den Untergang jener Giganten für immer abschnitt. So tritt die Stufenfolge der Bändigung des Bösen in der Geschichte der Menschheit noch deutlicher hervor, und diese Stelle erhält eine grosse Bedeutsamkeit in der Geschichte des Kampfes, welchen das Reich Gottes mit dem Fürsten der Finsterniss zu führen hat.

Samuel als Beter.

Von

*Fr. Schröring**).

Samuel tritt in der Geschichte nach seiner Lebensweise und Wirksamkeit als Naziräer, Priester, Prophet und Richter auf. Zum Naziräer wird er, der von Jehova Erbetene (1 Sam. 1, 11), von Mutterleibe an geweiht und als solcher, da er wahrscheinlich dem Stamme Levi angehörte (1 Chron. 6, 7 — 13. 18 — 23.), am Heiligthume zu Schilo erzogen; der Anfang seiner prophetischen Thätigkeit fällt in die früheste Jugendzeit und nach Elis Tode wird er von dem ganzen Volke zu Misspah als Richter anerkannt. Wenn nun hiernach Samuel die verschiedenartigste geistige Thätigkeit in seiner Person vereinigt und eben dadurch eine neue eigenthümliche Richtung in seinem Volke überhaupt begründet, so zeigt uns insbesondere die verhältnissmässig so häufige Erwähnung des Gebets oder vielmehr der Fürbitte für sein Volk, dass diese Art der Gottesverehrung durch ihn immermehr zu dem ihr gebührenden Rechte gelangte. Spätere alttestamentliche Schriftsteller fassten ihn auch ganz richtig als Beter auf und zählten ihn zu den hochbegünstigten Freunden und Lieblingen Gottes, deren Gebet vorzugsweise erhört worden war. Ps. 99, 6 heisst es:

„Mose und Ahron waren unter seinen Priestern,
Und Samuel unter den Anrufern seines Namens;
Sie riefen zu Jehova, und er erhörte sie.“

Jerem. 15, 1 spricht Jehova: „Mag auch Mose und Samuel vor mir stehen, neigt sich meine Seele nicht zu diesem Volke; entlass sie von meinem Antlitze, dass sie hinausgehen.“

Es drängt sich uns nun zunächst die Frage auf: Wesshalb sind diese und einige wenige andere Männer von Gott so hoch begnadigt, dass ihre Fürbitte für einzelne Menschen oder für das ganze Volk meistens erhört wird? Auf diese Frage giebt uns die Bibel selbst an vielen Stellen Antwort. Im Allgemeinen schreibt sie der Fürbitte, wenn sie von hei-

*) Die Red. kann ihrerseits der im Folgenden entwickelten Ansicht nicht beipflichten, legt sie aber dem Wunsche des Hrn. Verfassers gemäss zur Prüfung vor, indem sie dabei nur seine Schreibung „Jahve“ schon der Gleichförmigkeit wegen in ihre Schreibung „Jehova“ zu verwandeln sich erlaubt hat. G.

ligen Personen geschieht, fast unfehlbare Wirkung zu. Abraham, der Freund Gottes, darf es wagen, sich für die Erhaltung der Stadt Sodom zu verwenden, und erlangt das Versprechen, dass sie verschont werden soll, falls sich zehn Gerechte in ihr finden. Job, der Diener Jehovas, betet (Cap. 42, 8. 10.), weil er aufrichtig geredet hat, für seine Freunde und findet Erhörung. Der Apostel Jakobus rühmt (Cap. 5, 17. 18.) die Gebetskraft des Elia, der, obgleich Mensch wie wir, doch durch sein Gebet zuerst Dürre und dann Regen bewirkte. Ueberhaupt ist im N. T. vielfach von der Fürbitte frommer und gerechter Menschen die Rede. Vergl. Winer Realw. I, 399.

Mit dieser Antwort könnten wir uns auch in Bezug auf Samuel begnügen, wenn nicht so manche Stellen der Bibel darauf hinwiesen, dass man einigen Berufsarten und Beschäftigungen vorzugsweise eine gewisse Heiligkeit und ihren Mitgliedern eine grössere Vertrautheit mit Gott zugeschrieben hätte. Was nun aber zunächst Samuels Richteramt anlangt, so darf man schwerlich annehmen, dass der Glaube seiner Zeitgenossen damit seine Gebetskraft in Verbindung setzte; denn so oft auch bei den Richtern von den Wirkungen des göttlichen Geistes die Rede ist, so tritt doch das Gebet durchaus bei ihnen in den Hintergrund. Eher könnte man schon mit Knobel (Prophetismus II, 33.) an seine priesterliche Würde denken, namentlich wenn man die oben angeführte Stelle Ps. 99, 6. dabei in Erwägung zieht. Allein seine priesterliche Thätigkeit ist doch von zu untergeordneter Bedeutung, als dass irgend etwas Grosses und Bedeutsames in seinem Leben darauf zurückgeführt werden könnte. Dazu kommt noch, dass in den ältern Zeiten dem Gebete, wenigstens als Stück des öffentlichen Gottesdienstes, keine bedeutsame Stelle angewiesen war. Vergl. Winer Realw. I, 441. Wenn aber Ps. 99, 6. die Priester gleichsam als ἀρητῆρες mit den zu Jehova Betenden im Parellelismus stehen, so kann man sich dies nur mit v. Lengercke aus dem priesterlichen Geiste der spätern Zeit erklären.

Zu einem ganz andern Resultate gelangen wir, wenn wir den Beruf und die Beschäftigung der Propheten näher ins Auge fassen. Als Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen haben sie das Volk bei Gott zu vertreten, was natürlich nur bittweise geschehen kann. Schon Abraham wird Gen. 20, 7 Prophet genannt und zum Fürbitter für Abimelech bestimmt. Oft werden die Propheten aufgefordert, für einzelne Personen, oder für das ganze Volk zu beten (1 Kön. 13, 6. Jes. 37, 4. Jerem. 37, 3. 42, 2.), und noch öfters

thun sie dies unaufgefordert (Jerem. 14, 7 ff. 32, 16 ff. Ezech. 9, 8. 11, 13.). Bald wird ihre Fürsprache berücksichtigt, bald nicht, wenn Jehovas Beschluss unabänderlich feststeht, in welchem Falle er selbst ihnen auch verbietet, Fürbitte einzulegen (Jerem. 7, 16. 11, 14. 14, 11.). Vergl. Knobels Proph. I, 213. Somit läge uns der Gedanke am nächsten, dass auch Samuel als Prophet sich vorzugsweise zum Beter berufen geglaubt und Erhörung gefunden habe.

Allein wenn wir alle Erzählungen über Samuel als Beter und besonders seine Jugendgeschichte genau ins Auge fassen, dann drängt sich uns fast von selbst die Ansicht auf, dass das lebenslängliche Naziräerthum ihn in weit höherem Grade sowohl zur Fürbitte verpflichtete, als auch Gebetserhörung hoffen liess. Was der Naziräer Simson durch die Kraft seines Armes ausrichtet, sobald der Geist Jehovas über ihn kommt, das erreicht Samuel durch die Kraft des Gebets. Ueberhaupt scheint es mir wahrscheinlich, dass sich das Naziräerthum mit der zunehmenden Gesittung und Bildung immer mehr vergeistigt hatte, indem allmählich die Kraft des Gebetes an die Stelle der rohen Körperkraft trat als Lohn lebenslänglicher Enthaltsamkeit. Und gerade eine solche neue Richtung der Zeit konnte sich am leichtesten und sichersten befestigen, wenn ein Naziräer zugleich eine bedeutende prophetische Thätigkeit entwickelte. Vielleicht mochte dies nach Samuels Vorgange späterhin öfters geschehen, so dass Amos 2, 11 ganz richtig die Naziräer mit den Propheten zusammenstellen konnte, zumal doch beide in dem die tiefsten Kräfte spannenden Glauben, Jehova besonders eigen zu sein, übereinstimmten. Vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr. II, 404[1]).

Betrachten wir nun nach diesen Vorbemerkungen die einzelnen Stellen näher. Hanna, die Mutter Samuels, bittet 1 Sam. 1, 10. 11 inbrünstig um einen Sohn und verspricht, denselben als Naziräer für sein ganzes Leben dem Jehova zu weihen; v. 17 giebt ihr der Hohepriester Eli die tröstliche Zusage, der Gott Israels werde ihre Bitte, welche sie von ihm erbeten habe, gewähren; und darnach wird v. 20 der Knabe von der Mutter benannt. Was nun den Namen Samuel selbst betrifft, so fasst ihn die Bibel als den Gott-Erhörten d. i. den durch Gebetserhörung von Gott Geschenkten, also fast gleich den Erbetenen, wie es v. 28 von ihm heisst הוּא שָׁאוּל לַיהוָה; allein trotzdem konnte man im gewöhnlichen Leben eben so leicht den Namen Gott-Erhörter

---

1) Ewalds Geschichte des Volks Israel ist immer nach der ersten Auflage citirt.

in dem Sinne fassen, dass Samuel als frommer Beter und Freund Gottes vorzugsweise von Gott Erhörung seiner Gebete zu erwarten habe. V. 26—28 weiht Hanna ihren Sohn dem Jehova, indem sie dabei auf Elis Verheissung v. 17 und auf die Namengebung v. 20 Rücksicht nimmt, und bestimmt ihn zum Beter am Heiligthume alle Tage seines Lebens; sie gebraucht zuerst das Verbum הִתְפַּלֵּל und geht dann des Wortspiels halber zu שָׁאַל über. V. 28 bietet uns die grössten Schwierigkeiten dar und muss, da ich in der Erklärung desselben von sämmtlichen Auslegern wesentlich abweiche, einer genauern Prüfung unterworfen werden. Das Hif. הִשְׁאִלְתִּיהוּ wird, so weit mir bekannt ist, fast allgemein übersetzt: „Ich will ihn dem Jehova alle Tage seines Lebens leihen.“ Sprachlich liesse sich diese Auffassung allerdings zur Noth rechtfertigen, da das Part. שָׁאוּל 2Kön. 6, 5 in der Bedeutung geliehen, und das Hif. הִשְׁאִיל Ex. 12, 36 vom Leihen wirklich gebraucht wird. Indessen kann letztere Stelle, so sehr es auch auf den ersten Blick so scheint, hier wenig beweisen, da die Constructionen verschieden sind. Im Ex. steht die Person, welcher geliehen wird, im Acc., und so ergiebt sich der passende Sinn: „Und sie (die Israeliten) erbaten sich von den Aegyptern silberne Geräthe und goldene Geräthe und Kleider, und sie (die Aegypter) liessen sie bitten“, d. i. nahmen ihre Bitten an und liehen ihnen. Im Sam. dagegen stände das Geliehene im Acc., und die Person, welcher geliehen wird, wäre durch לְ bezeichnet. Die Stelle wäre dann so zu fassen: „Und auch ich will ihn erbitten lassen für Jehova oder von Jehova“ = ich will ihn dem Jehova leihen. Auf diese Weise erhielten wir einen Gedanken, der keinesweges der Bibel würdig wäre. Ein weiterer Grund gegen die Bedeutung leihen liegt in dem ganzeu Zusammenhange der Rede. Ein Leihen findet immer nur auf kürzere oder längere Zeit Statt, während doch Hanna ihren Sohn für sein ganzes Leben dem Jehova weihet. Wir bleiben wohl am besten bei der nächsten Wortbedeutung und übersetzen: „Auch ich will ihn bitten machen zu Jehova, oder ich will ihn zum Beter, Fürbitter bei Jehova machen alle Tage seines Lebens.“ So schliessen sich denn auch die folgenden Worte in ihrer nächsten Bedeutung: „Er ist ein von Jehova Erbetener“, ganz natürlich an, und wir brauchen nicht zu der gewagten Annahme unsere Zuflucht zu nehmen, dass das Part. שָׁאוּל hier in der seltenen Bedeutung geliehen stehe. Halten wir das Gelübde selbst v. 11 und die Ausführung desselben v. 26—28 zusammen, so ergiebt sich, dass das Naziräat und das Beten sich genau entsprechen; dort heisst es, dass kein Scheer-

messer auf sein Haupt kommen solle alle Tage seines Lebens, hier weiht ihn die Mutter zum Beten auf Lebenszeit.

Dürfen wir die eben mitgetheilte Erklärung als richtig annehmen, dann verlieren auch die gleich darauf folgenden Worte ihre Schwierigkeit. Man punktirt gewöhnlich nach einigen Codd. und alten Uebersetzern וַיִּשְׁתַּחֲוֻ oder schreibt geradezu וַיִּשְׁתַּחֲווּ und übersetzt: „sie beteten an", nämlich sie insgesammt. Allein dieser Gedanke steht hier zu abgerissen und passt durchaus nicht in den Zusammenhang, wenn man nicht etwa mit Ewald eine noch bedeutendere Textesänderung vornehmen will. Derselbe betrachtet (Gesch. d. V. I. II, 439. Anm.) den Gesang der Hanna Cap. 2, 1—11 als von späterer Hand eingeschaltet, weil nach der Aehnlichkeit von 1, 19 sogleich die Worte 2, 11 folgen müssten. Wenngleich auf diese Weise alle Schwierigkeiten schwinden würden, so kann ich doch nicht jeden Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme aufgeben. Zunächst scheint es mir zu gewagt, den Gesang der Hanna als späteres Einschiebsel zu betrachten; so weit ich auch entfernt bin, ihn für ächt zu halten, so bleibt es mir doch wahrscheinlich, dass die geschichtliche Ueberlieferung von einem Dankgebete wusste, und demgemäss der ursprüngliche Verfasser diesen Gesang in Ermangelung des ächten aufnahm. Ausserdem ist doch Cap. 1, 28*b* verbunden mit 2, 11 nicht so deutlich, als 1, 19; namentlich vermisst man sehr ungern das bestimmte Subject zu וַיִּשְׁתַּחֲוֻ. Endlich ist die Annahme sehr störend, dass der Interpolator, indem er das Zusammengehörige trennte, den Gesang an einer so ganz unpassenden Stelle sollte eingeschoben haben. Bleiben wir dagegen bei der masoretischen Punktation, dann fügen sich die fraglichen Worte leicht und ungezwungen in den Zusammenhang. Schon Schulz übersetzt und erklärt: „*adoravit sc. puer, votum matris confirmans.*" Wenn wir auch den erklärenden Zusatz dieses Gelehrten nicht billigen können, so scheint doch die Uebersetzung jedenfalls richtig zu sein. Samuel, der so eben zum Beter für sein ganzes Leben von der Mutter geweiht ist, bringt sogleich dem Jehova seine erste Huldigung und Verehrung im Heiligthume dar, in welcher kindlichen Form dieselbe auch immerhin stattgefunden habe möge.

Als Elqana mit seiner Familie späterhin das Heiligthum wieder besuchte, segnete Eli die Hanna und wünschte, Jehova möge ihr Nachkommen geben für ihren Sohn, der sich bereits so trefflich im Dienste des Herrn erwiesen hatte. Die Worte 2, 20 הַשְּׁאֵלָה אֲשֶׁר שָׁאַל לַיהוָה hieten uns bedeutende Schwierigkeiten dar und werden gewöhnlich mit Rücksicht

auf 1, 28 erklärt. Maurer: „*propr. pro petitione quam i. e. pro eo quod i. e. pro puero quem petiit pro Jova. Sc. Hanna ita exoraverat hunc puerum, ut simul promitteret, se eum Jovae redditoram esse.*“ Das *m.* שָׁאוּל soll für das *f.* stehen, indem 1 Chron. 2, 48 פִּלֶגֶשׁ יָלַד verglichen wird. Gegen den Gedanken liesse sich nichts Erhebliches einwenden, allein die Verwechselung des Genus muss uns doch in dieser Wortstellung nach Ew. LB. §. 306 die ganze Erklärung sehr verdächtigen. In der Chron. mochte nach Bertheau dem Schreiber der zeugende Vater vorschweben, den er zu nennen unterlässt. Maurer spricht später in seinem Schulwörterb. S. 868 namentlich aus diesem Grunde seine Zweifel an der Aechtheit unserer Stelle aus. Thenius bemerkt: „שאול] müsste wenigstens שְׁאֵלָה heissen, und so Cod. Kenn. 96; richtiger LXX, Vulg. Syr. (Arab.) Cod. Kenn. 7. שָׁאַלְתְּ: Gott gebe dir — anstatt des Gelichenen, das du u. s. w.“ Wenn auch שְׁאֵלָה durch das Geliehene zur Noth erklärt werden kann, so muss man doch mit Maurer *l. l.* Bedenken tragen, das Qal שָׁאַל, welches Ex. 3, 22. 11, 2. 12, 35 *mutuum accipere* bedeutet, hier gleich dem Hif. durch *mutuum dare* zu übersetzen. Dazu kommt noch, dass wir diese Wörter im Wortspiele immer in der ursprünglichen Bedeutung gebraucht fanden; ausserdem passt hier so wenig, als Cap. 1, 28 das Leihen in den Zusammenhang. Ich bleibe bei der nächsten Wortbedeutung und übersetze: „Jehova gebe dir Samen von diesem Weibe für das Gebet d. i. den Erbetenen, welcher zu Jehova betet.“ Dass sich hier das *m.* שָׁאַל auf das *f.* שְׁאֵלָה bezieht, steht unserer Auffassung nicht im Wege, da ja mit dem Gebete Samuel bezeichnet wird. Vergl. Ew. LB. §. 308. Das Perfect ist nach LB. §. 135*b* gebraucht, und die Bedeutung beten ist hier wohl durch das Wortspiel hinlänglich gerechtfertigt. Somit wäre hier wiederum Samuel als der Beter bezeichnet, dessen Lebensaufgabe es ist, seine Mitmenschen beständig bei Jehova zu vertreten.

Untersuchen wir nun endlich, in wie weit er diesen seinen eigentlichen Lebensberuf erfüllte, so bietet und die Bibel genug Stellen dar, welche zeigen, dass er von seiner hohen Bestimmung ganz und gar durchdrungen war. 1 Sam. 7, 5 wird uns erzählt, wie Samuel zu Misspah einen Landtag hält und erklärt, er wolle für das Volk beten. Dann heisst es v. 8—10 weiter: „Und es sprachen die Kinder Israel zu Samuel: lass nicht ab von uns, zu beten zu Jehova, unserm Gott, dass er uns errette aus der Hand der Philistäer. Und es nahm Samuel ein Milchlämmlein und opfert es als Brandopfer dem Jehova, und es schrie Samuel zu Jehova für Is-

rael, und Jehova erhörte ihn. Und während Samuel das Brandopfer darbrachte, naheten die Philistäer zum Streite gegen Israel, und Jehova liess donnern mit lauter Stimme an jenem Tage gegen die Philistäer und verwirrte sie, und sie wurden geschlagen von Israel." Diese Verse geben uns ein Beispiel von der Kraft und Wirksamkeit des Gebets, wie wir sie hauptsächlich nur in jenen alten Heldenzeiten des Mose und Josua finden; aus der spätern Geschichte Israels lassen sich die Thaten des Elia damit vergleichen. Cap. 8, 6 und 15, 11 tritt Samuel gleichfalls als Beter auf, das erste Mal, als das Volk einen König fordert, das zweite Mal, als Saul wegen seines Ungehorsams verworfen wird; aber seine Gebete werden nicht erhört, da sie dem göttlichen Willen widerstreben. Am lehrreichsten für uns ist Cap. 12, 23., wo er, nachdem er sein Richteramt niedergelegt hat, seine Rede an das Volk mit diesen Worten schliesst: „Was mich anlangt, so sei es fern von mir, dass ich mich an Jehova versündige, indem ich aufhöre, für euch zu beten." Wenngleich er also seine öffentliche Wirksamkeit als Richter aufgiebt, so hält er es doch für seine heiligste Pflicht, noch fernerhin für sein Volk zu beten. Dieselbe Beschäftigung, welche seine Mutter bei seiner Geburt, und Eli einige Jahre später für seinen Lebensberuf erklärt, tritt auch hier als solcher hervor, und die Unterlassung derselben wird von ihm selbst als Sünde bezeichnet.

Nachdem wir nun so die uns gesteckte Aufgabe zu Ende geführt haben, wird es noch von Interesse sein und zugleich unserer Ansicht zur Stütze dienen, wenn wir denjenigen Propheten zur Vergleichung heranziehen, dessen Gebeteskraft fast noch die des Samuel überragt, ich meine nämlich den Elia. Ich will hier nicht die einzelnen Fälle aufzählen, in denen er nach der Bibel etwas ausserordentlich Grosses, ja man möchte sagen Riesiges, durch sein Gebet erreicht; nur die Vermuthung stelle ich auf, dass auch er Naziräer war, mag er von seinen Eltern dazu geweiht sein, oder selbst freiwillig dieses Gelübde auf Lebenszeit übernommen haben. Sollte diese Ansicht Beifall finden, dann würde damit der Gedanke, dass nach dem religiösen Glauben der Hebräer durch die doppelte Hingabe an Gott als Prophet und als Naziräer vorzugsweise Erhörung des Gebets erreicht wurde, an Sicherheit gewinnen.

Die Bibel erzählt uns nur von drei Männern, die schon vor ihrer Geburt zum Naziräate bestimmt wurden, nämlich von Simson, Samuel und Johannes dem Täufer. Hieraus wird aber Niemand den Schluss ziehen wollen, dass es weit

ter keine lebenslänglichen Naziräer gegeben habe; und wir haben somit volle Berechtigung, auch den Elia ihnen beizuzählen. Das Stillschweigen der Bibel über diesen Punkt ist um so mehr von geringer Bedeutung, da seine Lebensgeschichte so fragmentarisch erhalten ist, dass er uns bei seinem ersten Auftreten in der Mittagshöhe seiner Thätigkeit vorgeführt wird; ausserdem würden wir über Samuels Naziräerthum noch weit weniger eine Vermuthung wagen, wenn nicht seine Mutter das Gelübde ausspräche, dass kein Scheermesser auf sein Haupt kommen solle. Gehen wir nun zu den Gründen über, die für meine Ansicht sprechen, so ist es immerhin auch von einigem Belang, dass der Evangelist Lukas 1, 17 von Johannes dem Täufer, nachdem er so eben dessen Naziräat erwähnt hat, bemerkt, er werde im Geiste und in der Kraft des Elia thätig sein. Auch der Name Elia = mein Gott oder Gott ist Jehova ist vor allen andern der Art, dass er bei der Geburt leicht einem Gottgeweihten beigelegt werden konnte. Viel mehr jedoch spricht für diese Vermuthung das ganze Leben, so wie das äussere Auftreten des Elia. Vorzüglich kommt hier, wie bei Samuel (Ewald Gesch. d. V. I. II, 434.), die unerbittliche Strenge der Handlung in Betracht, wo es darauf ankommt, durchzuführen, was ihm die Jehova-Religion zu fordern scheint; die schonungslose Ermordung der Baalspfaffen, so wie die Vernichtung der auf des Königs Befehl handelnden Hauptleute (2 Kön. 1.) geben uns hierüber die deutlichsten Beispiele. Wenn dem ältern Prophetenthume überhaupt eine grosse Starrheit und Strenge eigen war, so mussten sich diese Eigenschaften bei Samuel und Elia noch mehr steigern, wenn beide zugleich Naziräer waren. Ein anderer Zug in dem Leben des Elia ist sein Muth und seine Unantastbarkeit, so dass er es wagen darf, unter den drohendsten Gefahren die Einsamkeit zu verlassen und sich den Machthabern zu zeigen. Ewald (Gesch. d. V. I. III, A. 247. vergl. noch S. 200) bemerkt darüber: „Ein beispiellos schweres Verbrechen hat Izebel, von Ahab ungehindert, begangen; sie hat nicht nur den Baaldienst eingeführt, sondern auch die Jehova-Altäre zerstört und die schon längere Zeit verfolgten Jehova-Propheten gemordet. Nur einer von ihnen ist übrig geblieben, Elia; aber dem eben hat Jehova längst bei der prophetischen Weihe verheissen, dass er von Menschen unverletzbar sein solle und vor keinem, als vor Jehova, sich zu fürchten habe; und so trat er unter allen jenen Verfolgungen, während andere sich verbargen, stets öffentlich eifernd für Jehova auf, unangetastet und wie von Jehovas Winde getragen.“ Denk-

bar ist es allerdings, dass ihm die Unverletzbarkeit als Propheten eigen war; allein sollte sich dieselbe nicht leichter erklären lassen, wenn wir annehmen, dass, wie Simson in dem nie berührten, noch weniger verkürzten und verletzten Haupthaar die Bürgschaft fand, ein von der Welt unberührter und unberührbarer, darum mit besonderer göttlicher Kraft ausgerüsteter Mensch zu sein, so auch Elia als Naziräer sich für unverletzbar hielt und von andern dafür gehalten wurde? Am grossartigsten tritt uns diese Eigenthümlichkeit des Propheten in dem 2 Kön. 1, 2—16 mitgetheilten Stücke entgegen, worüber Ewald (Gesch. d. V. I. III, A. 257.) bemerkt: „Hier ist von der einen Seite die Vorstellung der Unnahbarkeit und völligen Unbezwinglichkeit des Riesenpropheten, von der andern die des himmlischen Feuers, welches er dem Himmel entlocken konnte, so gesteigert, dass daraus beinahe eine Brahmanisch-Indische Erzählung über die Thaten eines Jogin hervorgegangen ist.“ Noch wichtiger wird für uns diese Erzählung dadurch, dass sie uns etwas über die äussere Erscheinung des Propheten mittheilt, und zwar etwas so Eigenthümliches, dass ihn der König Achazja sogleich aus der Beschreibung erkannte. Elia wird v. 7 als ein Mann mit langem Haupthaar und einem Gurt von Leder geschildert. Vergl. Ewald Gesch. d. V. I. III, A. 203. Die Worte אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר können wohl nicht den sonst erwähnten haarigen Prophetenmantel bezeichnen, wie Thenius annimmt. Dass der Gürtel gleich nachher erwähnt wird, so wie die ähnliche Schilderung von Johannes dem Täufer kann wenig für seine Ansicht beweisen, da nach Winers Realwörterb. I, 488 auch das Unterkleid mit einem Gürtel zusammengehalten wurde.

Endlich ist es nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Sekte der Rekhabäer mit Elia im Zusammenhange stand. Ewald (Gesch. d. V. I. III. A. 216.) sucht den Ursprung dieser Sonderlinge in den durch Elias grossen Geist angeregten Bestrebungen besonders deshalb, weil ihr Stifter Jonadab in jener für die Jehova-Religion so entscheidenden Zeit lebte und an dem grossen Siege über den Baaldienst unter Jeju den thätigsten Antheil nahm. 2 Kön. 10, 15—23. Diese Vermuthung würde nun sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn Elia wirklich Naziräer gewesen wäre. Es ist denkbar, dass das Naziräatsgelübde, dem sich früher nur einzelne Personen unterwarfen, damals von ganzen Gesellschaften angenommen wurde; auch das lange Haupthaar möchte bei den Rekhabäern Sitte sein, wenn auch Jerem. 35 nur die Enthaltung vom Weine erwähnt wird.

Talmudische Studien

von

Fr. Delitzsch.

IX. ΑΜΗΝ ΑΜΗΝ.

Es ist eine der sonderbarsten Abweichungen des vierten Evangeliums von den synoptischen, dass der Herr in diesen seine feierlichen Aussagen mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοι) und in jenem überall mit ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοι) beginnt. Schon an sich hat diese Bekräftigungsweise, sei es mit einfachem oder doppeltem ἀμήν, etwas Sonderbares. Dieses an die Spitze gestellte אָמֵן ist sonst beispiellos in der gesammten hebräischen und überhaupt jüdischen Literatur. Zwar bemerkt Gesenius im *Thesaurus*: „*ponitur ab initio orationis, etsi raro in V. T. Jer. XXVIII,* 6.“, aber in dieser Stelle ist אמן die wunschweise bekräftigende Antwort auf die Verheissungen Chanonja's. Dieses antwortende אמן steht freilich immer zu Anfang und gewöhnlich, einfach oder verdoppelt, für sich allein, wie wenn die Ehebruchsverdächtige auf die Verwünschungsformel des Priesters antwortet אמן אמן Num. 5, 22., oder wenn das Volk die strafrechtlichen Anatheme des Gesetzgebers mit אמן als vernommene und verpflichtende entgegennimmt Dt. 27, 26., oder wenn Benajahu den König David mit אמן seiner Treue in Ausrichtung seiner Befehle versichert 1 K. 1, 36. Diese drei Stellen werden *Debarim rabba f.* 298*a* mit dem Bemerken angeführt, dass das antwortende Amen dreierlei אספליות ἀσφαλεῖαι enthalte, indem der welcher es spricht entweder sich dem Inhalte eines vorausgegangenen Schwures (שבועה) unterstellt oder ihm Ueberliefertes (קבלה) besiegelt oder eine ihm auferlegte Verbindlichkeit (אמנה) anerkennt. In allen diesen Fällen eröffnet אמן die Antwort. Gleicher Art ist das ἀμήν 1 Cor. 14, 16., womit die Gemeinde sich das Vorgebetete aneignet und es besiegelt, das liturgische Amen, welches im Traktat *Berachoth* nach allen Seiten hin ausführlich besprochen wird. Aber wie ganz anderer Art ist das ἀμὴν in ἀμὴν λέγω ὑμῖν! Dieses ἀμὴν ist nicht wie jenes andre ein Interjectionalsatz (LXX γένοιτο) für sich, sondern es eröffnet einen Aussagesatz als erster Bestandtheil seines Gefüges — eine sprachliche Erscheinung, die weder im A. T. noch in den Talmuden und Midraschen ihres Gleichen hat, also ein Idiotismus Jesu, eine vom Herrn selbst, der vielleicht nicht ohne Bezug

, 14 ὁ Ἀμήν heisst, geprägte ihm ausschliess-
ich gewesene Redeweise.
ffälliger ist es, dass die Evangelien dieselbe
dergeben, dass der Herr bei den Synoptikern
ἀμήν und bei Johannes immer doppelt ἀμήν
s Matthäus auch hierin den synoptischen Ty-
t, liegt am Tage. Dreissigmal kommt bei
ἀμὴν λέγω vor und fünfundzwanzigmal bei
ἀμὴν ἀμὴν λέγω. Wie hat man sich diese
beiden Apostelevangelien in einer vom Herrn
uchten, ihm charakteristischen Redensart zu
er alte noch neue Ausleger geben darauf Ant-
wüsste nicht, wo auch nur die Frage gestellt
enigen antworten würden, welche Baurs An-
n Evangelium theilen, lässt sich leicht vor-
vierte Evangelium gilt ihnen als eine Subli-
lern. Der Vf. — sagen sie — hat die syn-
dergeschichten überboten, so kann er also
he ἀμὴν λέγω potenzirt haben, indem er es
λέγω verdoppelte.
unft wird wohl Niemandem genügen, der ein
a psychologischen und ethischen Widerspruch
em dieses willkürliche Schalten mit dem evan-
ichtsstoff zu dem geislichen Charakter des vier-
s steht. Auch ist diese Erklärung der räthsel-
nung zu oberflächlich, um nicht das Verlangen
er geschöpften zu schärfen.
he bietet sich sofort dar, wenn man ἀμὴν λέγω
ge palästinische Landessprache übersetzt. In
diese übersetzt lautet es אָמֵן אֲמִינָא, indem אֲנָא אָמַר, wie im
Syrischen in *omarno*, so in dieser noch weiter in אמינא ver-
kürzt wird. Diese Verkürzung ist nichts Seltenes, sie ist all-
gewöhnlich. Häufige talmudische Formeln sind מנא אמינא לה
woraus schliesse ich das? und: את אמרת לי מהתם ואנא אמינא
לך מהכא du beweisest mir das von dort (aus jener Bibel-
stelle) und ich beweise es dir von hier (aus dieser). So ge-
wöhnlich ist dieses *aménâ*, dass es, obgleich eigentlich als
conjug. periphr. Ausdruck des reinen Präsens, für alle Tem-
pora und Modi gebraucht wird. Man kann den Talmud be-
liebig aufschlagen, um Beweisen in Menge zu begegnen z. B.
b. Batra 33*a*: „ich dachte (אמינא): wenn ich das Feld zu-
rückgebe an die Waisen und sage (אמינא)" u. s. w. Und
bald darauf: „denn gesetzt ich wollte (בעינא), so hätte ich
gesagt (אמינא)" u. s. w. Weiterhin: „wenn ich nun sage
(אמינא)" u. s. w. Ebendas. 41*a* bedeutet אי אמינא wenn

ich sagen würde und ebendas. 73 *b*: אמינא להו da sprach ich zu ihnen, 74 *a*: אמינא ליה איכא גנבי הכא da sprach ich zu ihm: giebts Diebe hier? u. s. w.

Eröffnete nun der Herr, wenn er besonders feierlich sprechen wollte, seine Rede mit אָמֵן אָמֵינָא, so war eine zwiefache Uebertragungsweise ins Griechische möglich. Matthäus hat grammatisch treu übersetzt *ἀμὴν λέγω*, Johannes dagegen hat auch die in *amen aménâ* liegende Assonanz auszudrücken gesucht und zwar so wie es allein möglich war, indem er *ἀμὴν* verdoppelte. Denn *amen aménâ* lautete wie ein doppeltes Amen und konnte mit Recht gleich einer durch doppeltes Amen besiegelten Aussage gelten.

Eine einfachere Lösung des schwierigen Räthsels ist kaum denkbar. Sie setzt freilich voraus, dass dem Vf. des vierten Evangeliums die Reden des Herrn in ihrer aramäischen Urform gegenwärtig waren. Diese Voraussetzung werde ich im weiteren Verfolg dieser talmudischen Studien über allen Zweifel erheben.

Bemerkungen zu der Rede Jesu Matth. 11, 7—19.

Von

Ad. Oppenrieder.

Vornehmlich die viel gedeuteten Schlussworte der Rede sind es, auf deren Verständniss es mit diesen Bemerkungen abgesehen ist. Indessen bietet die ganze Rede noch gar manche Punkte dar, welche erneuter Erwägung bedürftig sein möchten, theilweise auch, je nachdem sie verstanden werden, nicht ohne Einfluss für die Erklärung der Schlussworte bleiben. Daher ziehen diese Zeilen noch mehrere Stücke in den Kreis der Besprechung, ohne auf erschöpfende Behandlung des Ganzen Anspruch zu machen.

Gleich die ersten Fragen, mit welchen die Rede so emphatisch anhebt, werden, scheint mir, von den Auslegern doch nicht scharf genug ins Auge gefasst. Ueber das Einzelne, ob *κάλαμος ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενος* eigentlich oder bildlich zu nehmen, was man unter *μαλακὰ ἱμάτια* zu verstehen u. dergl. wird genügend gesprochen, was Sinn und Zweck der Fragen selbst sei, wird wenig erörtert. Und doch möchte man wissen, warum der Herr, da er zu der Menge

über Johannes zu reden beginnt, dreimal so nachdrucksam nach der Erwartung gefragt haben sollte, mit der sie zu diesem in die Wüste hinausgegangen; und zwar zweimal eine thörichte und nicht vorauszusetzende annimmt, die Annahme aber auch immer wieder aufhebt, bis er zuletzt die richtige gibt. Was konnte jene Erwartung der Menge ihm und ihr selbst gegenwärtig für ein grosses Gewicht haben? Olshausen, dem die Verse auch nicht so leicht geschienen, sagt: „Die Stelle behält immer etwas Unklares, wenn man nicht V. 16 ff. vergleicht.“ Ihm zu Folge hält der Herr schon in diesen „strafenden Fragen“ der Menge ihren Charakter, der aus V. 16 ff. zu erkennen, und dessen Widersprüche vor, dass sie einen Propheten nach ihren sinnlichen, sündlichen Gelüsten zu finden gedacht. Aehnlich schon Bengel. Allein die Fragen sind ja immer kraft des folgenden ἀλλὰ einfach verneint: „ihr habt das nicht zu finden gedacht.“ Dann kann in ihnen auch keine Strafe, die ohnehin sehr undeutlich ausgesprochen wäre, erkannt werden. Für jene Auffassung müsste man die Antwort dazwischen denken können: „Johannes ist das nicht.“ Hiezu ist man aber sprachlich nicht berechtigt. — Ganz entgegengesetzt erklärt sich O. von Gerlach die Fragen (D. N. T. mit Anm. 2. Aufl.). Indem der Herr den Juden sage, dass sie das und das nicht in Johannes hätten erwarten können, sondern einen Propheten, knüpfe er an die besten Regungen ihres Herzens, an das Verlangen nach einer Offenbarung von Gott an. Zugleich deute er darauf hin, dass nicht Wankelmuth oder die Kerkerleiden dem Johannes zu seiner Frage Veranlassung gegeben hätten. Allein um zur Hinweisung auf das Bedürfniss einer Offenbarung zu gelangen, wäre dies doch ein auffallender Umweg und im Vergleich mit den ausgesprochenen Gedanken ein unverhältnissmässiger Aufwand rednerischer Form, welcher bei dem übrigens so bündigen, gedrängten Charakter der Rede gar nicht zu erwarten steht. Ferner fänden wir das nachgewiesene Offenbarungsbedürfniss weiterhin in der Rede doch nicht benutzt, wenigstens nicht so, dass die lange Einleitung damit gerechtfertigt erschiene. Ein Schutz des Johannes aber gegen Misskennung wäre eben auch nur andeutungsweise und versteckt, nicht unmittelbar und offenbar in den Worten enthalten. — Das Letztere ist auch zu bedenken, wenn Meyer (3. Aufl.) zu V. 8 bemerkt, dass Johannes den Schein habe erregen können, als ob er ein schwankender Charakter oder ein Weichling wäre. Allerdings wird dies der Zweck der Fragen gewesen sein, jenem Schein entgegen zu wirken. Allein wie kann solches zweckmässig

durch jene Fragen erreicht werden? Warum beruft sich der Herr hiezu so nachdrücklich darauf, was die Menge vordem in der Wüste gesucht; dass sie nicht einen schwankenden Mann oder Weichling dort gesucht, sondern einen Propheten? Indem bestätigt wird, dass Johannes das Letztere sei, wird freilich zu erkennen gegeben, dass sie mit Recht das Erstere nicht gesucht in ihm, dass er jenes nicht sei. Aber den Grund zu diesem Umschweif der Rede, zu diesen emphatischen Fragen nach der Erwartung der in die Wüste Wandernden, kann ich darum doch nicht einsehen. Die Menge mochte wohl auch nicht immer mit einer bestimmten Ansicht hinausgegangen sein; keinenfalls, dünkt mich, war, wenn falscher Schein gegen Johannes zerstreut werden sollte, grosse Wirkung davon zu hoffen, dass die Menge auf eine ehemals zum Voraus gebildete Ansicht oder gehegte Absicht in Betreff des Johannes hingewiesen wurde. Ganz andere Wirkung musste es thun, wenn sie darauf hingewiesen wurde, was sie in der Wüste gefunden und zu sehen bekommen. Dass die Fragen hierauf hinzielen werden, dieser Gedanke lag den Zuhörern viel näher, da Jesus anfing, von dem Täufer zu reden, und sie an ihr Hinausgehen also fragend erinnerte. Und in dieser Weise, glaube ich auch, dass die Worte zu fassen seien.

Ich halte dafür, dass rhetorischer Weise in Form eines Absichtssatzes ausgedrückt ist, was genau genommen als Erfolg zu denken ist. „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen? ein Rohr, das der Wind hin und her weht?" Dies wird so viel sein, als: „Was habt ihr, da ihr in die Wüste hinausgingt, zu sehen bekommen? ein Rohr u. s. w.?" So sagen wir etwa auch: „ich bin ausgegangen, einen Schwätzer zu hören;" und meinen hiemit den Erfolg des Ausgehens; oder: „ich kam zufällig vorbei, um ein überraschendes Schauspiel zu sehen;" u. dergl. Aehnlicher rhetorischer Gebrauch von Sätzen der Absicht für Sätze des Erfolges ist gar nicht selten. Ueber solche Sätze mit ἵνα s. Win. Gr. §. 57. 8. S. 538. *ed.* 5., woselbst Jes. 36, 12. LXX. und fürs Lateinische *Plin. Paneg.* 6, 2. *Liv.* 3, 10 citirt werden. Für's Hebräische kann man im Allgemeinen noch Sätze mit לְמַעַן Hos. 8, 4. LXX. ὅπως, Jerem. 27, 10. 15. LXX. πρὸς τὸ und Infin., und Absichtsätze mit לְ und dem Infin. 1 Kön. 14, 9. vergleichen. An unserer Stelle selbst, wo V. 9 zu den Worten Jesu καὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου grammatisch ergänzt werden muss ἰδεῖν ἐξήλθατε, sind diese die Absicht ausdrückenden Worte ohne Widerrede vom Erfolge zu verstehen. Diese Art des Ver-

ständnisses dehne ich nur auch auf die vorhergehenden fragenden Sätze aus. Dann gehen sie ohne Umschweif, ohne Auffälligkeit ihres Nachdrucks geradezu auf den Schutz des Täufers gegen Misskennung aus, der den Juden vordem in der Wüste nicht als ein Mann ohne innern Halt, einem Rohre gleichend, vor Augen getreten sei; in dem sie nicht einen weichlichen Mann gesehen hätten, — sie hätten ihn ja sonst nicht in der Wüste gesehen —; sondern einen Propheten, ja mehr als einen Propheten. Irgend ein rhetorischer Grund, der jedoch sehr verschieden sein mag, wird sich meistens erkennen lassen, wo der Erfolg in Form des Beabsichtigten dargestellt wird. An unserer Stelle hätte es auch heissen können τί ἐξελθόντες εἰς τὴν ἔρημον ἐθεάσασθε; Allein es sollte zugleich hervorgehoben werden, dass die Angeredeten mit dem Zweck, zu sehen, in die Wüste hinausgegangen, wenn auch nicht, das zu sehen, was die Fragen vom Standpunkte des Erfolgs aus angeben. Dann konnte man sie mit um so mehr Recht und grösserem Nachdruck auf das hinweisen, was ihnen dort vor Augen getreten. Dies und kräftige Kürze mag hier zu der besprochenen rhetorischen Wendung des Gedankens den Grund abgegeben haben.

Nach den Fragen, welche bis auf die letzte irrige Urtheile über Johannes abwehren, folgen sodann bestimmte Aussagen und Erklärungen über seine Aufgabe und Stellung in V. 9—11; nicht weiter. Ich kann die Ansicht derer nicht theilen, welche wie Meyer (ähnlich Künöl, de Wette) mit der zweiten Hälfte von V. 11 nur eine „beiläufige Bemerkung" gegeben sehen, und in V. 12 die Fortsetzung des Zeugnisses über Johannes und zwar den Belag des V. 10 f. von ihm Gesagten finden, welcher in der „gewaltigen Erregtheit für das Messiasreich, die seit Johannis Auftreten statt habe," bestehen soll. Der Grund davon, dass man die zweite Hälfte jenes Verses im Gang der Rede nicht besser unterzubringen weiss, und den 12. V. mit dem früher Vorhergehenden in engste Verbindung setzen zu müssen glaubt, liegt, wie mir scheint, in einer unrichtigen Auffassung von βιάζεται, durch welche diese Verbindung allerdings nahe gelegt wird. Meyer z. B. verlässt sogleich in der Erklärung die eigentliche Bedeutung, die von ihm nach Hesychius mit βιαίως κρατεῖται angegeben wird, und sieht durch den Ausdruck „das begierige Trachten und Ringen nach dem nahen Messiasreiche" abgebildet; so erklärt auch Künöl *avide expetitur;* dabei, scheints, nimmt jener wie dieser auch die Vorstellung einer Menge aus βιάζεται: denn Künöl findet den Sinn *multi sunt, qui avidissime expetant*, und Meyer redet (z. V. 13)

von einem „gewaltigen Andrängen," wobei „gewaltig" doch nicht den Sinn von „gewaltthätig" (*βιαίως*) haben kann, und citirt zu V. 12 auch sachlich Luc. 7, 29. So wird man freilich im 12. V. darauf geleitet, den Erfolg der Wirksamkeit des Täufers geschildert zu sehen. Allein wir müssen uns genauer an die Worte halten. Diese reden zunächst nicht von einem Gemüthszustand oder Bestrebungen der Zeitgenossen Johannis, sondern von dem, was mit dem Himmelreich seit den Tagen des Täufers geschehe, was demnach für eine Zeit für dasselbe mit dem Auftreten des Täufers angebrochen sei. *Βιάζεται* heisst es. Dass es um den genauen, strengen Begriff des Wortes zu thun sei, lehrt das zur Betonung des Begriffs artikellos folgende Wort des gleichen Stammes *βιασταί.* Wir haben desshalb an dem Begriff der Gewaltübung festzuhalten und ihn nicht zu dem eines begierigen Strebens abzuschwächen; aber in Bezug auf eine *βασιλεία*, ein Königreich, wird die Gewaltübung dahin gehen, es einzunehmen; diese Fassung, und nicht die verfolgender Gewaltübung wird auch durch den Zusammenhang mit V. 13 bestätigt; ferner heisst uns *βιάζειν* an eine sich entgegenstemmende Kraft, an Widerstand, an Hindernisse denken, welche überwältigt werden; es ist aber nicht nothwendig, dass man an körperliches Ueberwältigen denke: *βία* wird auch von der Geisteskraft und *βιάζειν* von einem Erzwingen und Bezwingen geistiger Art gebraucht, z. B. *Aelian. H. V.* 13, 32 *ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἥκειν βιάζομαι* (Medium). Da nun an unserer Stelle nicht von einem Königreich der Erde, sondern vom Himmelreich die Rede ist, so ist die Gewaltübung zu dessen Einnahme auch geistiger und zwar geistlicher Art. Dass aber das Himmelreich, von dessen Nähe der Täufer die frohe Botschaft gebracht, mittelst Gewaltübung ergriffen wird und so ergriffen werden muss, das kommt von allen den Hindernissen her, welche, in und ausser dem Menschen befindlich, gleichwie Bollwerke um das Himmelreich her gelagert sind und der Einnahme mit Widerstand in den Weg treten. Dass das Himmelreich seit den Tagen des Täufers ergriffen wird und gewonnen werden kann, hat seinen Grund darin, dass die Zeit des Weissagens darauf zu Ende und Johannes Elias ist, der kommen soll, nach V. 13 f. Jenes Ergreifen aber bestimmt der Herr gleich näher als ein gewaltbrauchendes, ein *βιάζειν*, *βιαίως κρατεῖν*, im Hinblick auf die Bedingungen, unter denen es zu geschehen hat, auf die Verhältnisse, unter welchen das Reich genaht ist, und Gewaltbrauchenden spricht er das Gewinnen zu. Für diese nähere Bestimmung konnte gerade der Zeitpunkt jener Rede Veranlassung

geben. Schwebte dem Herrn doch das Gefängniss vor Augen, in welches der Vorläufer des Reichs geworfen war; hatte er doch eben einem Zweifel oder wenigstens einer Ungewissheit des Täufers selbst begegnen und ihn warnen lassen müssen: „selig ist, der sich nicht an mir ärgert;" und vor dem Volk muss er dem Täufer ein Zeugniss geben, damit derselbe nicht nach falschem Schein zum Nachtheil seiner Sendung irrig beurtheilt werde: alles dies war geeignet, ihn überhaupt an die Hindernisse zu erinnern, die überwältigt sein wollen, wenn einer das Reich zu gewinnen trachtet, und ihn zu dem Ausdruck βιάζεται und βιασταὶ für das Ergreifen des nun nahen Himmelreichs zu führen. Doch anders gewendet, aber wesentlich gleich spricht der Herr denselben Gedanken auch sonst aus; z. B. als Forderung Luc. 14, 26—35 und Parall.

Wenn de Wette in βιάζεται den Gedanken „gewaltiger Aufregung, ungestümen Verlangens" findet, so ist zu bedenken, dass Gewaltübung auch ruhig und gemessen sein kann, und dass sie wohl auf ein zu Grunde liegendes Verlangen schliessen lässt, aber dies nicht besagt. Das Wort aber mit Meyer „bildlich" zu nehmen, so dass „mit Gewalt einnehmen" so viel sein sollte als „begierig darnach ringen", ist nach unserer obigen Auseinandersetzung eine ganz unnöthige, den Gedanken abschwächende Entfernung vom nächsten Wortsinn. Eben so unstatthaft ist es, nebenbei an eine Menge zu denken. Dem Worte βιάζεται ist durchaus nicht zu entnehmen, dass die bezeichnete Thätigkeit von sehr Vielen geübt werde: die gewaltsame Einnahme eines irdischen Reichs setzt zwar eine Menge Angreifer voraus, aber die des himmlischen kann von jedem Einzelnen geschehen. Es stünden die Worte in der That auch, so viel ich wenigstens sehe, sobald man sie von sehr Vielen verstünde, mit V. 16 ff. nicht in Einklang, obwohl Meyer zu V. 19 dies gegen Gfrörer (heil. Sage II. S. 92) läugnet. Denn gesetzt auch, dass V. 19 von den vorhandenen Jüngern Johannis und Jesu die Rede sei, so sieht man daraus ja doch nicht, wie es zu vereinigen wäre, spräche V. 12 von einem bis zu dieser Rede Jesu dauernden „gewaltigen Andrängen" zum Reich (ἕως ἄρτι βιάζεται) und V. 16 ff. klagte, dass des Reiches Boten bei diesem Geschlecht keinen Eingang fänden. Ein geringer Erfolg durfte wohl ausser Anschlag bleiben, aber ein noch fortdauerndes gewaltiges Andrängen schwerlich. Luc. 7, 29 f. redet wohl davon, dass auf des Täufers Ruf alles Volk und die Zöllner sich der Taufe unterzogen, die Pharisäer und Schriftgelehrten dagegen es hieran fehlen liessen. Allein was an unserer Stelle ἕως ἄρτι βιάζεται ἡ βασιλεία heisst, das Ueberwältigen des Reichs oder

auch nur ein noch fortdauerndes eifriges Trachten und Ringen nach demselben, ist doch mit jenem nicht ausgesagt. Wie wenig Ernst es bei den Meisten mit dem Streben nach dem Reiche geworden, sieht man z. B. aus dem Vorwurf, den Jesus Joh. 5, 35 den Juden macht: „Johannes war die brennende, scheinende Leuchte, ihr aber wolltet eine kleine Weile fröhlich sein ob seinem Licht." Es wollen aber auch jene Verse bei Lucas nicht das ersetzen, was wir an unserer Stelle V. 12 lesen, obgleich sie örtlich anstatt dieses und der folgenden drei Verse in die Rede des Herrn eingefügt sind, sondern sie sind nur zur Begründung des V. 31 mit οὖν Angeschlossenen, und für die genaue Beziehung der Worte τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης auf den durch Ansehen, Einfluss, Bildung und Macht bedeutendsten Theil des Geschlechts an diesen Platz gestellt. Richtiger wird zur Erklärung unserer Stelle Luc. 16, 16 beigezogen: πᾶς εἰς αὐτὴν (nemlich τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) βιάζεται. Aber eine „allgemeine Reichserstrebung" (s. Meyer z. d. St.) kann ich auch hier nicht ausgesprochen sehen. Der Nachdruck liegt, wie mir scheint, nicht auf πᾶς, sondern auf βιάζεται, auf dem mit der veränderten Heilszeit eingetretenen eigenthümlichen Verhalten der Heilsbegierigen, dass nunmehr mit Gewaltübung jeder sich in's Himmelreich hineindränge, nemlich jeder, der eben hinein wolle. Obwohl — dies gibt Jesus den geldgierigen, scheinheiligen Pharisäern zu bedenken — auf die Zeit des Gesetzes und der Propheten diese gefolgt ist, dass die frohe Botschaft vom Reich erschalle und jedweder in dasselbe gewaltübend sich hinein dränge (nicht mehr wie vordem unter dem Gesetze harre); so sei doch kein Titel vom Gesetz aufgehoben. Aus der Predigt vom Reich und dem hiemit eingetretenen Verhalten der nach dem Reich Begierigen konnte etwa ein Schein gegen die fernere Geltung des Gesetzes fliessen, nicht aber aus der „Allgemeinheit" solchen Verhaltens; und auch sonst lässt sich nicht wohl ein Grund denken, Allgemeinheit jenes gewaltübenden Hineindrängens im gegebenen Zusammenhang zu betonen, wäre sie auch übrigens geschichtlich nachweisbar.

Nach allem dem will auch an unserer Stelle nur die nach Massgabe der Heilszeit gegenwärtig eingetretene sittliche Gewaltübung zur Einnahme des Reichs hervorgehoben sein ohne Hinweisung auf viele oder wenige, von denen sie geschieht. Darnach kann ich mich nicht veranlasst sehen, V. 12 mit willkührlicher Beseitigung der Worte ὁ δὲ μικρότερος u. s. w. zu V. 10 u. 11 in engere Beziehung zu setzen, als ob sie den Erfolg der Wirksamkeit des Täufers ausdrücken

sollten. Der Zusammenhang ist mir vielmehr dieser. Um des Himmelreichs willen, dem die Sendung des Täufers galt und diente, hatte Jesus diesen gegen falsche Beurtheilung vor dem Volke in Schutz genommen (bis zur ersten Hälfte des 11. V.); auf das Himmelreich, das einige Ziel aller seiner Wirksamkeit, geht daher Jesus auch von diesem dem Vorläufer gegebenen Zeugniss in seiner Rede über, indem er darauf hinweist, was für eine Zeit von des Täufers Auftreten an für das Himmelreich angebrochen sei. Hiebei knüpft er an das in jenem Zeugniss zuletzt und schon im Hinblick auf einen Gegensatz Ausgesprochene an, dass unter allen, die von Weibern geboren sind, nicht aufgekommen ist, der grösser sei, denn Johannes; und macht den Uebergang zu dem vom Himmelreich Auszusagenden mittels der Vergleichung: „aber der kleinste [1]) im Himmelreich ist grösser denn er." Kommt diese Erhebung und Verherrlichung eines Bürgers des Him-

1) Ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν wird doch wohl am richtigsten nach Matth. 18, 1. 4. so verstanden, dass, der kleiner ist, als alle übrigen im Reich befindlichen, gemeint sei. Die Beziehung auf Jesus, — als ob er sich selbst im Vergleich mit Johannes ὁ μικρότερος nenne —, hat Meyer mit Recht zurückgewiesen; wenn derselbe aber dennoch bei dem Comparativ die Vergleichung mit Johannes festhält, indem er anstatt Jesus irgend ein Mitglied des Reichs in diesen Vergleich gesetzt sieht, kann ich nicht beipflichten. Damit, dass ὁ μικρότερος durch ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. auf ein ganz anderes Gebiet gestellt ist, als Johannes, ist der Gedanke an eine Vergleichung mit diesem, so lange sie nicht ausdrücklich bemerkt wird, in die Ferne gerückt; und damit dass der nemliche μείζων αὐτοῦ heisst, ist beim ersten Comparativ, scheint mir, die Vergleichung mit Johannes ausgeschlossen, da ein und derselbe nicht zugleich kleiner und grösser als Johannes sein kann, es sei denn in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen, von solchen aber nichts gesagt noch angedeutet ist Meyer nimmt für seine Erklärung bei μικρότερος ein „verhältnissmässig" zu Hilfe und denkt hier an „Grade (der Würde)", bei μείζων dagegen lässt er beides weg. Allein er thut das, ohne vom Text ermächtigt zu sein. — Zu übersetzen: „der aber kleiner ist (als Johannes), ist im Himmelreich grösser, denn er", hat gegen sich 1) die Härte, ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. von ὁ μικρότερος zu trennen, als dessen nähere Bestimmung es sich zunächst darstellt, 2) die Willkühr, bei dem dazwischenzudenkenden Eintritt des μικρότερος ins Himmelreich den Täufer nicht mit eingetreten zu denken, ohne dass im Text ein Grund oder eine Andeutung läge.

melreichs einer Einladung gleich, Bürger zu werden; so ist die sich anschliessende Erklärung, dass jetzt seit den Tagen Johannis — gemäss des mit ihm eingetretenen Stadiums der Heilsgeschichte (V. 13. 14.) — dieses Himmelreich mittels Gewaltübung ergriffen werde und Gewaltbrauchende es an sich reissen, so viel als eine Aufforderung, der günstigen Zeit mit Aufbietung aller Kraft wahrzunehmen, um trotz Hindernissen dies Reich zu gewinnen. Und darum, weil die Worte diese Wirkung haben sollten, fügte der Herr an diesen ihm wichtigsten Theil seiner Rede die Mahnung: „wer Ohren hat zu hören, der höre“ (V. 15), eine Mahnung, deren Beziehung ich nicht (wie Meyer, Hofmann Weiss. und Erf. II. S. 80) auf den nur eine Begründung des Hauptgedankens enthaltenden 14. V. beschränken kann, zu welchem sie mir auch wegen der Worte *εἰ θέλετε δέξασθαι* nicht zu passen scheint.

Wie wenig aber das dieser Zeit Gemässe vom dermaligen Geschlecht (von den Zeitgenossen im Ganzen, dem überwiegenden Theile nach) geleistet werde, davon handelt die Rede Jesu vom 16. V. an, indem er zeigt, wie sowohl Johannes, der Täufer, als er selbst, der Menschensohn, statt Anklang Widerspruch gefunden, der sich im Tadel gegen die Lebensweise beider, so entgegengesetzt sie gewesen, gegen die strenge und enge Lebensform des erstern so wie gegen die freie und weite des andern geäussert habe. Die Schilderung dieses feindseligen Gebarens aber wird zuerst in einem Gleichniss aus der Kinderwelt gegeben (V. 16 f.). Es sei dies Geschlecht, wird gesagt, den Kindlein auf dem Markte zu vergleichen, welche ihren Genossen zuriefen und sprächen: Wir haben euch gepfiffen und ihr wolltet nicht tanzen, wir haben euch geklagt und ihr wolltet nicht weinen. Die Spitze des Gleichnisses liegt offenbar darin, dass ein Theil der Kinder dem andern thatsächlich ganz Entgegengesetztes zum Spielen vorgeschlagen, und nichts Anklang gefunden, auf nichts eingegangen worden. Die besondere Deutung der beiden Parteien von Kindern auf die Juden einerseits und Johannes und Jesus andrerseits ist durch die weitern Worte des Herrn (V. 18 f.) so nahe gelegt, dass man sie nicht mit de Wette umgehen kann, welcher nichts anderes aus dem Gleichniss als den allgemeinen Gedanken herausnimmt: „Kinder sind launisch, oft mit nichts zufrieden, und so dies Zeitalter.“ Und man hat denn auch immer in den Kindern, welche den andern die angegebenen Vorwürfe machen, Johannes und Jesus, in den widerspenstigen die Juden abgebildet gesehen. Nur Meyer erklärt diese Deutung für falsch und gibt die umge-

kehrte; mit jenen Kindern seien die Juden, mit diesen Johannes und Jesus gemeint; der Täufer habe den lebensfrohen Anforderungen der Juden, Jesus den asketischen und hierarchischen Forderungen derselben kein Genüge gethan, keiner von beiden jenen es recht machen können. Allein diese Deutung entspricht dem Gleichniss keineswegs. In diesem ist es ein wesentlicher Zug, dass jene zwei verschiedenen, entgegengesetzten Spielvorschläge einer und derselben Partei gemacht, von einer und derselben Partei zurückgewiesen werden. Nur so hat der Vorwurf der Kinder, den wir hören, einen Sinn. Die Juden aber — nach Meyers Deutung — machen die eine Anforderung dem einen Gottesgesandten gegenüber, die entgegengesetzte bei dem andern, und finden da denn immer das ihren jeweiligen Wünschen Widersprechende. Hiefür müsste das Gleichniss ganz anders heissen; die spiellustigen Kinder müssten dem einen Theil ihrer Genossen vorwerfen: „Wir haben euch gepfiffen und ihr weintet“, und einem andern Theil: „euch haben wir geklagt und ihr tanztet.“ Wer möchte aber auch mit jenen thatsächlich geschehenen Spielvorschlägen eine Sinnesart des Herzens, nemlich lebensfrohe Anforderungen, oder Grundsätze, nemlich asketische und hierarchische Forderungen, gleichnissweise abgebildet sehen anstatt thatsächlich so oder so, freundlich oder streng auftretende Lebensformen, welche von anderer Seite einen entsprechenden Anklang erwarten? Und sind denn nicht nach Jesu Anwendung vom Gleichniss in V. 18 und 19 Johannes und der Menschensohn diejenigen, welche so zu sagen die Initiative ergreifen gleich den spiellustigen Kindern, welche zuerst so oder so, in dieser oder jener Lebensform mit ihrer göttlichen Sendung unter dem Volk auftreten; — und müssen wir nicht bei den nachfolgend beigebrachten Aeusserungen der Juden, bei den durch des Täufers und Jesu Auftreten hervorgerufenen verwerfenden Urtheilen, an die Weigerungen der andern Kinder denken, welche die thatsächlichen Spielvorschläge verwarfen? Aus diesen Gründen scheint mir Meyers Deutung entschieden unhaltbar; dagegen was er selbst gegen die gewöhnliche geltend macht, wird für seinen Zweck nicht ausreichend sein. Er gibt vor Allem an: „die Worte sagen ausdrücklich (ὁμοία ἐστὶ παιδίοις etc.), dass die flötenden und klagenden Kinder die γενεὰ vorstellen, welcher Johannes und Jesus „entgegenstehen.“ Dies „entgegenstehen“ kann man contextmässig (V. 18. 19.) nur so fassen: Johannes und Jesus sind als die zur γενεὰ Gekommenen, in Mitten derselben Auftretenden zu denken. Johannes und Jesus sind also verschie-

den von denselben; aber die γενεὰ wird nicht ohne jene beiden, sondern sammt ihnen, und in ihrem Verhalten zu ihnen betrachtet. Wir erinnern uns nun der Art, in welcher der Herr auch sonst öfters bei seinen Gleichnissen vom Himmelreiche die verglichene Sache mit dem Bilde in Vergleich bringt: z. B. Matth. 13, 24; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1; 13, 45. Obwohl nemlich an allen diesen Stellen erst das Gesammtbild mit allen seinen Zügen zur Darstellung des Himmelreichs nach irgend einer Seite hin dient; so nimmt der Herr zunächst doch immer nur e i n e n Zug, e i n e n Theil aus dem Bilde und setzt diesem das Himmelreich gleich; an diesen reiht er weiter die andern das Bild vervollständigenden Züge an, ohne ferner ausdrücklich die Beziehung auf den verglichenen Gegenstand zu bemerken: sie versteht sich von selbst eben durch die enge, nothwendige Verknüpfung aller Züge mit dem für die Vergleichung vorangestellten zum Gesammtbilde. Es ist natürlich, dass zur Anknüpfung selbst derjenige Zug im Gleichnissbilde ergriffen wird, welcher darstellt, was in der zu vergleichenden Sache sich gerade am meisten in den Vordergrund drängt. Und wenn nun das, was bei der im Gleichniss abzubildenden Sache sich vor allem anderen aufdrängt, nicht einmal ein Bestandtheil dieser Sache selbst, sondern nur ein in nächster Beziehung zu ihr, in engster Verbindung mit ihr stehender Gegenstand ist; so geschieht es doch wohl auch, dass im Gleichnissbilde der diesem Gegenstande entsprechende Zug genommen und an ihn die Erklärung von der Aehnlichkeit der Sache selbst geknüpft wird. Es steht eben dem Herrn kein Zug vereinzelt, sondern immer das Gesammtbild des Gleichnisses vor Augen, welches er nur nicht anders als in nacheinander folgenden Zügen vor uns aufrollen kann; und so gilt denn auch die nur für e i n e n Zug ausgesprochene Aehnlichkeit der Sache nicht e i n e m allein, sondern dem Gesammtbild mit allen seinen Zügen und jedem Zug nach seiner Stellung im Ganzen, und was demnach nur einen mit der verglichenen Sache in enger Verbindung stehenden Gegenstand abbildet, mit dem wird die Sache selbst eben auch nur nach diesem mit ihr verbundenen Gegenstand eine Aehnlichkeit haben wollen. Ein lehrreiches Beispiel für den letzterwähnten Fall gibt uns das Gleichniss von der e i n e n köstlichen Perle, welche ein gute Perlen suchender Kaufmann um den Preis aller seiner Habe erkauft hat Matth. 13, 45 f. Der Kaufmann ist keineswegs Bild des Reichs, sondern eines Heil suchenden Menschen. Dennoch heisst es ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐμπόρῳ κτλ. Denn es ist dem Herrn in dem, was er

gerade vom Reiche lehren will, der Heil suchende und durch das gefundene Reich völlig befriedigte Mensch so sehr Hauptgedanke, dass er auch im Gleichniss dessen Abbild in den Vordergrund rückt, und wie er ihn in inniger Beziehung zum Reiche denkt, so an sein Abbild die dem ganzen Vorgange geltende Aussage von der Aehnlichkeit des Reiches anknüpft, welches doch dem Kaufmann nur in dem heilsbegierigen und befriedigten Menschen gleich ist, der im Verhältniss zu ihm gedacht wird. Einen ganz ähnlichen Fall bietet uns nun auch unser Gleichniss. Indem ein Abbild des Geschlechtes der Zeitgenossen Jesu in ihrem Verhalten zur gegenwärtigen Zeit des Heils gegeben werden soll, treten ganz natürlich der Täufer und Jesus, wie thatsächlich, so im Bilde zuerst in den Gesichtskreis: denn an sie ist das Heil wesentlich geknüpft; und wie sie in Mitten des Geschlechtes stehend in engster Beziehung zu demselben angeschaut werden, so wird an ihr Abbild im Gleichniss auch zunächst die Vergleichung des Geschlechtes, die für's Ganze gemeint ist, angeschlossen. So betrachtet nöthigen uns die Worte keineswegs, von der Deutung, die sich immer dem Gedanken nach als die nächste dargeboten hat, abzugehen, ohne dass wir mit Fritzsche, welcher nach der minder beglaubigten Recepta *καὶ προςφωνοῦσι τοῖς ἑταίροις καὶ λέγουσιν* liest, gewaltsamer Weise *προςφωνοῦσι* und *λέγουσιν* adjektivisch zu *τοῖς ἑταίροις* construiren müssten. Von noch geringerem Belange scheint es mir, wenn Meyer als zweiten Grund vorbringt, die ganze Anlage der Rede, nemlich das dreimalige *λέγουσιν* beweise, dass, da V. 18. 19 die Sprechenden die Juden seien, auch V. 16 unter den sprechenden Kindern die Juden gedacht werden müssten. Dieses dreimalige *λέγουσι* müsste, um zu beweisen, was es soll, einen sich entsprechenden Inhalt haben und bemerklich machen. So aber hören wir das eine Mal V. 16 den Vorwurf, dass auf die entgegengesetztesten thatsächlichen Vorschläge nicht eingegangen worden, das andre Mal den Tadel, der je bei den entgegengesetzten Erscheinungen des Täufers und Jesu laut geworden. Hieraus wird sich eher das Umgekehrte von dem, was Meyer darthun will, ergeben. Nicht mehr Gewicht endlich messe ich dem letzten Grunde dieses Exegeten bei: „Wären Jesus und Johannes unter diesen (sprechenden) Kindern vorgestellt, so müsste nach Massgabe von V. 18 und 19 die Rede in V. 11 umgekehrt lauten: *ἐθρηνήσαμεν ὑμῖν* — —, *ηὐλήσαμεν ὑμῖν* etc.“ Die Kinder mit dem Spielvorschlag heiterer Art den Anfang machen und den trauriger Art folgen zu lassen, hat seinen psychologischen Grund; die strenge Lebensweise des Täufers

vor der freien Jesu vorausgehen zu lassen, war historisch gegeben; es ist aber rhetorisch gar wohl erlaubt und nicht selten, zu zwei vorangehenden Gedanken zwei folgende in umgekehrter Ordnung in Bezug zu setzen, wenn die Beziehung so klar, wie hier, vorliegt (z. B. Jak. 5, 15. 16.). Uebrigens liegt das Schlagende des Gleichnisses nicht in der Aehnlichkeit, die man zwischen den bezeichneten Spielen und den angegebenen Lebensweisen finden kann, sondern darin, dass ähnlich dort wie hier Entgegengesetztes, sich Ausschliessendes angeboten und verworfen worden, so dass hier wie dort alle Schuld von der einen Partei auf die Unwilligkeit der andern gewälzt wird. Demnach können wir uns nicht veranlasst sehen, die gewöhnliche Deutung des Gleichnisses zu verlassen, welche überdies auch für den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden einen passenderen Gedanken als die Meyer'sche darbietet. Denn nicht das erwarten wir von V. 16 an zu hören, wie dies Geschlecht durch den Täufer und Jesum befriedigt oder nicht befriedigt worden, sondern wie es der mit der angebrochenen Heilszeit gegebenen Aufforderung genügt oder nicht genügt habe. Eines jedoch haben wir bei dem Gleichniss noch zu bemerken: es versetzt uns in den Zeitpunkt, wo die erfolglosen Bemühungen der spiellustigen Kinder vorüber sind; wir hören sie schliesslich mit den Genossen sich auseinandersetzen und ihnen das vorhalten, woraus wir lernen, was vorausgegangen. In der Anwendung führt Jesus dieses selbst geschichtlich aus, was jenen erfolglosen Bemühungen entsprechend vorgegangen (V. 18. 19); ein darauf begründetes schliessliches Endurtheil, dem im Gleichniss gegebenen entsprechend, fehlt uns noch. Sollte es nicht in den Schlussworten *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* gesucht werden dürfen? Näher liegt es gewiss, mit *καὶ* einen Folgerungssatz als einen Gegensatz angeknüpft zu sehen, welcher letztere so wenig klar in die Augen springt. Olshausen freilich sagt: „Der Ausdruck *τὰ τέκνα τῆς σοφίας* leitet offenbar zunächst auf einen Gegensatz mit dem Vorhergehenden hin, wo die Kinder der Thorheit geschildert waren in ihrem unverständigen Urtheil." Allein nicht Thorheit, sondern Widerspenstigkeit war, wie durch das Gleichniss, so durch dessen Anwendung geschildert; nicht das Gepräge des Unverstandes, sondern der Böswilligkeit tragen die Urtheile, die wir V. 18. 19 hören. Somit erinnert uns auch *τὰ τέκνα τῆς σοφίας* nicht an einen Gegensatz im Vorhergehenden; aber auch nicht der Ausdruck *ἐδικαιώθη ἡ σοφία*. Denn wollten wir mit Meyer sagen, es sei „die Weisheit, die in Johannes und Jesus zur Offenbarung gekommen

war", gemeint; so tritt ein unmittelbar auf Weisheit bezüglicher Tadel uns nur bei jenem in den Worten *δαιμόνιον ἔχει*, „er ist besessen, ist unsinnig" entgegen; die Worte „siehe ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern!" schmähen in Jesu die Heiligkeit, und nur mittelbar die Weisheit nach deren Zusammenhang mit jener, so dass auch hierdurch der Gedanke an einen Gegensatz bei den Schlussworten von V. 19 nicht so nahe gelegt wäre, um nicht, wie Castellio, statt *καὶ* eine Adversativpartikel zu erwarten. Allein warum sollten auch gerade hier Johannes und Jesus als Offenbarer der Weisheit angeschaut sein und insofern unter *ἡ σοφία* verstanden werden müssen? Ist doch nirgends eine Rede davon, wie sie durch Lehre Weisheit gespendet oder durch Handlungen diese bekundet. Dass der erstere nicht ass noch trank, dass der andere ass und trank, kann nicht als solche Handlungen gelten. Mit Olshausens Hinweisung auf Luc. 11, 49 vgl. mit Matth. 23, 34 ist nichts gewonnen. Diese Stellen entbehren selbst noch einer sichern Auslegung, und zeigen uns auf keinen Fall, wie an unserer Stelle beide, Johannes und Jesus, unter der *σοφία* zu verstehen sein könnten. Denn willkührlich wäre es, den Ausdruck auf Jesum allein zu beziehen, wie Olshausen und de Wette nach Aelteren thun, da im Vorhergehenden jene beiden ganz gleichlaufend neben einander mit dem Tadel, den sie erfahren mussten, aufgeführt sind, somit auch die Rechtfertigung, die der *σοφία* zu Theil wird, von jenen beiden gemeint sein müsste. Ebenso wenig lernen wir, warum gerade hier diese Bezeichnung für beide gewählt sein sollte, die ihnen sonst bei den leuchtendsten Offenbarungen der Weisheit nicht gegeben wird. Dass Jesus die Weisheit hier nennt, wird einen andern Grund haben, als den, weil er in sich selbst und in Johannes ihre Offenbarer sähe. Er hat die gegenwärtige Heilszeit ins Auge gefasst und das Verhalten des dermaligen Geschlechts zu derselben; er betrachtet die beiden Boten Gottes an dies Geschlecht; und hier hebt er die so verschiedene Weise ihrer Erscheinung hervor, welche, gleichwie die entgegengesetzten Vorschläge jener Kinder, darauf berechnet war, den verschiedensten Anschauungen und Bedürfnissen zu genügen, damit solchergestalt Alles geschähe, was der einen Botschaft vom nahen Gottesreiche, die beide brachten, bei diesem Geschlechte Eingang verschaffen könnte. Hierin sieht er ein Werk der Weisheit, das ist Gottes, des allein Weisen (Röm. 16, 27), von dem ja beide Boten gekommen. *Ἡ σοφία* wird als *Abstractum pro Concreto* stehen, wie *ἡ δύναμις* Matth. 26, 64. Die göttliche Weisheit

also wird hier erwähnt nicht, weil sie überhaupt durch jene beiden redet und handelt, sondern weil sie die gegensätzliche Verschiedenheit in der Lebensweise beider zur Erreichung ihrer Absichten beim dermaligen Geschlecht gewirkt und geordnet hat. Dann tritt aber der V. 18. 19 ausgesprochene Tadel nicht so unmittelbar und offenbar als ein Tadel der Weisheit auf: es ist ja noch nicht ausgesprochen, dass das Getadelte eine Veranstaltung der Weisheit sei; und *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία* weckt keinen Gedanken an einen Gegensatz.

Unter *τὰ τέκνα τῆς σοφίας* kann ich dieser Darlegung zufolge nicht Jünger Johannis und Jesu erkennen, wie die meisten Ausleger. Die Hinweisung auf diese scheint mir ohnehin gar zu wenig im Context vorbereitet. Eine Erinnerung an V. 12 finde ich gar nicht naheliegend, da ich dort nur das, was zu dieser Zeit geschieht, nicht die Personen, von welchen solches geschieht, hervorgehoben und vergegenwärtigt sehe, wie denn auch *βιασταὶ* ohne Artikel steht, um den Begriff des Wortes zu betonen ohne Hindeutung auf gewisse Menschen. Ferner ist in jenem V. über das Verhältniss solcher *βιασταὶ* zu Johannes und Jesus nichts bemerklich gemacht, also auch für *τὰ τέκνα τῆς σοφίας* der Gedanke an Jünger der beiden Genannten wenig vermittelt. Da *τέκνον* (*υἱός*, בֵּן) in seinem weitschichtigen Gebrauche, den es in der biblischen Sprache hat, überhaupt bezeichnen kann, was unter der gestaltenden Einwirkung eines Anderen steht oder so angeschaut wird; so liegt es bei obigem Ausdruck weit näher, an die V. 18. 19 mit *λέγουσιν* gemeinten, V. 16 mit *αὕτη ἡ γενεὰ* bezeichneten zu denken, welche nicht nur gegenwärtig die besondere Einwirkung der göttlichen Weisheit erfahren, sondern auch das Gepräge an sich tragen, welches dieselbe göttliche Weisheit durch eine lange Geschichte besonderer Führung und Leitung ihrem Volke aufgedrückt hat. Dass es einem Israeliten nicht ferne gelegen, diese Führung und Leitung seines Volkes vorzugsweise als ein Werk gerade der göttlichen Weisheit anzusehen und zu benennen, sieht man z. B. aus dem 10. u. 11. Kap. des Buches der Weish. Salom., und begreift sich daraus, dass er sein Volk als das erwählte kannte, und andrerseits in der göttlichen Weltregierung vor Allem die Weisheit thätig dachte. Vergl. Sprüch. 8, 22—31. Sir. 24, 1 ff. insbesondere 12—16. Darnach kann ich es gar nicht schwierig finden, unter *τέκνα τῆς σοφίας* die Juden zu verstehen.

Man gelangt auch, wenn man die Jünger Johannis und Jesu bezeichnet meint, weiterhin, wie mir scheint, zu keinem erträglichen Gedanken. Wohl hat de Wette Recht, dass man,

wollte man ἀπὸ für ὑπὸ nehmen, einen passenderen gewinnen könnte, als wenn man ihm seine gewöhnliche Bedeutung belasse. Aber ebenso begründet ist sein eigenes Bedenken hiebei. Schon Castellio lässt diese Verwechslung nicht gelten, und besonders stark spricht sich Jensius gegen sie aus (s. bei Wolf). Der letztere nimmt desshalb neben anderen Vorschlägen, die er macht, auch an, man könne ἐδικαιώθη — ἀπὸ τ. τ. α. so auffassen, dass die Jünger Christi durch ihren heiligen Wandel zeigen, was ihr Meister sei. Diese Art der Auffassung, die sich auch schon bei Aelteren findet, hat gegenwärtig wohl am meisten Eingang gefunden. Aber warum steht alsdann der Aorist (ἐδικαιώθη), für welchen im N. T. die Bedeutung des Pflegens nicht nachweisbar ist? Diese Art der Rechtfertigung, welche nicht in einer vorübergehenden Handlung besteht, lässt das Präsens erwarten und dies um so mehr, als ja noch gar nicht lange Zeit ein Wandel von Jüngern Johannis und Jesu vor Augen lag und geprüft werden konnte: gleicherweise würde das Präsens durch den Gegensatz zu dem vorhergehenden doppelten λέγουσιν an die Hand gegeben worden sein. Sodann hat auch Jensius schon den Einwand selbst erhoben, den wir bei de Wette finden, „dass Jesus seine Rechtfertigung nicht wohl bei seinen Jüngern suchen konnte, da diese damals noch keine selbstständige Gesinnung und Lebensweise entwickelten.“ Und wenn die Jünger sich noch so vollkommen zeigten, was wird man Anderes an ihnen haben wahrnehmen können, als an ihren Meistern? Die Jünger Johannis fasteten: die Jünger Jesu assen und tranken und gingen mit Sündern um. Wird gegen sie desshalb nicht der gleiche Tadel sich erhoben haben? „Warum esset und trinket ihr mit den Zöllnern und Sündern?“ hören wir bei Luc. (5, 30) die Pharisäer zu Jesu Jüngern mit Murren sagen; „warum fasten deine Jünger nicht“, fragen sie ihn selbst (Matth. 9, 14.). Haben sie den Hausvater Beelzebub geheissen; wie viel mehr werden sie seine Hausgenossen also heissen! Konnte demnach Jesus als Rechtfertigung vor dem Volk auf den Wandel der Jünger hinweisen? denn vor der Wahrheit hatte seine und Johannis Lebensweise ihre Rechtfertigung in sich selbst. — Endlich was sollte es für diese Auffassung bedeuten, wenn Jesus nach Luc. (7, 35) sagt: „von Seiten aller ihrer Kinder — ἀπὸ πάντων τ. τ. α. — wurde die Weisheit gerechtfertigt“ —? Bei Johannes lesen wir K. 2, 23, dass Viele an Jesu Namen glaubten, als er an jenem Paschafeste, von dem berichtet wird, zu Jerusalem war, er sich ihnen aber nicht anvertraute, weil er sie alle kannte. Und in Galiläa gingen einmal so

viele seiner Jünger hinter sich und wandelten nicht mehr mit ihm, dass er zu den Zwölfen sagte: „Wollt ihr auch weggehen?“ (Joh. 6, 66 f.) Und kannte er doch von Anfang selbst in dieser seiner nächsten Umgebung die Schwachheit der Einen, welche noch den Herrn in der Gefahr verlassen und verläugnen konnten, und die Falschheit des Andern, der ihn verrathen würde. (Joh. 6, 64). Hiemit wird der Beisatz *ἀπὸ πάντων* kaum zu vereinigen sein.

Meyer erweitert den Bereich des rechtfertigenden Handelns. Er sagt, die Weisheit sei von Seiten ihrer Verehrer und Anhänger dadurch gerechtfertiget „d. i. als die wahre Weisheit dargestellt worden“, „dass sie sich ihr angeschlossen haben und sich von ihr leiten lassen.“ Damit ist aber, so viel ich sehe, nichts gewonnen. Gegen den zweiten Theil: „dadurch, dass sie sich von ihr leiten lassen“ — gelten die so eben aufgeführten Gegengründe; dadurch aber, „dass sie sich angeschlossen haben“, ist wohl die Weisheit Seitens ihrer Anhänger als die wahre erklärt, keineswegs jedoch als die wahre dargestellt worden. Wenn die getadelte Weisheit Anhänger gewinnt, ist dies so wenig ein Erweis ihrer Wahrheit, als das Gegentheil ihre Unächtheit darthut. Dass aber die Anhänger derselben sie für die wahre erklärt haben eben mittels ihres Anschlusses, mit dieser Bemerkung ist für unsern Zusammenhang viel zu wenig gesagt: mit ihr kann dem vorhererwähnten Tadel nicht begegnet werden, mit dieser konnte die ganze kraftvolle und nachdrucksame Rede Jesu nicht beschlossen worden sein. Dazu kommt noch, dass der Beisatz bei Lucas *ἀπὸ πάντων* für diesen Gedanken völlig müssig und bedeutungslos wäre. So finden wir also von jenem Verständniss aus, darnach *τὰ τέκνα τῆς σοφίας* die Jünger Johannis und Jesu wären, was sich uns schon von andrer Seite her als nicht annehmbar dargestellt, auch weiterhin keinen passenden Gedanken, und wir kehren zu unserer Auffassung, der zufolge wir die Juden benannt sehen, zurück. Denn die Deutung der *τέκνα τῆς σοφίας* auf *opera sapientiae*, die ebenfalls Jensius schon gibt, und welcher wir in Bornemann's Erklärung von Luc. 7, 35 wieder begegnen, wird man, wie die letztere Erklärung selbst, durch welche die Worte *καὶ ἐδικαιώθη* etc. noch den Juden in den Mund gelegt werden als ironische Rede, für nichts weiter als eine Auskunft der Verlegenheit halten dürfen.

Unter älteren wie neueren Exegeten hat auch diese Auffassung, welche mit *τέκνα τ. σ.* die Juden bezeichnet sieht, schon ihre Vertreter gefunden. Aber ihnen wurde die Auslegung von *ἐδικαιώθη* zur Klippe, an welcher sie scheiterten.

Denn sollte es heissen „freigeworden von Schuld in Betreff Jemandes“, wie Chrysostomus und Theophylakt wollen, so müsste die Präpos. ἀπὸ ein die Schuld bezeichnendes Wort nach sich haben und nicht unmittelbar die Personen, auf welche die Schuld Bezug hätte. Dass δεδικαίωται (ἐδικαιώθη) im Allgemeinen heissen könne „frei sein, nichts mit Jemand zu schaffen haben“, leitet Castellio irrthümlich aus Röm. 6, 7 ab, wo doch die besondere Bedeutung des Worts ganz an der Stelle ist. Die Bedeutung „verurtheilen“, in welchem Sinne Luther das Wort genommen, und worauf Schneckenburger's Erklärung „die Weisheit ist von ihren eigenen Kindern gemeistert worden“ (Beitr. S. 51) hinaus läuft, ist dem Sprachgebrauche des N. T. [1]) fremd. Wir haben die Bedeutung „rechtfertigen“ festzuhalten; denken uns aber nun nicht selbst etwas aus, wie die Rechtfertigung der Weisheit Seitens ihrer Kinder, der Juden, etwa hätte zu Stand kommen können, sondern halten uns an das, was an unserer Stelle von den letztern ausgesagt ist. Es sind ihre tadelnden Aeusserungen über Johannes und Jesus erwähnt. So, wie der Satz καὶ ἐδικαιώθη etc. unmittelbar angeschlossen ist, lässt sich erwarten, dass aus eben jenen Aeusserungen die Rechtfertigung hervorgehe. Freilich in der Weise, wie Ewald es findet, kann ich dies nicht erkennen. Denn dadurch, dass die Juden nicht wissen, was sie wollen, durch ihre Thorheit, ist die göttliche Weisheit in ihrem Handeln nicht gerechtfertigt; sondern nur neben jener wird diese um so sichtbarer, wie das Licht durch den Schatten gehoben wird. Aber in folgender Weise finde ich es. Johannes ist gekommen, ass nicht und trank nicht: da tadelten die Juden dies. Sie gaben also zu erkennen, dass sie einen göttlichen Boten wollten, der ässe und tränke, der nicht jene enge und strenge, sondern eine freie Lebensweise führte. War nicht ein solcher in dem Menschensohn erschienen? hatte also die göttliche Weisheit nicht in ihm für eine zu erwartende Anschauung für ein vorzufindendes Bedürfniss gesorgt? Somit geht aus jenem Tadel der Lebensweise Johannis die Rechtfertigung der Weisheit bezüglich dessen hervor, dass sie Jesum mit derjenigen Lebensweise hat auftreten lassen, in welcher er erschienen ist. An Jesus hinwiederum wurde gerügt, dass er ass und trank und mit Sündern Umgang pflog. Damit war die Forderung ausgesprochen, dass ein Bote Gottes in strenger, na-

1) Auch auf Stellen der LXX, wie 2 Sam. 15, 4. Jes. 43, 9., beruft man sich für die Bedeutung „vor Gericht ziehen“ mit Unrecht. Δικαιόω ist auch dort „rechtfertigen.“

siräischer Weise, fastend und vom Gemeinen abgesondert sein Leben führen müsse. Siehe! für einen solchen war durch den Täufer gesorgt, damit ihm Gehör gebe und Eingang gestatte, wer für diese Weise empfänglich und geneigt wäre. Die Berechtigung seiner Weise erhellt aus der Schmähung Jesu. So ward das Thun der Weisheit nach allen Seiten als das richtige dargestellt durch deren Aeusserungen, die unter ihrer Erziehung sich befanden. Die Bezeichnung der Juden mit *τὰ τέκνα αὐτῆς* soll eben hervorheben, dass die Aeusserungen, denen die Anordnungen der Weisheit so ganz entsprachen, gerade von denen herrührten, auf deren Bedürfnisse diese berechnet gewesen; dass sie somit, die Rechtfertigung zu begründen, ganz geeignet waren. *Ἀπὸ πάντων* heisst es bei Lucas im Hinblick auf die verschiedenen, ja entgegengesetzten Aeusserungen, die aus der Mitte der Juden kommen. Mag man sie tadeln hören, wie V. 18 steht, oder wie V. 19 angibt; alle helfen mit dem, was sie sagen, nur dazu, das richtige Verfahren der Weisheit darzuthun. Der Aorist (*ἐδικαιώϑη*) endlich ist — anschliessend an die beiden vorhergehenden (*ἦλϑεν* V. 18 f.) — gebraucht, weil, wenn jene tadelnden Aeusserungen einmal ausgesprochen waren, auch die Rechtfertigung vollzogen war, und diese durchaus nicht nothwendig auf eine fortgehende Handlung sich begründete.

Im Gleichniss hören wir die spiellustigen Kinder in ihrer Anklage zugleich sich rechtfertigen gegen ihre Genossen: „Entgegengesetztes haben wir euch vorgeschlagen, und ihr mochtet nicht.“ In der Anwendung wird nach Schilderung des Entgegengesetzten und seiner Aufnahme darauf hingewiesen, dass aus den abweisenden Aeusserungen selbst die Rechtfertigung der hier waltenden Weisheit sich ergeben habe. So erhält dieser letzte Theil der Rede einen eng mit ihm verknüpften, befriedigenden Abschluss; und die ganze Rede endigt mit einem ihrem lebhaften Ton und zurechtweisenden Zweck angemessenen scharf treffenden Worte.

Das System des Gnostikers Basilides,

mit Rücksicht auf die neu entdeckte Schrift *φιλοσοφούμενα* dargestellt

von

E. Gundert.

Dritter Artikel.

Darstellung des Bas. Systems nach Hippolytus.

Wir werden hiebei, da oft einzelne Worte zu premiren sind und der Text überhaupt manche Schwierigkeiten bietet, unsern Zweck wohl am besten durch eine mit Anmerkungen begleitete Uebersetzung erreichen. Hippolytus hatte den Plato und Pythagoras als die eigentlichen, ächten Väter der valentinischen Gnosis dargestellt. Da nun der Plan seines Werks eine Zurückführung sämmtlicher Häresen auf ältere Philosopheme mit sich brachte, so lag es nahe, in dem System des Bas. theils wegen einzelner Analogieen, theils vielleicht wegen *Clem. str. p.* 641, wo sich Isidor in Betreff der Dämonen auf die Attiker und den Aristoteles beruft, eine neue Auflage des aristotelischen zu finden, und dass diese Voraussetzung nicht ohne Einfluss auf die Darstellung bleiben konnte, braucht nur angedeutet zu werden. Ueberblicken wir den bisherigen Gang unserer Entwicklung, so müssen wir zwar zugestehen, dass manche Fragen offen geblieben sind, dass Manches unentschieden gelassen werden musste, was noch einer näheren Bestimmung und schärferer Umgränzung bedarf, und auch die wirklichen Resultate, zu denen wir gelangten, oft weit weniger auf ausdrücklichen Angaben der Autoren, als auf blossen Syllogismen beruhten; aber andererseits ist uns doch ein sicherer Umriss des ganzen Systems gegeben, wir haben aus dem eigenen Munde des Bas. und seines Sohns und Schülers Isidor Aufschlüsse erhalten, die durch keine späteren, vielleicht nur indirekten Nachrichten wieder umgestossen werden können, und werden desshalb durch die Mittheilungen des Hippolytus wohl zur Ergänzung und Berichtigung, in keinem Falle aber zur Abrogation der andern Quellen ermächtigt werden. Hiebei ist von dem Inhalt der ersteren noch ganz abgesehen. Bieten sie uns wesentliche Haltpunkte zur Vereinigung mit den anderweitigen Nachrichten, insbesondere des Clem. Al., und verfällt der Autor, wo er nur diejenige Seite des Systems hervorhebt, wel-

che seinem Zwecke entspricht, in offenbare Ungenauigkeiten oder gar in Widersprüche mit seinen sonstigen Angaben, so werden wir uns dadurch nur um so mehr gedrungen fühlen, den Berichterstatter scharf von seinem Gegenstande zu sondern. Indessen darf auch nicht verschwiegen werden, dass sich der Erstere gerade bei dem hieher gehörigen Passus augenscheinlich Mühe gibt. Er eröffnet das siebente Buch, so zu sagen, mit einem neuen Anlauf. Die Dogmen der Häretiker werden mit dem von Winden gepeitschten Meere verglichen, wo der Cyklope haust und die Charybdis und Scylla sammt dem Chor der Sirenen ihr sagenhaftes Daseyn führen. Dort schiffte einst der schlaue Odysseus mit seinen Gesellen vorbei, nachdem er ihnen die Ohren verstopft, und sich selbst an den Mast gebunden hatte. Gleiche Vorsicht ist auch dem Leser zu empfehlen, wenn ihm nunmehr die verführerischen Lehren der Häretiker enthüllt werden, und ihm zu rathen, entweder mit verstopften Ohren an diesem Sirenenchor vorbeizusegeln, oder aber sich an das Kreuz Christi zu binden und so getrost mit fester Fassung den gefährlichen Gesang mit anzuhören [1]). Es handelt sich um die Dogmen des Bas., welche dieser von Aristoteles, dem Weisen von Stagira, und nicht von Christus überkommen hat. Desshalb wird eine Zusammenfassung der aristotelischen Lehrsätze vorausgeschickt, von welcher wir, da sie unsern Zweck nicht unmittelbar berührt, absehen wollen. „Bas. nun und Isidor, des Bas. ächter Sohn und Schüler [2]), sagen, Matthias habe ihnen eine Geheimlehre überliefert, welche er von dem Erlöser in einem besonderen Unterricht gewonnen habe." Der Ausdruck *εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος* weist auf eine mündliche Tradition hin, denn die *λόγοι ἀπόκρυφοι* können nicht wohl, wie Bunsen meint, den Titel einer Schrift, sondern nur einen appellativen Sinn enthalten, da Matthias gerade diese „verborgenen Worte" von dem Erlöser gehört und sie ebenso Andern wiedergesagt hatte; auch ist an keine Vision zu denken, sondern an den persönlichen Umgang mit dem Herrn. Matthias war einer der 120 Jünger Ag. 1, 15. und gehörte unter die Männer, die mit Jesu von seiner Taufe an bis zu seiner Himmelfahrt

1) Nach *Clem. str. II. p.* 363 lehrten die Basilidianer einen psychischen Glauben, indem die Erwählung eine ebenso unwiderstehliche Macht über den Menschen ausübe, wie der Sirenengesang über die welche ihn hörten.

2) Vergl. *Cl. Al. str. p.* 641: *ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητής.*

aus- und ein-gingen, 1, 21 f. Die Meinung ist also, der Herr habe während seines Erdenlebens demjenigen, welchen nach seiner Himmelfahrt das Loos treffen sollte, eine Geheimlehre mitgetheilt, die er vor den andern Aposteln verborgen gehalten habe. Dieses Mysterium ist Eigenbesitz der Secte und wird (nach Iren. und Epiph.) nur Einem unter Tausenden und Zween von Zehntausenden geoffenbart [1]). Die Conjectur Millers und Jacobi's, welche *Ματθαῖον* statt *Ματθίαν* lesen wollen, ist nicht nur unbegründet, sondern auch ganz unnöthig.

„Sehen wir nun, wie Bas. sammt Isidor und jenem ganzen Tross, offenbar nicht nur wider Matthias, sondern auch wider den Erlöser selbst lügt. Es gab, sagt er [2]), eine Zeit, da Nichts war [3]), aber nicht einmal das Nichts war Etwas von dem Seienden, sondern im nackten Sinne des Worts ohne alle Hintergedanken und Sophismen war rein Nichts, und wenn ich sage [4]): es war, so sage ich damit nicht, dass es war, sondern ich thue diess nur, um dasjenige anzudeuten, was ich darstellen will. Ich sage also: es war rein Nichts. Denn es ist jenes unaussprechlich und wird nicht blos so genannt (obgleich wir diesen Ausdruck dafür gebrauchen), ja es ist nicht einmal unaussprechlich, denn das Nichtseiende [5]) wird nicht unaussprechlich genannt, sondern es ist, sagt er, über alle Namen, die genannt werden." Erst diese letzte Bezeichnung *ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος* etc. klärt uns über den Sinn der angeführten Worte auf; wird das Nichtseyn als ein Vorzug von dem Nichtseienden prädicirt, so kann weder das platonische *μὴ ὄν*, noch das nackte, leere Nichts damit gemeint seyn, sondern nur das Wesen des überweltlichen Gottes, der über allem Seienden steht, und schon desshalb nicht unter dem Seienden mitbefasst werden kann. Er ist die Abstraction von allem Seyn und wird desshalb auch

1) So theilte auch nach Manes der Paraclet seine tiefsten Geheimnisse nur sieben Auserwählten mit. *Disp, Arch. et Man. X.*

2) Vielleicht in seinen Exegetika? Vgl. Jac. a. a. O. S. 3.

3) Ich weiss das *ἦν ὅτε ἦν οὐδὲν* nicht anders zu übersetzen. Der Zeitbegriff sollte offenbar ausgeschlossen werden, ist aber auch im Griech. nicht vermieden, wo er in *ὅτε* liegt.

4) *Ὅταν δὲ λέγῃ* entweder ist der Autor hier plötzlich aus der directen Redeweise in die indirecte gefallen, oder es muss *λέγω* gelesen werden.

5) Der Text: *τὸ οὐκ ἄρρητον οὐκ ἄρρητον ὀνομάζεται* gibt keinen Sinn. Lies: *τὸ οὐκ ὂν οὐκ ἄρρητον ὀνομάζεται.* Das *ἄρρητον* ist nur namenlos; das *οὐκ ὂν* aber wesenlos.

(bei Clem. Al.) mit dem Neutrum „τὸ προνοοῦν“ bezeichnet. Doch die eben berührten Schlussworte „über alle Namen, die genannt werden“ veranlassen den Verf. zu einer Bemerkung über die Welt, welche letztere den entschiedensten Gegensatz zu der abstracten Einfachheit des Nichtseienden bildet (worauf Jac. a. a. O. S. 4 mit Recht aufmerksam macht). „Denn keineswegs reichen für die Welt bei ihrer vielfachen Gespaltenheit die Namen aus, sondern es gibt deren zu wenige, und ich nehme es nicht auf mich [1]), sagt er, für Alles die zutreffende Bezeichnung zu finden, sondern sehe mich genöthigt [2]), in Gedanken aus den Namen selbst die Eigenschaften der Gegenstände zu entnehmen, ohne sie doch in Worte zu fassen. Denn die Gleichnamigkeit hatte bei denen, an welche sich die Rede wandte, eine Verwirrung und Verwechslung der Gegenstände zur Folge. Diess ist das Erste, was sie aus dem Peripatos entwandt und gestohlen haben, und womit sie die Unwissenheit derer, die sich um sie schaaren, hintergehen. Denn schon Aristoteles, der um viele Menschenalter früher lebte als Bas., hat in seine Kategorieen die Lehre über die gleichnamigen Wörter niedergelegt, von welcher diese Menschen behaupten, dass sie ihr eigenes selbstständiges Erzeugniss und ein Theil der Geheimlehre des Matthias sei.“ Liest man mit Bunsen statt ὃν ὡς ἴδιον οὗτοι καὶ καινόν τινα καὶ τῶν Ματθίου λόγων κρύφιόν τινα ἐνδιασαφοῦσιν vielmehr ὃν ἐκ τῶν Ματθ. λ. κρυφίων τινῶν διασαφοῦσιν, so erhält man zwar auch wieder einen guten Sinn, aber nicht ohne dass die Bedeutung der Stelle alterirt würde. Nach der Lesart des Textes bildete die kurz zuvor berührte Lehre über die Homonyma einen integrirenden Theil der geheimen Tradition des Matthias. War nun diese in den Exegetika des Bas. des Näheren ausgeführt, so gewinnt dadurch Jacobi's Vermuthung, dass Hipp. aus diesem Werke geschöpft habe, an Wahrscheinlichkeit, besonders da das ἐν in ἐνδιασαφοῦσιν sich am passendsten dadurch erklären lässt, dass die Basilidianer eben in ihren Büchern, welche der Berichterstatter vor sich hatte, diese Versicherungen gaben.

„Als Nichts war, nicht Wesen, nicht Wesenloses, nicht Einfaches, nicht Zusammengesetztes, nicht Vernünftiges, nicht Sinnliches, nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott, noch überhaupt ein nennbarer oder durch die Sinne oder Vernunft erfassbarer Gegenstand, sondern noch nicht einmal die einfachen Umrisse des Alls selbst nicht in der feinsten Form vor-

1) T.: οὐ δέχομαι; viell. οὐ δύναμαι.
2) St. δὴ ist viell. δεῖ zu lesen.

handen waren [1]) (oder: „so dass auf diese Weise Alles bis auf's Einzelnste hinaus nur einfach aufgezählt (und damit negirt) werden dürfte," wo denn statt *περιγεγραμμένων* etwa *άπηριθμημένων* gelesen werden müsste), da wollte der nichtseiende Gott, — welchen Aristoteles die höchste Vernunft, diese aber unvernünftigerweise den Nichtseienden nennen —, ohne Vernunft [2]), Sinn, Willen, Wahl, Leidenschaft und Begierde eine Welt schaffen. Den Ausdruck „er wollte" musste ich jedoch nur der Darstellung wegen gebrauchen, da weder von Willen noch von Vernunft, noch von Sinn die Rede seyn kann, und unter *κόσμος* verstehe ich nicht die Welt, wie sie später in die Breite und Getheiltheit auseinandergegangen und gespalten ist, sondern einen Weltsaamen; dieser Weltsaamen enthielt aber Alles in sich, wie das Senfkorn alle Wurzeln, Sätmme, Zweige, die zahllosen Blätter und die nach jenem Korne aus der Pflanze entstehenden Saamenkörner, aus welchen bald da bald dort andere und wieder andere Pflanzen aufsprossen, sammt und sonders in dem kleinsten Raume befasst; so schuf der nichtseiende Gott eine nichtseiende Welt aus dem Nichtseienden [3]), indem er Einen Saamen [4]), der die ganze Saamenfülle der Welt in sich verschloss, hinabwarf und ihm selbstständiges Daseyn verlieh. Oder, dass ich die Meinung jener Leute deutlicher auseinandersetze, wie das Ei eines bunten und vielfarbigen Vogels, z. B. des Pfauen oder irgend eines andern noch formen- und farbenreicheren, ungeachtet es nur Eines ist, dennoch viele Ideen vielgestaltiger, vielfarbiger und vielfach zusammengesetzter Wesenheiten in sich befasst, so verhält es sich, sagt er, mit jenem von dem nichtseienden Gotte hinabgeworfenen nichtseienden Weltsaamen, der zugleich form- und wesen-reich ist." In welcher Beziehung — diese Frage muss sich hier unmittelbar aufdrängen —, stehen die Begriffe: Gott, Welt-

1) T.: *ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερῶς πάντων ἁπλῶς περιγεγραμμένων*, wo das *οὕτω* viell., wie Hr. Pr Nägelsbach in Erlangen vermuthete, in *οὔπω* zu verändern wäre.

2) Das den Uebergang vom Zwischensatz zum Hauptsatz bildende Wort *ἀνοήτως* scheint zu beiden bezogen werden zu müssen, da es der natürliche Gegensatz sowohl zu *νόησιν νοήσεως*, als zu *ἀναισθήτως* ist.

3) St. *κόσμον οὐκ ὢν* ist — man vgl. S. 320 — *κόσμον οὐκ ὄντα* zu lesen.

4) Es ist nicht nöthig, den Text *σπέρματι ἓν* in *σπέρμα ἓν* oder *σπέρματι ἑνὶ* zu verändern; man theile nur die Buchstaben gehörig ab: *σπέρμα τι ἕν*.

saamen und Welt zu einander? Wir haben schon oben gesehen, dass durch die Bezeichnung *οὐκ ὢν θεὸς* die Abstractheit seines Wesens ausgedrückt werden soll, indem der über allem Seienden Stehende nicht zugleich unter das Seiende gerechnet werden kann. In dieser absoluten Wesenlosigkeit hat er weder Willen noch Vernunft, noch Sinn; er ist nicht Gott im gewöhnlichen Sinn; denn als nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott war, war Er, der Nichtseiende, kurz er ist ein blosses Abstractum, ein Neutralbegriff, welcher über der Getheiltheit des wesenhaft Seienden steht, *τὸ προνοοῦν*, oder wie man in der rationalistischen Zeit zu sagen pflegte „die Vorsehung", in der That nur die christliche Version des Verhängnisses der Griechen und Römer, oder, da wir bei Bas. Grund zu einer Vergleichung persischer Religionsvorstellungen haben, der ungeschaffenen Zeit, Zerwane Akerene. Da dem heidnischen Polytheismus die concrete Einheit Gottes fehlte, bildete er sich ein Abstractum, das wesenlos über der Gespaltenheit der Götterreiche schwebte. So predigte auch Buddha von der wundervollen Wesenheit des Nichtdaseienden; „die Grundlehre der Lehre ist die Nichtlehre, die Lehre der Nichtlehre ist jedoch eine Lehre; jetzt aber, da es nun an der Zeit ist, die Nichtlehre, die Lehre der Lehre zu verbreiten, wo ist sie denn?" vgl. Stuhr a. a. O. S. 147. Wie Buddha die Weltschöpfung uur aus einer unbegreiflichen Nothwendigkeit in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu erklären sucht, da die Verehrung eines göttlichen Weltschöpfers mit einer Religion in Widerspruch steht, die in der Welt nur Elend und Eitelkeit sieht, so ist auch dem Bas. nicht der Schöpfer dieser concreten Welt Gegenstand der Verehrung, sondern der Nichtseiende, der nur einen nichtseienden Weltsaamen und zwar ohne Willen, Vernunft und Sinn aus dem Nichtseienden (nach Buddha: aus dem Leeren) erschuf [1]). Aber Bas. müsste kein Gnostiker seyn, wenn sich ihm dieser nichtseiende Gott nicht nnter der Hand in eine wesenhafte Hypostase verwandelte, wie wir weiter unten zu bemerken Gelegenheit haben werden. Dass Aristoteles, dem der höchste Gott die reine Thätigkeit, die absolute Einheit von *δύναμις* und *ἐνέργεια* ist, durchaus keine Parallele zu dem bas. Gottesbegriff bietet, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Wird nun aber nicht auch auffallender Weise die Welt eine nichtseiende genannt? besonders wenn wir p. 320

1) Merkwürdige Andeutungen über einen Zusammenhang zwischen dem manichäischen, buddhistischen und basilidianischen Religionssysteme geben die *acta disp. Arch. et Man.*

die Worte: „Bas. sagt, es sei ein nichtseiender Gott, der als Nichtseiender eine nichtseiende Welt aus dem Nichtseienden geschaffen habe“, damit zusammenhalten? Die Erklärung liegt in der dabeistehenden Bemerkung, dass er unter Kosmos nicht die jetzige concrete Welt in ihrer Getheiltheit, sondern den Weltsaamen verstehe, der sich von dieser vielfach gespaltenen Welt durch seine Einfachheit unterscheidet und ein nichtseiender heisst, weil er zwar den Grund des Seienden in sich enthält, aber selbst noch nicht dem Seienden angehört. Man könnte an die platonische Ideenwelt denken, wenn diese nicht gerade der Inbegriff aller Realität wäre. Aber vielmehr ist die Entwicklung des Seienden aus dem Nichtseienden als eine stufenweise zu fassen; während vor dem *σπέρμα* noch gar kein Uebergang zur Existenz der Welt da war, sind jetzt durch einen Act der Vorsehung die Bedingungen zum realen Daseyn eines Kosmos gegeben, ohne dass doch diese Bedingungen schon als identisch mit dem Seienden gefasst werden dürften. Das *σπέρμα* ist durchaus nicht blos die Materie, welche erst durch einen weiteren Act ihre Form erhielte, und desshalb etwa an die Materie der Stoiker erinnerte, die in Bezug auf Grösse und Massenhaftigkeit immer dieselbe bleibt, aber einen mannigfachen Formenwechsel an sich erfährt. Denn in dem Weltsaamen des Bas. ist wie in einem Senfkorn [1]) oder einem Ei [2]) Beides, Form und Materie, *μορφή* und *οὐσία*, aber freilich nur erst der Möglichkeit nach, oder wie Hipp. erklärt, ideell vorhanden.

„Alles nun, was gesagt, oder auch, da es noch nicht zu finden ist, nicht gesagt werden kann, was nach dem Gesetze der Nothwendigkeit zu bestimmten Zeiten sich in die Welt einfügen sollte, die aus dem Saamen hervorzugehen im Begriffe war, indem ihr von dem nach Grösse und Beschaffenheit für geschöpfliche Worte und Begriffe unerfassbaren Gotte fortschreitendes Wachsthum verliehen wurde, alles dieses befand sich (von jeher) in dem Saamen gleichsam aufgespeichert, wie wir bei einem neugebornen Kinde erst später Zähne, die Natur des Vaters und Verstand hinzukommen sehen und was der allmählig von Kind auf wachsende Mensch sonst noch (von der Natur) erhält, ohne dass es vorher vorhanden war [3]).“ In diesen Worten liegt, so zu sagen, die Selbst-

1) Ueber das Senfkorn vgl. Matth. 13.

2) Die Vergleichung mit dem Ei scheint aus der ägyptischen Mythologie entlehnt zu seyn, in welcher (wie auch in der indischen) von einem Weltei die Rede ist.

3) Ich lese statt *ἀναγκαίοις καιροῖς ἰδίοις* — *ἀναγκαίως*

genügsamkeit des kosmischen Saamens. Er ist keine todte Hyle, die erst durch die Berührung mit der Geisterwelt Leben erhält, sondern verschliesst selbst das ganze kosmische Geisterreich in sich. Die Entwicklung alles Seienden erfolgt nach einem Gesetze der Nothwendigkeit, das aber nicht als den Dingen an sich immanent, sondern als ihnen von dem nichtseienden Gotte eingepflanzt erscheint, wie Cl. Al. sagt: *ἡ πρόνοια — ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.*

„Aber es wäre unpassend zu sagen, ein Saamenerguss (*προβολή*) des nichtseienden Gottes sei etwas Nichtseiendes geworden — denn Bas. flieht und fürchtet sehr die durch Probole entstandenen Wesenheiten [1]); wie sollte auch Gott zum Weltbau einer Probole oder der Voraussetzung eines Grundstoffs bedürfen, gerade wie die Spinne ihren Faden, oder der sterbliche Mensch Erz oder Holz oder irgend welche andere Stofftheile sich zu seiner Arbeit nimmt? sondern er sprach, und es geschah, und das ist nach der Meinung jener Leute der Sinn des mosaischen Spruchs: es werde Licht und es ward Licht. Aus was, sagt er, entstand das Licht? Aus Nichts, denn es steht Nichts von einem Stoffe geschrieben, sondern nur, dass es aus der Stimme des Sprechenden entstanden sei; der Sprechende aber, sagt er, war nicht und auch das Gewordene war nicht. Es ward, sagt er, aus dem Nichtseienden der Weltsaame, das Wort, das da gesprochen ward: es werde Licht, und das ist, sagt er [2]), was in den Evangelien gesagt ist: es war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kommend in die Welt. Es entzündet sich an jenem Saamen und er wird helle. Das ist der Saame, welcher die ganze Saamenfülle in sich enthält, das *γένος* des Aristoteles, das in unermesslich viele Ideen gespalten ist, wie wir den Begriff Thier in die Begriffe Ochse,

---

καιροῖς ἰδίοις, st. *αὐξανομένου — αὐξανομένῳ*, st. *νοῆσαι — νοήσει*, st. *καὶ ἐνυπῆρχε — ἀεὶ ἐν.*, st. *πατρικὴν προςγένεσιν οὐσίας — πατρικὴν προςγενέσθαι οὐσίαν.* Dagegen würde die Auslassung des zweiten *ὅσα*, die Bunsen ausser den vier ersten Aenderungen vorschlägt, zur Unklarheit führen.

1) T.: *τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας*, eigentlich: die durch Probole des Gewordenen in's Daseyn gerufenen Wesenheiten.

2) Dass Hipp. dieses neutestamentliche Citat in den Exegetika vorgefunden habe, wie Jacobi gegen Zeller behauptet, lässt sich zwar schwerlich mit apodiktischer Gewissheit erhärten, ist aber desshalb dennoch möglich, ja wahrscheinlich.

Pferd, Mensch zergliedern, welches lauter Nichtseiendes ist.“ Hipp. zieht also eine Parallele einerseits zwischen dem Weltsaamen des Bas. und dem Gattungsbegriff des Aristoteles, andererseits zwischen der in dem Weltsaamen enthaltenen Saamenfülle und den in dem Gattungsbegriffe enthaltenen Artbegriffen. Der Unterschied besteht nur darin, dass Bas. aus dem nichtseienden Sperma die ganze Welt hervorgehen lässt, während nach Arist. die Art- und Gattungsbegriffe nur *δεύτεραι οὐσίαι* und die *ἄτομα* als *πρῶται οὐσίαι* zugleich die Ursache des Seienden sind. Auch haben wir es hier schon nicht mehr mit einem nur ideellen Weltsaamen zu thun. Es ist oben viel davon die Rede gewesen, dass Gott ohne Willen ein *σπέρμα* habe schaffen wollen; hier war es noch ein *ἐνδιάθετον*; sodann wurde berichtet, dass er es gleich einem Saatkorn hinabgeworfen und ihm dadurch selbstständiges Daseyn verliehen habe; aber noch immer ist es völlig in sich verschlossen, *οὐκ ὄν*. Da sprach Gott, es werde Licht und es ward Licht. Das wahrhaftige, jeden Menschen erleuchtende Licht kam so in die Welt, indem es sich an dem Saamen selbst entzündete, und über ihn nun allgemeine Helle verbreitete. Mit dem Lichte entstand der Gegensatz; daher wird jetzt im Folgenden von dem Aufsteigen der hyperkosmischen Lichtelemente zu dem *οὐκ ὢν θεός*, wie von der Entstehung der Weltmächte gehandelt. Der Saamen enthält die Möglichkeit des Lichts und der Finsterniss in sich; sobald sich nun das Licht durch das Wort Gottes entzündet hatte, erhoben sich die überweltlichen Bestandtheile zum Nichtseienden, und eben damit hört das *σπέρμα* auf, ein nichtseiendes zu seyn, es wird jetzt real, da es den Gegensatz an sich erfährt, denn alles Gespaltene und Getheilte ist im Unterschiede von dem Einfachen das Seiende, ja indem es seiner edelsten Elemente entleert wurde, sank es allmählig, nachdem alle pneumatischen, psychischen und physischen Kräfte aus ihm aufgetaucht waren, zur blossen *ἀμορφία* herab. So lange, bis es zur Theilung kommt, ist der Saame und was er enthält, ein Nichtseiendes (*οὐ δὲ τὸ γενόμενον ἦν*); sobald er aber seinen Inhalt aus sich ergiesst, gleich dem Senfkorn oder dem Ei, das zuvor durchbrochen werden muss, wenn eine wirkliche Pflanze oder ein wirkliches Thier daraus entstehen soll, tritt er in die Realität ein. Würden die Begriffe Weltsaame und Licht sich decken, so könnte nicht von einem Kommen des Lichts in die Welt die Rede seyn und ein Widerspruch sowohl mit dem Vorhergehenden als auch mit dem Folgenden wäre unvermeidlich. Denn war oben ausdrücklich bemerkt, dass der Saame alle Wesenheiten und

Formen der Welt in sich befasst habe, so wird nunmehr die Genesis aller, auch der bösen Mächte, aus dem Weltsaamen bis in's Einzenlste erzählt, und wollte man geltend machen, dass er das Böse doch nur der Potenz nach enthalte, so wäre zu erwiedern, dass das Licht auch nicht der Potenz nach böse heissen könne; jedenfalls aber verlöre man dann alle Berechtigung zu einer derartigen Identification, wenn man das *σπέρμα* mit Jacobi geradezu als *ἀμορφία*, als *ingens et Chaus modo incondita moles* fasste. Der Weltsaame an sich hat Lichtpotenzen in sich; aber nicht alles Licht ist *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*; ausser den hyperkosmischen Lichtelementen muss er also auch andere *νόθους καὶ ἑτερογενεῖς πνευμάτων φύσεις*, wie Cl. Al. sagt, in sich verborgen halten. Noch ist zu bemerken, dass die Worte *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* durchaus keinen Schluss auf die allgemeine Theilnahme der Menschen am überweltlichen Wesen erlauben. Weiter unten spricht Hipp. entschieden das gerade Gegentheil aus, und bei einer Interpretationsweise, wie sie uns in der oben aus Epiph. angeführten Stelle begegnete [1]), konnte es den Basilidianern nicht schwer werden, alles Anstössige, das in diesen johanneischen Worten etwa liegen mochte, gründlich zu beseitigen.

„Nachdem nun der Weltsaame gelegt war, brauchst du, sagen sie, nach dem Entstehungsgrunde desjenigen, von dem ich erzähle, dass es nachher geworden sei, nicht weiter zu fragen [2]). Denn er hatte allen Saamen in sich vorräthig und verschlossen als einen nichtseienden und von dem nichtseienden Gotte znm Werden vorherbestimmten.“ Bas. hatte sich nach Epiph. die Beantwortung der Frage: *πόθεν τὸ κακὸν* zu seiner Aufgabe gemacht, die er in den eben citirten Worten löst. Auch das Böse ist in dem Weltsaamen verschlossen, aber es ist noch ein *οὐκ ὄν*, noch nicht in actueller Wirklichkeit da. Bei Valentin ging die Hyle aus der *ἐπιστροφή* der Achamoth hervor, das Nasse aus ihren Thränen, das Helle aus ihrem Lachen, aus ihrer *λύπη* und *ἔκπληξις*, die körperlichen Elemente der Welt, kurz das Kosmische ent-

1) „Vor den Menschen allerdings muss man die Wahrheit bekennen; denn wir sind die Menschen; die andern aber Alle Schweine und Hunde.“

2) Ich glaube eher einen unwillkührlichen Wechsel der Subjecte, als folgenden Sinn annehmen zu müssen: jene sagen, er behaupte, von was ich im Folgenden sage, dass es geschehen sei, da frage nicht nach dem Entstehungsgrunde. Das in die Mitte der Sätze eingeschobene *φησί* steht bei Hipp. immer absolut und zwar als Citationsformel.

stand aus dem Falle des Hyperkosmischen; nach Bas. hat es eine besondere Wurzel, vgl. das oben über die *ῥίζα κακοῦ* mit Rücksicht auf die Berichte des *Epiphanius* und der *acta disp. Arch. et Man.* Gesagte.

„Sehen wir nun, was das Erste oder Zweite oder Dritte ist, von dem sie sagen, dass es aus dem Weltsaamen entstanden sei. Der Saame, sagt er, hatte eine in jeder Beziehung dreitheilige, aus dem Nichtseienden gewordene Sohnschaft von gleichem Wesen mit dem nichtseienden Gotte in sich. Von dieser dreifach gespaltenen Sohnschaft war der eine Theil fein (*λεπτομερῆς*, vergl. *Philo de Cherub.* §. 32: *λεπτομερὴς γὰρ ἡ φύσις αὐτῆς sc, τῆς ψυχῆς*), der andere schwerfällig, und der dritte der Reinigung bedürftig“ [1]). Merkwürdig ist es, dass Bas. von einer *υἱότης* redet, wo er doch den Ausdruck *προβολὴ* so geflissentlich vermeidet. Der Grund hievon kann nicht darin allein liegen, dass ihm die letztere Bezeichnung zu grobsinnlich vorkam, denn die Worte *γενητὴ ἐξ οὐκ ὄντων* verbieten jede Ableitung ihres Wesens aus dem Wesen Gottes. Damit sind alle jene Fragen, die *Iren. adv. haer. II,* 22 (vergl. oben) aufwirft, sofort abgeschnitten. Die *υἱότης* ist keine Emanation, sondern ein Geschöpf; sie trägt bereits den Character des Gegensatzes an sich und ist in Berührung mit dem Kosmischen gekommen; soll daher kein Makel auf den *οὐκ ὢν θεὸς* zurückfallen, so muss die Brücke zwischen ihm und der Sohnschaft abgebrochen werden. Sie entstand durch das blosse Wort: es werde Licht, und sie eben war das wahrhaftige Licht, welches in die Welt kam und an welchem sich der in dem Weltsaamen vorhandene kosmische Lichtstoff entzündete. Wie Minerva in voller Rüstung aus Zeus Haupte hervortrat, so steht sie von Anfang an in dreifacher Unterschiedlichkeit vor uns. Doch kann ihre Ge-

---

1) Der Text ist hier aus p. 321 zu vervollständigen, wo das Mittelglied in den Worten *τὸ δὲ παχυμερὲς* angegeben ist, und wenn es p. 233 heisst: *εἶχε γὰρ πάντα τὰ σπέρματα ἐν ἑαυτῷ τεθησαυρισμένα καὶ κατακείμενα οἷον οὐκ ὂν ὑπότετον οὐκ ὄντος θεοῦ γενέσθαι προβεβουλευμένα* und später *ἦν, φησὶν, ἐν ἑαυτῷ τῷ σπέρματι υἱότης* u. s. w., dagegen p. 320: *ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα τὸν οὐκ ὄντα ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ γενέσθαι. Προβεβουλευμένα* (Miller liest: *προβεβουλευμένη*) *ἦν οὖν, φασὶν, ἐν ἑαυτῷ* (Miller: *αὐτῷ*) *τῷ σπέρματι υἱότης* u. s. w.: so ist beidemal zu lesen: *οἷον οὐκ ὄντα ὑπό τε τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ γενέσθαι προβεβουλευμένα, ἦν, φησὶν,* (p. 230: *ἦν οὖν, φασὶν*) *ἐν ἑαυτῷ τῷ σπέρματι* u. s. w.

schichte nicht erst hier begonnen haben, denn die characteristischen Merkmale der drei Sohnschaften weisen auf einen vorangegangenen historischen Verlauf zurück, während dessen sich kosmische Bestandtheile an die zweite und dritte *υἱότης* anhängten. Denn nach ihrer vollständigen Reinigung und ihrer Erhebung ins Hyperkosmische hört, wenn auch nicht die eigenthümliche Existenz einer jeden der drei Sohnschaften, worüber s. Hipp. p. 238, doch dieser Gradunterschied auf, der nur eine Folge ihrer Vermischung mit dem Kosmischen war, vergl. p. 241; dagegen wäre es entschieden ein Irrthum, wenn man an einen wirklichen Fall der Sohnschaft denken wollte; denn das Unreine setzte sich nur an sie an, wie der Rost an das Eisen. Doch bei dieser ersten Reaction des Kosmischen wider das Hyperkosmische bleibt es nicht stehen; es kommt, wie wir unten sehen werden, zum bewussten Kampfe, aber die Schroffheit des Dualismus besteht eben darin, dass der Gegensatz schon in der unbewussten Sphäre der Natur beginnt. Bestand nach den früher behandelten Quellen das Hyperkosmische in der Ogdoas, so werden wir nicht daran zweifeln dürfen, dass die *υἱότης* mit jener Ogdoas identisch ist. Die einzelnen Glieder derselben dürften sich indessen bei Hipp. kaum wieder mit Sicherheit auffinden lassen. Genug, dass wir hier schon die Lehre von zwei einander entgegenstehenden Principien haben, deren jedes aus einer eigenen Wurzel aufkeimt, nur dass sie durch eine *σύγχυσις ἀρχικὴ* untereinander vermengt sind. Aber fällt nicht eben dadurch der grösste Makel auf den *οὐκ ὢν θεός*, dass er einen Weltsaamen erschuf, der die Keime des Bösen bereits in sich enthielt? Die Antwort ist 1) in dem Begriff des *οὐκ ὢν θεός* zu suchen, der als das den Wesenheiten eingepflanzte *προνοοῦν* Alles mit unabänderlicher Nothwendigkeit (*ἀναγκαίως καιροῖς ἰδίοις*) seinem Ziele, der *εἰρήνη*, zuführt, 2) kommt der Begriff des Kosmos in Betracht. Nicht das Weltliche an sich ist actuell bös, sondern nur sofern es sich an das Ueberweltliche anhängt, und auch die *σύγχυσις ἀρχικὴ* selbst kann so lange nicht als etwas wirklich Böses bezeichnet werden, als sie nicht freier Act eines selbstbewussten Wesens ist, wozu sie erst im Verlauf der Weltentwicklung wird; 3) ist noch in Erwägung zu ziehen, wie sich der göttliche Wille zu jenem *σπέρμα κοσμικὸν* verhält. Gott wollte zwar, dass ein Weltsaame sei, aber er wollte es ohne Willen, Sinn und Vernunft, dagegen sprach er frei und unumwunden das Wort aus: es werde Licht. Das heisst doch wohl nichts Anderes, als dass zwar das Gute seine Existenz einem positiven Schöpferworte verdanke, nicht

aber der Weltsaame, welcher vielmehr aus dem Leeren ἐξ οὐκ ὄντων auftauchte, und weil seine Entstehung eben doch einmal in Beziehung zu Gott zu setzen war, nur in soweit von Gott abhängig gemacht wurde, als diess geschehen konnte, ohne dass ein positiv auf ihn gerichteter göttlicher Willensact anzunehmen war. Nun heisst es zwar bei Hipp.: πάντα ἐστί προβεβουλευμένα, und Cl. Al. will an die Stelle des ἐνεργεῖν, welches Bas. von Gott in Bezug auf die Verfolgungen aussage, ein μὴ κωλύειν gesetzt wissen p. 508, so dass es scheint, als habe Gott nach basilidianischer Lehre wirklich das Böse gewollt; aber es ist hier genau zu unterscheiden zwischen demjenigen, was Gott in die Wesenheiten einpflanzte, und jenen Wesenheiten selbst, deren Entstehung auf den Weltsaamen zurückgeführt wird. Dabei ist freilich nicht ganz klar, ob das Hyperkosmische schon vor dem Ruf: „es werde Licht“ in dem σπέρμα vorhanden war und durch dieses Schöpferwort nur in's actuelle Daseyn gerufen, oder ob es erst durch dasselbe in den Saamen gesenkt wurde. Für Ersteres sprechen ausser der Ebenmässigkeit des Gedankens die wiederholten Versicherungen, dass in dem Saamen Alles, und zwar, wenn p. 232 ἀεὶ ἐνυπῆρχε zu lesen ist, von jeher enthalten gewesen sei; für Letzteres der Satz: „der Sprechende war nicht und auch das Gewordene war nicht;“ doch heisst es ja nicht: das Gewordene „ward“ nicht, sondern: „war“ nicht, was von der Zeit vor jenem Rufe verstanden werden kann im Gegensatz zu einer Schöpfung *ex praejacente materia*. Selbst Jacobi vermuthet, dass Gott das finstere Chaos nur vorgefunden und in dieses sein: es werde — gerufen habe. In jedem Falle hatte die Erschaffung niederer und höherer Daseynsformen die Vermischung beider zur Folge, indem sich das Niedere an das Höhere ansetzte und es am Auffliegen zum höchsten Gotte verhinderte. In welches Verhältniss nun Bas. diese σύγχυσις zum Willen Gottes setzte, ist nicht angedeutet. Wahrscheinlich dachte er sie sich so wenig als das Böse von Gott gewollt, aber als von Anfang an in dem Plane der Vorsehung berücksichtigt. Bei Valentin finden wir eine aus Gott emanirende Aeonenreihe, aus deren Abschwächung der Ursprung des Endlichen und Bösen erklärt wird, bei Bas. eine für sich seiende Wurzel des Bösen wie des Guten; dort legt der Bythos die ἀρχὴ τῶν πάντων als προβολὴ in den Schooss der Sige gleich einem Saamen nieder und die Frucht dieser Vermischung ist der νοῦς, der die Möglichkeit der ganzen Weltentwicklung in sich verborgen hält; hier dagegen sind die Momente, die der valentinische Nus in sich vereinigt, von Anfang an in einen Weltsaamen und einen Licht-

saamen gespalten und für beide wird der Ausdruck *προβολὴ* abgelehnt.

„Der feinste Theil der Sohnschaft nun brach, sobald der Saame von dem Nichtseienden hinabgesenkt war, hindurch, erhob sich und eilte in wahrhaft dichterischem Schwunge mit der Schnelligkeit eines Vogels, ja des Gedankens von unten nach oben, und kam so, sagt er, zu dem Nichtseienden.“ Bas. stellt hier, wie es scheint, das Ueberweltliche in ein locales Verhältniss zum Weltlichen; aber doch ist es ihm zugleich das Uebersinnliche, denn die Sohnschaft heisst ja *τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος*. Es ist die Sphäre des für alle Engel und Mächte unsichtbaren und unbegreiflichen Caulacau's, welcher den Gläubigen gleiche Unerkennbarkeit mittheilt, vgl. *Iren.* I, 23, daher auch Bas. selbst nach *Epiph.* I, 24 in einer poetischen Verzückung[1]), welche gleichermassen als ein Auffliegen in die höchsten Regionen geschildert wird[2]), den Aeonen ihre Namen gegeben haben will. „Denn nach dieser Sphäre strebt wegen ihrer überschwänglichen Schönheit und Lieblichkeit alle Natur, aber freilich die eine so, die andere anders.“ Das Böse entsteht ja oben dadurch, dass die niedere Schöpfung über ihre Natur hinausstrebt, und dasjenige in ihren Bereich ziehen will, was ihr nicht gehört. „Die schwerfälligere aber, welche noch in dem Saamen blieb und jene nachahmen wollte, konnte sich nicht zu ihr erheben, denn die erste[3]) Sohnschaft, der sie in Bezug auf Reinheit weitaus nachstand, liess sie hinter sich zurück. Es versah sich nun[4]) die schwerfälligere Sohnschaft mit einem Flügel, ähnlich wie des Aristoteles Lehrer Plato im Phädo die Seele mit Flügeln ausstattet, und Bas. nennt dieses Ding nicht Flügel, sondern: heiliger Geist, welchem die Sohnschaft, indem sie ihn anzieht, ebenso eine Wohlthat erweist, als ihr damit eine solche erwiesen wird. (Sie erweist ihm eine Wohlthat —[5])). Denn wie der Flügel eines Vogels für sich allein

---

1) *κατὰ ποιητικόν τινα ἐνθουσιασμὸν ἐμβροντηθεὶς*, vgl. Hipp.: *ποιητικῷ τινὶ χρησάμενος τάχει.*

2) Denn Epiph. redet von einer *φλυαρία τοῦ ἄνωθεν καταβεβηκότος Βασιλείδου καὶ τὰ ἄνω σαφῶς κατοπτεύσαντος, μᾶλλον δὲ ἄνωθεν πεπτωκότος ἀπὸ τοῦ τῆς ἀληθείας σκοποῦ.* Er wollte es, wie es scheint, dem Ap. Paulus 2 Cor. 12, 2 gleichthun.

3) St. *ἡ δι' αὐτῆς υἱότης* l. *ἡ πρὸ αὐτῆς υἱ.*

4) St. *αὐτὴν* l. *αὑτην.*

5) Dem *εὐεργετεῖ μὲν* sollte ein *εὐεργετεῖται δὲ* entsprechen; statt dessen wird dieser Gegensatz schon in die Begründung mit hereingezogen, wodurch ein Anakoluth entsteht.

vom Vogel losgetrennt niemals aufwärts noch in die Höhe käme und andererseits auch der Vogel nicht ohne Flügel, ähnlich verhält sich die Sohnschaft zum h. Geist und der h. Geist zur Sohnschaft. Während nämlich die Sohnschaft vom Geiste [1]), wie von einem Flügel emporgehoben ward, hob sie selbst den Flügel, d. h. den Geist empor, und als sie in der Nähe der reinen Sohnschaft und des nichtseienden [2]) und aus dem Nichts schaffenden Gottes sich befand, konnte sie ihn zwar nicht bei sich behalten, — denn er war nicht gleichen Wesens noch [3]) gleicher Natur mit der Sohnschaft, sondern wie den Fischen die reine trockene Luft widernatürlich und verderblich ist, so konnte der h. Geist den über alle Worte und Namen hocherhabenen [4]) Ort des nichtseienden Gottes und der Sohnschaft nicht ertragen — vielmehr liess sie ihn in der Nähe jener seligen und für Begriffe, Bilder und Worte unerfassbaren [5]) Sohnschaft —; aber doch war er nicht durchaus entleert noch verlassen von der Sohnschaft, sondern wie in einem mit der wohlriechendsten Salbe angefüllten Gefässe, wenn es auch noch so sorgfältig gereinigt wird, doch noch, obgleich sie aus dem Gefässe entfernt ist, ein Geruch davon zurückbleibt und darin haftet und das Gefäss einen Salbengeruch hat, wenn auch keine Salbe, so blieb der h. Geist zwar der Sohnschaft untheilhaftig und von ihr verlassen, hat aber doch in ähnlicher Weise die Kraft der Salbe, den Geruch in sich, und das ist jenes Wort von der Salbe, die von dem Kopfe in den Bart Aarons herabfliesst, nämlich der durch den h. Geist von oben herab nach unten bis zur Sphäre der Formlosigkeit (*ἀμορφία*) und bis zu unserer Stufe getragene Wohlgeruch. So begann die Sohnschaft wie auf den Flügeln des Adlers und von seinem Rükken getragen in die Höhe zu steigen. Denn Alles, sagt er,

1) St. *ἀπὸ τοῦ πν.* l. *ὑπό τ. πν.*

2) T. *οἰκοῦντος* l. *οὐκ ὄντος.*

3) T. *οὐσδὲ* l. *οὐδέ.*

4) T. *τὸ ἄρρητον ἀρρητότερον*, l. *ἀρρήτων ἀρρητότερον*, vgl. Jacobi a. a. O. S. 8.

5) T. *μή δυναμένου μὴ μηδὲ χαρακτηρισθῆναι τινὶ λόγῳ χωρίου* durch irgend eine Art von dem was man etwa Raum nennen könnte? Allein diess passt nicht recht. Miller: *χωρίον*; aber der heil. Geist kann nicht selbst ein Ort genannt werden. Vergleicht man p. 232 die Worte *οὐ νοήσει δυνατὴ γέγονε χωρῆσαι ἡ κτίσις*, so könnte man zu der Conjectur geneigt seyn: *νοηθῆναι μὴ δυναμένου μηδὲ χαρακτηρισθῆναι ἤ τινὶ λόγῳ χωρηθῆναι.*

eilt von unten nach oben, vom Schlechteren zum Besseren, während Nichts von dem, was sich unter dem Besseren befindet, so unsinnig ist, dass es in die Tiefe herabkäme [1]). Die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft aber blieb in dem grossen Haufen der Saamenfülle, Wohlthaten erweisend und empfangend. Auf welche Weise aber sie Wohlthaten empfängt und erweist, werden wir später berichten, wenn wir an die betreffende Stelle gekommen sind." Die Vergleichung des h. Geistes mit einem Flügel erinnert allerdings an Phädo c. 58. Doch ist es nur der Berichterstatter, der auf diese Parallele hinweist und sie dann in dem Vergleichungssatze: „wie den Fischen die reine trockene Luft unerträglich ist" u. s. w. von Neuem benutzt. Bas. selbst hat diese Vorstellung wohl aus der h. Schrift geschöpft, nach welcher der h. Geist in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkam. Insbesondere scheint Gen. 1, 2 ff., hieher gezogen werden zu müssen. Wir wollen der Uebersichtlichkeit wegen sogleich das Nächstfolgende anführen. „So erfolgte das erste und zweite Aufsteigen der Sohnschaft und der h. Geist blieb daselbst an dem angegebenen Orte in die Mitte zwischen den überweltlichen Firmamenten und der Welt gestellt. Denn das Seiende wird von Bas. in zwei uranfängliche Hauptgegensätze [2]) getheilt, von denen er den einen Welt, den andern Ueberweltliches nennt. Die Gränze zwischen dem Kosmischen und Hyperkosmischen bildet der Geist (*μεθόριον πνεῦμα*), welcher heilig ist und den Geruch der Sohnschaft bleibend in sich verborgen hält." Nun wird ja auch Gen. 1, 2 von dem h. Geist ein brütendes Schweben über den Wassern und Gen. 1, 6 f. von diesen Wassern wiederum eine Scheidung in Wasser unter- und über der die Gränze bildenden Veste ausgesagt. Gewiss war diess für unsern Gnostiker eine Veranlassung, gerade dem h. Geist diese Stellung anzuweisen, namentlich da er ja auch bei der Schilderung der Welt- (oder eigentlich Weltsaamens -) Schöpfung ausdrückliche Rücksicht auf Gen. 1. nahm. Die Bestimmung, welche Bas. dem h. Geist zuweist, ertheilte Philo in der von Baur, Gnosis S. 129 citirten Stelle: *quis rerum divinar. haeres p.* 501 dem Logos, dass er nämlich *μεθόριος στὰς* das Geschöpf vom Schöpfer sondere. Besonders aber ist auf das 10. Cap. seiner Schrift

---

1) T. *ἵνα μὴ κατέλθῃ κάτω*, wo *μὴ* zu streichen ist, vgl. p. 239: *οὐδὲν κατῆλθεν ἄνωθεν*; auch p. 234, wo *μὴ μηδὲ* im Text steht, floss dem Abschreiber ein überflüssiges *μὴ* in die Feder.

2) T. *προςεχεῖς καὶ πρώτας* l. *προεχεῖς καὶ πρ.*

de mundi opificio zu verweisen, wo er den *κόσμος ἀσώματος* mit dem Himmel aufhören lässt; denn der Schöpfer habe ihn eben desshalb Firmament genannt, um das Sinnliche und Körperliche dem Uebersinnlichen und Körperlosen entgegenzusetzen; dann aber habe er ihm sogleich den Namen „Himmel (*οὐρανὸς*)" gegeben, entweder, weil er die Gränze (*ὅρος*) von Allem, oder weil er der Anfang des Sichtbaren (*τῶν ὁρατῶν*) sei. Durch das gegenseitige *εὐεργετεῖν* und *εὐεργετεῖσθαι*, welches den glücklichen Erfolg der beiderseitigen Unternehmung bedingte, soll ohne Zweifel der Einwurf beseitigt werden, wie es komme, dass die dritte Sohnschaft, die doch ihrem Wesen nach über dem h. Geist steht, nicht vor diesem an den Ort ihrer Bestimmung gelangte. Sie konnte es desswegen nicht, weil die zweite, über ihr stehende Sohnschaft in dem h. Geist ihre nothwendige Ergänzung fand. Aehnlich lehrte Manes *disp. Arch. et Man. VII.*, dass der erste Mensch, welchen die aus Gott entsprungene Mutter des Lebens erzeugte, um mit seiner Hilfe das Reich der Finsterniss zu überwältigen, aus der schrecklichen Noth, in welche er bei diesem Kampfe gerieth, nur durch den lebendigen Geist, eine zweite Emanation der Lebensmutter, gerettet worden sei, indem ihm dieser die Rechte gereicht und den Hartbedrängten aus der Finsterniss emporgehoben habe [1]). Der h. Geist gleicht einem Gefäss, dem der Duft einer köstlichen Salbe anhaftet; er besitzt hienach die Fähigkeit, jederzeit überweltlichen Inhalt in sich aufzunehmen und nach unten hin weiter zu verbreiten. Jacobi hält ihn desshalb mit der valentinischen Sophia Achamoth zusammen, weil auch sie sich, wie jener, auf der Gränze des Pleroma, befinde, und knüpft daran die Bemerkung, dass sich bei Bas. immer das Bestreben kund gebe, die aufgezeigten Unterschiede sofort wieder zu vermitteln, so dass im ganzen Universum ein stetiger, ununterbrochener Fortschritt vom Niederen zum Höheren statt finde. Er hätte dazu noch die Stelle *Iren. adv. haer.* I, 7. für sich anführen können, wo von der Achamoth nicht nur berichtet wird, dass ihr durch Christus und den h. Geist ein Geruch der Unsterblichkeit mitgetheilt, sondern auch, dass sie desshalb bald nach ihrem Vater Sophia, bald nach dem Geist Christi *πνεῦμα ἅγιον* genannt worden sei.

1) Es findet überhaupt selbst in ganz speciellen Punkten eine Verwandtschaft des manich. Systems mit dem basil. statt. Man könnte daher fast vermuthen, den Behauptungen des Archelaus, dass Manes aus dem letzteren geschöpft habe, möchte doch etwas Wahres zu Grunde liegen.

Allein diese Aehnlichkeit will nicht viel bedeuten. Bei Bas. fallen die Momente, welche später Valentin in der Achamoth vereinigte, noch auseinander. Bas. weiss weder von einem Fall des h. Geistes, noch von dessen endlicher Zurücknahme in's Pleroma, er lässt ihn vielmehr, weil er die überweltliche Luft nicht ertragen kann, für immer und ewig an der ihm angewiesenen Stelle bleiben. Leitet Valentin das Endliche, Materielle, Böse von den Leiden der Achamoth ab, so macht dagegen unser Gnostiker den Fürsten dieser Welt zum Princip der Sünde, und wird nach jenem der Achamoth zuletzt der Eintritt in das Pleroma gestattet, so ist es nach der Lehre des Letzteren die zurückgebliebene dritte Sohnschaft, deren Ankunft im hyperkosmischen Reiche das Zeichen zur Herstellung eines allgemeinen Friedens gibt. Sodann darf man sich durch die örtliche Stellung des h. Geistes durchaus nicht zu der Meinung verleiten lassen, als habe er zwischen dem Kosmischen und Hyperkosmischen zu vermitteln; denn bei der ganzen Weltentwicklung ist es ja gerade nur auf die Scheidung der vermischten Elemente abgesehen. Irren wir nicht, so besteht seine Aufgabe vielmehr lediglich darin, die hyperkosmischen Kräfte aus jenen höheren Regionen auf die im Kosmos zurückgelassene dritte Sohnschaft überzuleiten, und so dieser wie der zweiten zu der Erreichung ihres Bestimmungsortes zu verhelfen. Er vermittelt also nicht zwischen Hyperkosmischem und Kosmischem, sondern zwischen dem Hyperkosmischen in und über der Welt. Er ist der Wächter an der Gränze des Ueberweltlichen, der nichts Weltliches in die hyperkosmischen Sphären hinüberlässt, dagegen zur Erhebung der in der Welt zurückgelassenen göttlichen Elemente beiträgt. Indem Bas. auf Ps. 133, 2 verweist, rechtfertigt er zugleich jenes von dem h. Geiste gebrauchte Bild. Die Salbung der Priester und Könige sollte ja keineswegs ein blos sinnlich-äusserlicher Act seyn, sondern das wirkliche Herniederkommen göttlicher Geisteskräfte bedeuten; daher lag es in der Natur der Sache, den Duft der Salbe zum eigentlichen Bilde für das Wesen des über den Menschen gekommenen göttlichen Geistes zu machen. Uebrigens stehen Bas. u. Val. mit dieser Vergleichung durchaus nicht allein. In der Darstellung der sethianischen Häresie kommt bei Hipp. p. 138 f. unter Anderem folgende Stelle vor: „Der Geist aber, welcher in die Mitte zwischen die unten befindliche Finsterniss und das oben befindliche Licht gestellt ist, ist kein Wehen oder Wind oder Schwung oder ein leiser fühlbarer Hauch, sondern gleichsam der Geruch einer Salbe oder künstlich zubereiteten Weihrauchs, eine

feine Kraft, welche einen über allen Begriff und alle Worte gehenden Wohlgeruch verbreitet." So wurde die zweite Sohnschaft wie auf den Flügeln und dem Rücken des Adlers in die Höhe gehoben, vgl. Ex. 19, 4. Deut. 32, 11.; denn Alles strebt von unten nach oben, aber freilich (vgl. p. 233) das Eine so, das Andere anders. Hätte Bunsen Recht, der nun weiter liest: *οὐδὲν δὲ οὕτως ἀκίνητόν ἐστι τῶν ἐν τοῖς κρείττοσιν, ἵνα μὴ κατέλθῃ κάτω*, so könnte diess von dem Principienkampf zweier einander entgegengesetzten Mächte verstanden werden. Allein 1) ist überhaupt bei Bas. nicht von einem Herabkommen göttlicher Elemente in die Welt die Rede, denn der Lichtsaame hatte keine Präexistenz ausserhalb des *σπέρμα*, und auch als die dritte, zurückgebliebene Sohnschaft erlöst werden sollte, geschah diess nicht durch ein Herabsteigen überweltlicher Hypostasen, vielmehr heisst es p. 239 ausdrücklich *οὐδὲν κατῆλθεν ἄνωθεν*. 2) müsste bei den von unten nach oben strebenden Mächten im Gegensatz zu dem von oben nach unten sich bewegenden Ueberweltlichen nothwendig an Kosmisches gedacht werden, was nicht angeht, da es nur die Sohnschaft war, von der im Bisherigen ein Aufsteigen erzählt wurde. Auch erwartete man statt des einfachen *δὲ* ein *δ' αὖ*. — Dagegen ist es äusserst characteristisch, dass der Weltsaame von dem Zeitpunkte an, wo die zweite Sohnschaft sammt dem h. Geiste zu dem *οὐκ ὢν θεός* sich aufgeschwungen hat, die Bezeichnung *μέγας τῆς πανσπερμίας σωρός* erhält; denn ausser der dritten Sohnschaft enthält er jetzt nur noch Kosmisches in sich, und in demselben Maasse als er auch von dem letzteren die höchsten Kräfte allmählig aus sich entlässt, verliert er an Werth und Bedeutung, bis er endlich zur Amorphia herabsinkt, welche mit dem *διάστημα*[1]) *τὸ καθ' ἡμᾶς* identisch ist. — Die Grundlage des ganzen Systems ist der im vorliegenden Abschnitte so deutlich als nur möglich ausgesprochene Satz, dass das Seiende in die zwei principiellen Gegensätze des *κόσμος* und der *ὑπερκόσμια* zerfalle. Doch berichtet Hipp. damit Nichts, was nicht auch in der *disp. Arch. et Man.* und den *Stromata* des *Clemens Al.* vorzufinden wäre. Die Seele des Gnostikers, heisst es *strom. p.* 540, ist nach Bas. durch die Erwählung der Welt entfremdet, denn sie ist von Natur hyperkosmisch; und Clemens erkennt hierin einen so tiefen Widerspruch mit der Einheit Gottes, dass er fortfährt: „diess verhält sich aber nicht so, denn

1) Auch Clemens Alex. kennt den Unterschied verschiedener *διαστήματα* bei Bas., vgl. *Strom. p.* 363 u. 540.

Alles steht unter dem Einen Gotte, und Keiner ist von Natur ein Fremdling auf der Welt, da ihr Wesen nur Eines ist und es nur Einen Gott gibt.“ Bemerkenswerth ist, dass (nach Hipp.) das Hyperkosmische, das offenbar in der Sohnschaft besteht, trotz seiner Homousie mit dem *οὐκ ὢν θεὸς* dennoch unter das Seiende gerechnet wird. Der Gegensatz des Weltlichen und Ueberweltlichen ist also nicht gleichbedeutend mit dem des Seienden und Nichtseienden, in welchem Falle man zu der Meinung geführt werden könnte, als handle es sich überhaupt nicht um ewige, einander schroff gegenüberstehende Gegensätze, sondern nur um zwei Seiten einer und derselben Sache, indem das Nichtseiende nur die Idee des Seienden und das Seiende die nothwendige Offenbarung des Nichtseienden enthalte. Vielmehr stehen wir beidemal auf dem Boden der Realität. Gerade weil das Hyperkosmische den directen Gegensatz gegen das Kosmische bildet, muss es auch unter das Seiende gerechnet und dadurch von dem nichtseienden Gott getrennt werden. Desshalb weist auch (vgl. oben S. 450) Bas. den Ausdruck *προβολή* so entschieden zurück. Es fragt sich nun, wie sich hiezu der Gegensatz der Form und Materie und der des Guten und Bösen verhalte. Jacobi möchte in der *ἀμορφία* das platonische *μὴ ὄν* wieder erkennen. Man dürfte diess ohne Bedenken zugeben, wenn nicht mit der Amorphia nur eine bestimmte in ihrer Besonderheit für sich ewig fortdauernde Stufe der Welt bezeichnet werden sollte, während sich das platonische *μὴ ὄν* allen Existenzformen anhängt. Bas. unterscheidet sich eben dadurch von Plato, welcher in der Materie das Unermessliche, das *μὴ ὄν*, in Gott dagegen ein concretes, begränztes Seyn erblickte, dass er über die bestimmten gegensätzlichen Daseynsweisen des Seienden (*τὰ ὄντα*) das Abstractum eines nichtseienden Gottes stellte. Das Kosmische verhält sich also zum Hyperkosmischen durchaus nicht wie die Materie zur Form, vielmehr sind es gerade erst die ausgeprägten kosmischen Existenzformen, in welchen die Schärfe des Gegensatzes hervortritt. Der gähnende Schlund des Chaos ist es ja selbst, der die kosmischen Gestalten zum Kampfe mit dem Ueberweltlichen gleichsam hervorspeit. Die Form, das Psychische ist eben nur die Form der Materie, und die letztere, das Materielle nur der Inhalt jener Form. Die zweite Frage, wie sich die Begriffe des Bösen und Guten zu denen des Kosmischen und Hyperkosmischen verhalten, ist nach Allem wohl dahin zn beantworten, dass Bas. die Welt allerdings für böse und den Weltsaamen für die *ῥίζα κακοῦ* hielt, aber das actuelle Böse doch erst aus der bewussten Erhebung

des Kosmischen über das Hyperkomische ableitete. Für sich und von ihrem Standpunkt aus betrachtet ist diese *ἐλάττων κτίσις* nicht böse, „*nihil (ne ipsum quidem malum) sibi ipsum malum videtur;*" der Begriff des Bösen entsteht erst, wo sie sich an das Ueberweltliche anhängt, und verschwindet sammt allem Uebel zur Zeit der *ἀποκατάστασις*, dann sinkt die schlechte Schöpfung in Unthätigkeit zurück und dauert, ohne weiter gegen das Höhere zu reagiren, auf ihr eigenes Daseyn verwiesen für sich fort.

„Als nun das über dem Himmel befindliche Firmament da war, brach aus dem Weltsaamen und der Fülle des Saamenhaufens der grosse Archon, das Haupt der Welt, in's Daseyn hervor, eine unauflösliche Schönheit, Grösse und Macht. Denn er ist unaussprechlicher als das Unaussprechliche, mächtiger als die Mächtigen, weiser als die Weisen, kurz er übertrifft alle nur nennbare Schönheit. Als dieser erzeugt war, erhob er sich und fuhr ganz in die Höhe bis an das Firmament; da er aber meinte, mit dem Firmament habe das Aufsteigen und die Erhebung ihr Endziel erreicht und weiterhin existire gar Nichts mehr, ward er zwar weiser, mächtiger, herrlicher, glänzender, kurz in jeder Hinsicht vortrefflicher [1]), denn alles übrige Weltliche, das sich unter ihm befand; aber die alleinige Ausnahme machte die in der Saamenfülle noch zurückgelassene Sohnschaft; denn er wusste nicht, dass sie weiser, mächtiger und besser, als er ist. Da er nun meinte, er selbst sei Herr und Herrscher und ein weiser Baumeister, wandte er sich zu der Schöpfung der Welt im Einzelnen. Für's Erste wollte er nicht allein seyn, sondern machte und erzeugte sich aus dem Untenliegenden [2]) einen Sohn, der viel weiser und besser war, als er selbst. Denn alles diess hatte der nichtseiende Gott von Grundlegung der Saamenfülle an zuvor beschlossen. Als nun der Archon den Sohn sah, staunte er ihn an und liebte ihn und erschrack, — von so herrlicher Schönheit war der Sohn des grossen Archon [3]) —, und setzte ihn zu seiner Rechten. Diess ist die von ihnen [4]) sogenannte Ogdoas, der Sitz des grossen

1) Eigentlich: Alles, was du nur von ausgezeichnetem Schönen nennen magst. Vielleicht ist *διαφέρων* statt *διαφέρον* zu lesen.

2) So zu sagen: aus der Unterlage der Welt.

3) T. *τοιοῦτον γάρ τι κάλλος ἐγένετο υἱοῦ τῷ μεγάλῳ ἄρχοντι*, eine solche Schönheit von einem Sohne ward dem grossen Archon. Jacobi liest: *τῷ υἱῷ τοῦ μεγάλου ἄρχοντος*.

4) T. *κατ' αὐτοῦ*, Miller: *κατ' αὐτόν*; wahrscheinlicher

Archon. Alle himmlische Schöpfung nun, d. h. die ätherische, vollbrachte der grosse weise Demiurg selbst; es wirkte aber in ihm und legte ihm die Gedanken unter der Sohn, den er bekommen hatte, da er viel weiser als der Demiurg war. Das ist die aristotelische Entelechie des physisch-organischen Leibes, die in dem Leibe wirkende Seele, ohne welche dieser nichts vollbringen kann, da sie grösser, herrlicher, mächtiger und weiser ist (als der Leib) [1]). Was nun früher Aristoteles über das Verhältniss von Seele und Leib aussagte, behauptet Bas. von dem grossen Archon und seinem Sohn. Denn wie nach Bas. der Sohn von dem Archon erzeugt war, so nennt Aristoteles die Seele ein Werk und Product, oder, wie er sagt, die Entelechie des physischen organischen Leibes. Wie nun die Entelechie den Körper durchwaltet, so waltet nach Bas. der Sohn in dem über alle Namen erhabenen Gotte." Nachdem Hipp. seine Schilderung des Hyperkosmischen und des auf der Gränze befindlichen Geistes beendigt hat, kommt er auf das Kosmische, und zwar in erster Reihe auf den grossen Archon und seinen Sohn zu sprechen. Bas. überhäuft schon den ersteren mit einer solchen Menge ehrender Prädicate, dass man unwillkührlich zu der Annahme geführt werden könnte, als finde nur ein Gradunterschied zwischen ihm und den hyperkosmischen Mächten statt. Allein es ist zu bedenken, wie sehr es im Interesse des Sectenstifters lag, so viel als möglich alles Schroffe und Anstössige zu vermeiden. Der grosse Archon, den er die *κεφαλὴ τοῦ κόσμου* nennt, ist ja eben derjenige, den man sonst allgemein als höchsten Gott verehrte. Als Haupt dieser Welt, war er einerseits der Höchste in der Welt, andererseits das Princip und der Concentrationspunkt alles desjenigen, was den Gegensatz des Kosmischen gegen das Hyperkosmische ausmacht. Bei Val. entsteht jenes aus dem Fall des letzteren, indem die hylische Substanz aus dem *φόβος*, der *λύπη* und *ἀπορία*, das Psychische aus dem *φόβος* und der *ἐπιστροφὴ* der Achamoth hervorging, und zwar so, dass die *ἐπιστροφὴ* den Demiurgen, der *φόβος* alles übrige Psychische, die *λύπη* aber die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* sammt ihrem Haupt, dem Teufel oder Kosmokrator oder [2]) *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*,

---

(vergl. p. 321 *καὶ ταύτην οὗτοι φάσκουσι τὴν ὀγδοάδα*) *καὶ αὐτούς*.

1) (nach vorausgegangenem *σῶμα* —) *μεῖζον καὶ ἐπιφανέστερον καὶ δυνατώτερον καὶ σοφώτερον τῆς ψυχῆς*. Der Abschreiber war hier offenbar, wie man sagt, in Gedanken.

2) Vgl. Hipp. p. 192. Er steht auf höherer Stufe, als der

erzeugte. Bei Bas. stammt der Archon aus kosmischem Saamen, aus der πανσπερμία τοῦ σωροῦ. Dadurch ist zwischen ihm und dem Hyperkosmischen eine ewige Kluft befestigt. Die letztgenannte Seite der Betrachtung ist hier nur kurz angedeutet; denn da sie von Bas. doch nicht umgangen werden konnte, musste er um so mehr darauf bedacht seyn, die erstere so stark wie möglich hervorzuheben und mit glänzenden Farben auszumalen. Freilich verwischt sich dieser Farbenschimmer alsbald, wenn man die Relativität jener Prädicate in Betracht zieht. Er steht in so weitem Abstande von seinem eigenen Sohne, dass Hipp. sein Verhältniss zu ihm mit dem des Leibes zur Seele vergleicht. Was in der Welt Schönes und Gutes ist, hat Alles dieser Sohn gewirkt, den der Archon ἐκ τῶν ὑποκειμένων, d. h. aus der Panspermia, in welcher noch die dritte Sohnschaft zurückgeblieben war, sich „gemacht und erzeugt" hatte [1]). Denn der nichtseiende Gott (die Pronoia) hatte diesen Verbindungsact des Kosmischen und Hyperkosmischen veranstaltet, damit die dritte Sohnschaft auf diese Weise Gelegenheit zum Ertheilen und Empfangen von Wohlthaten bekomme. Sie ertheilt Wohlthaten, indem sie durch ihre Vermischung mit dem Kosmischen alle die schönen und lieblichen Formen hervorbringt, welche sich in der Welt finden, und welche der Fürst der Welt nie zu vollbringen im Stande gewesen wäre, obgleich er in eitlem Hochmuthe sich für einen weisen Baumeister und für den Herrn und König über Alles hielt. Der Sohn des Archon, welcher selbst eine derartige (und zwar die höchste) Mischform ist, hatte die Aufgabe, die jetzige concrete Welt zu schaffen, wobei die zurückgelassene dritte Sohnschaft gleichsam als Verschönerungsmittel für die unorganische wie für die organische Natur diente und dadurch Gelegenheit erhielt, durch Bildung immer neuer Mischformen allmählig vom Niederen zum Höheren aufzusteigen, bis ihre Erlösungsstunde nahte. Indem so alles Gute und Schöne, das sich nun einmal in der Welt vorfindet, nicht vom grossen Archon, sondern von seinem Sohne, d. h. so zu sagen seinem zum Lichtreich gehörigen Doppelgänger, seiner guten Seite, abgeleitet wird, hat zuletzt der Archon blos noch als Princip der Sünde

---

Demiurg (wie bei Bas. der grosse Archon über dem der Hebdomas); denn er ist ein πνεῦμα und der in der Hebdomas wohnende Demiurg nur psychisch.

1) Ueber den *modus* der Zeugung vergleiche die ophitische Vorstellung von dem Schlangengeiste, welchen Jaldabaoth durch den Blick in die Hyle erzeugte.

Bedeutung. Schon der Name weist ohne Zweifel auf den johann. Ausdruck *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* und auf 2 Cor. 4, 4. zurück [1]). Auch Manes gebrauchte später diesen Namen als Bezeichnung der feindseligen Weltmächte [2]), welche den höchsten Gott bestahlen, daher dieser „keinen Theil noch Freude an der Welt hat, weil er von Anfang an durch die Archonten beraubt wurde." Aehnlich ist die Vorstellungsweise Saturnins. Wie bei Bas. die erste Sohnschaft sich alsbald frei aus der Welt erhebt, so liess sich auch nach Saturnins Lehre der von oben herabstrahlende und sofort wieder in die Höhe des Himmels verschwindende Lichtstrahl nicht von den weltschaffenden Engeln zurückhalten, und als sie nun doch einen Menschen nach jenem Bilde zu machen suchten, war es nur der aus Mitleid von dem höchsten Gott herabgesandte Lebensfunke (vergl. die dritte Sohnschaft des Bas.), welcher aus dem elenden Geschöpfe der Engel einen lebendigen Menschen machte. Auch erschien Christus nur zum Heile derer, welche einen Lebensfunken in sich haben, die Bösen dagegen stehen unter der Herrschaft der Dämonen und ihres Hauptes, des Satans. — Der Sohn des Bas. Archon ist im Grunde nur die im Archon wirkende Pronoia. Als von hyperkosmischem Saamen stammend kann er keine bleibende Stelle in der Welt haben; seine Aufgabe ist, das Organ zur Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, also namentlich, wenn die Zeit erfüllt ist, zur Erlösung der Sohnschaft zu seyn; wo später von dem sich über die ganze Welt legenden Schleier der grossen *ἄγνοια* die Rede ist, da wird seiner nicht weiter erwähnt, während von dem Archon ausdrücklich gesagt wird, dass auch über ihn jene Unwissenheit kommen werde. Der eigentliche Sitz des Letzteren ist die höchste Sphäre der Geisterwelt, welche gerade dadurch, dass das Haupt der ganzen Welt in ihr thront, aus einer Hebdomas zur Ogdoas wird. Allerdings wurde also, wie Iren. u. Epiph. angeben, der erste Himmel von einer Ogdoas geschaffen, aber nur gehört diese bereits der kosmischen Sphäre an. Da nun auch Clem. Al. eine Ogdoas erwähnt, und die *δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη* als Glieder derselben nennt, während die Basilidianer nach *Orig. de pr. II, IX,* 5 die Gerechtigkeit des Weltschöpfers entschieden in Abrede zogen, wird sowohl eine hyperkosmische als eine kosmische Ogdoas an-

1) Vgl. *disp. Arch. et Man. X.: ἐτύφλωσε γὰρ αὐτῶν ὁ Ἄρχων τὴν διάνοιαν.*

2) *Disp. Arch. et M. X.: διὰ τούτων (τῶν ἀρχόντων) γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας.*

genommen und der Bericht des Iren. und Epiph. aus einer Verwechslung und Vermengung jener beiden Factoren erklärt werden müssen. Auch hier ist, wie in der Lehre von der Weltschöpfung und der Entstehung der dreifachen Sohnschaft, eine Lücke vorhanden, welche die Schrift des Hipp. in ihrer vorliegenden Gestalt nicht ausfüllt.

„Alles Aetherische nun, welches bis zum Monde hinabreicht, steht unter der Vorsehung und Verwaltung des erhabenen und grossen Archon [1]). Denn dort ist die Gränze der ätherischen Luft." Ueber diese ziemlich gewöhnliche Unterscheidung kann Philo verglichen werden, welcher *de plant. Noe* §. 4. sagt, die Griechen versetzen ihre Heroen, Moses dagegen die Engel in die ätherischen Regionen. Ihnen gehören ohne Zweifel die weiteren 364 Himmel an, für welche kein anderer Raum aufgefunden werden kann, da die einzige Region der Hebdomas Alles, was unter dem Monde ist, in sich befasst. „Als nun alles Aetherische in Ordnung gebracht war, stieg wieder ein anderer Archon aus der Saamenfülle hervor, grösser [2]) als alles Untenliegende mit Ausnahme der zurückgelassenen Sohnschaft, jedoch viel geringer als der erste Archon. Auch diesen [3]) heissen sie unaussprechlich; und es wird dieser Ort Hebdomas genannt. Er ist der Ordner und Demiurg alles dessen, was unter ihm ist, und schuf sich auch aus der Saamenfülle einen Sohn, der ebenfalls verständiger und weiser war als er selbst, ähnlich wie von dem ersten gesagt war. Das auf unserer Stufe Befindliche aber, sagt er, ist der Haufe selbst und die Saamenfülle [4]), und das, was entsteht, entsteht durch natürliche Entwicklung als zuvor schon erzeugt von dem, welcher über das Wann?, das Was? und das Wie? der zum Werden bestimmten Dinge beschlossen hat [5]). Und über dieses gibt es keinen Vorsteher

1) T. *ὑπὸ τῆς μεγάλης*. Miller: *μεγαλειότητος*.

2) T. *μείζων μέντοι* l. *μείζων μὲν* vgl. p. 322.

3) T. *καὶ αὐτὸς*, Miller: *αὐτόν*.

4) Es ist also nicht ganz richtig, wenn Jacobi meint, *πανσπερμία* bezeichne das Chaos nach seiner gottverwandten, *ἀμορφία* nach seiner Gott entgegengesetzten Seite. Jenes ist die eigentliche Wesensbezeichnung für den ganzen Inhalt des Weltsaamens, der auch die Amorphia in sich begreift, ja seit dem Aufsteigen der Hebdomas mit ihr identisch ist (vgl. das oben Gesagte), während die Amorphia nur in der materiellen Seite derselben besteht, welche zuletzt allein zurückbleibt.

5) T. *καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τὰ γινόμενα ὡς φθάσαν τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα λέγεσθαι, ὅτε δικαιοῖ ἃ δεῖ*

oder Versorger oder Demiurgen. Denn es genügt dafür jener Beschluss, welchen der Nichtseiende fasste, als er es schuf." Der Gott der planetarischen Sphäre ist der letzte in der langen Aeonenreihe des Bas., und bald *ἄρρητος*, bald vgl. p. 238 *ῥητὸς* genannt, *ῥητὸς*, da er als Schöpfer des letzten sichtbaren Himmels (vgl. *Iren.* I, 23.) bereits der gröberen, sinnlichen Sphäre angehört, *ἄρρητος* aber, sofern er als Haupt der Hebdomas für die Begriffe der dieser Stufe angehörigen Wesen unerfassbar ist. Er ist die letzte Dynamis, die aus der Panspermia empor stieg, und der Demiurg des ganzen noch vorhandenen Stoffes mit Ausnahme eines letzten Restes, der von dem Weltsaamen noch übrig blieb, nämlich der Amorphia. Nach der Lehre Valentins erhält auch die Erde ihre Gestalt von dem Weltbildner. Wäre auch jene Amorphia noch von der Hand eines Demiurgen gebildet worden, so hätte die letzte Stufe des Seyns, die unbildsame Materie, weiterhin keine Statt mehr in dem bas. System, das aber eben damit seinen eigenthümlichen Character aufgeben würde. Hier ist der Punkt, wo es sich zeigen muss, ob es dem Bas. mit seinem Gegensatz zwischen Kosmischem und Hyperkosmischem Ernst ist oder nicht. Verhält sich das Kosmische nicht völlig spröde gegen das Hyperkosmische, so müssen ihm, sollte man denken, im Verlaufe des Weltprocesses doch seine grössten Härten genommen werden. Bleibt aber bei aller Vermischung der beiderseitigen Elemente auf kosmischer wie auf hyperkosmischer Seite ein Rest übrig, der keine Mischformen eingeht, sondern die Grundlage eines allgemeinen Scheidungs- und Sonderungsprocesses bildet, gibt es auf kosmischer Seite eine *ἀμορφία*, an welcher ebenso wenig, wie auf hyperkosmischer an der ersten Sohnschaft, von jener Vermischung Etwas auf die Dauer hängen bleibt, so ist die Consequenz des Systems gerettet. Wir haben dann einen sich mitten durch die *σύγχυσις* hindurchziehenden Dualismus, und seine äussersten Spitzen sind einerseits die erste Sohnschaft, andererseits die Amorphia, jener dunkle Grund, dessen Seele der aus ihm hervorgegangene grosse Archon sammt seinem ganzen kosmischen Geisterreiche bildet. Das ist die Bedeutung jenes Satzes, dass die Amorphia keinen Demiurgen habe,

---

καὶ ὡς δεῖ λελογισμένῳ. Jacobi: *καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τῶν γινομέτων τὸ τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλονκα γίνεσθαι ὅτε δεῖ καὶ ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ λελογισμένου.* Ich möchte vorschlagen: *καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τὰ γινόμενα ὡς φθάσαντα τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα γενέσθαι, ὅτε δεῖ καὶ ἃ δεῖ καὶ ὡς δεῖ λελογισμένου.*

sondern nur unter dem allgemeinen Gesetze des οὐκ ὢν θεὸς stehe, dessen Rathschluss durch das Kosmische, wie durch das Hyperkosmische, durch die Finsterniss, wie durch das Licht, durch das Böse, wie durch das Gute verwirklicht werden muss. Man kann also dem Verf. nicht vorwerfen, dass er hier geschlafen habe, wie Jacobi S. 22 thut. Der schlafende Homer ist in diesem Falle keineswegs Hippolytus, sonst hätte er nicht gerade zu dem fraglichen Satze p. 228 eine Parallele aus Aristoteles hervorgesucht, welcher den unter dem Monde befindlichen Theil der Welt ohne Vorsehung und Verwaltung lasse[1]). Diese Amorphia ist nun nichts Anderes, als die Region der Erde. Damit ist noch nicht gesagt, dass auch alle Menschen der Amorphia angehören. Die dritte Sohnschaft war ja noch in dem Haufen der Saamenfülle, der von jetzt an mit der Amorphia zusammenfällt, und musste sich aus ihm hervorarbeiten. Da über die Anthropologie Nichts oder soviel als Nichts berichtet wird, müssen wir uns mit dem Bericht des Epiph. benügen, welchem zufolge der Mensch aus eben so vielen Theilen besteht, als es Geisterstufen gibt, nämlich aus 365, wozu in dem hyperkosmischen Menschen noch der überweltliche Lichtsaame hinzukommt. Aus dem Berichte des Hipp. erhellt jedoch, dass nicht jeder Mensch aus so viel Theilen besteht, indem es auch solche gibt, welche sich nicht über die unterste Stufe erheben. Der Sclave des Manes beschreibt die Schöpfung des Menschen nach dem Systeme seines Herrn folgendermassen: „Der da sagte: kommt, lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bild und unserer Aehnlichkeit oder der Gestalt, welche wir sahen, ist der Archon, welcher zu den andern Archonten sprach: kommt, gebt mir von dem Lichte, von dem wir genommen haben, dass wir einen Menschen schaffen nach unserer, der Archonten Gestalt, nach welcher wir den ersten Menschen geschaffen sahen.“

„Nachdem nun, behaupten sie, die ganze Welt und das Ueberweltliche vollendet ist und Nichts mehr fehlt, bleibt nur[2]) die dritte Sohnschaft in der Saamenfülle, welche zum Erweisen und Empfangen von Wohlthaten in dem Saamen zurückgelassen war, und es muss[3]) die zurückgebliebene Sohnschaft geoffenbart und wiedergestellt werden an ihren Ort in der Höhe über dem die Gränze bildenden Geiste bei

1) Ueber das Wahre, das dieser Behauptung des Hipp. zu Grunde liegt, s. Ritter III. S. 249 ff.

2) T. δὲ l. δή.

3) T. δὴ l. δεῖ.

der feintheiligen und der sie nachahmenden Sohnschaft und dem Nichtseienden, wie geschrieben stehet (sagt er): auch die Creatur selbst sehnet und ängstigt sich mit, die Offenbarung der Söhne Gottes erwartend. Die Söhne aber, sagt er, sind wir, die Pneumatischen, die hier zurückgelassen sind zur Ordnung, Gestaltung, Besserung und Vervollkommnung der Seelen, in deren Natur es liegt, auf dieser (irdischen) Stufe zu bleiben.“ Die Fortentwicklung des Hyperkosmischen von den untersten Stufen zu höheren Daseynsformen erfolgt mittelst der Metempsychose. „Von Adam nun bis Mose herrschte (ἐβασίλευσε) die Sünde, wie geschrieben stehet, denn es herrschte (ἐβασίλευσε) der grosse Archon, dessen Gränze bis an das Firmament reichte und welcher meinte, er selbst sei allein Gott und über ihm sei Nichts; denn Alles war durch ein tiefes Stillschweigen verborgen gehalten. Das, sagt er, ist das Geheimniss, welches den früheren Geschlechtern nicht kund gethan ward; vielmehr war ja in jenen Zeiten, wie es schien, König (βασιλεὺς) und Herr über Alles der grosse Archon, die Ogdoas. Es war aber auch die Hebdomas über unsere Stufe des Daseyns König und Herr, und zwar ist die Ogdoas unaussprechlich, die Hebdomas aber aussprechlich. Das, sagt er, ist der Archon der Hebdomas, der mit Mose redete und sprach: ich bin der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, und den Namen Gottes habe ich ihnen nicht geoffenbart (denn so wollen sie gelesen wissen), nämlich des über der Ogdoas stehenden unaussprechlichen Gottes, und alle Propheten vor dem Erlöser, sagt er, schöpften dorther ihre Reden.“ Der grosse Archon heisst hier geradezu die Sünde (ἡ ἁμαρτία, wohl absichtlich für das paulinische: ὁ θάνατος), und zwar nicht desswegen, weil die Menschen, deren Repräsentant er sei, von Adam bis Moses gesündigt haben (Ansicht Jacobi's), sondern weil er, dessen Macht sich noch auf ganz andere Regionen, als diese Erde erstreckte, sich für den höchsten Gott ausgab. Schon dieser einfache Umstand ist geeignet, jedem vorurtheilsfreien Leser die Augen über den Character des Archon zu öffnen. Aber wie nun, wenn selbst Manes dieselbe Stelle aus Röm. 5, 14 auf seinen Archon bezieht, nachdem er, um jeglichem Missverständnisse vorzubeugen, ein paar Seiten zuvor ausdrücklich erklärt hatte, dass er unter Teufel, Weltfürst, Tod und dergl. immer ein und dasselbe Wesen verstehe? Archelaus legt ihm die Frage vor: „Du sagst also, das Gesetz sei ein Dienst des Todes, und der Fürst dieser Welt, der Tod, regiere von Adam bis Moses“ u. s. w., worauf Manes antwortet: „Folglich unterliegt es keinem Zweifel,

dass der Tod herrschte, denn es findet eine Doppelherrschaft statt", u. s. w. Das Gewicht dieser Stelle kann wohl nicht verkannt werden. — Die Menschheit stand also von Adam bis Mose unter dem Princip der Sünde, dem grossen Archon. Wenn es nun später heisst: die Hebdomas habe sich dem Moses als den Gott seiner Väter vorgestellt, der diesen den Namen des Allherrschers (Abrasax) verschwiegen habe, so erwartet man, dass sie jetzt dem Moses jenen *θεὸς ἄῤῥητος* offenbare. Aber durch die Zwischenbemerkung, diess sei die Lesart der Basilidianer, scheint Hipp. von der weiteren Ausführung dieser Stelle abgekommen zu seyn. Dennoch darf jener Satz, dass der Archon, der das Princip der Sünde sei, von Adam bis Mose geherrscht habe, nicht zu dem Schlusse führen, als habe seine Herrschaft von Moses Tod an aufgehört, da er ja dem Mose erst geoffenbart wurde und es doch in keinem Falle angeht, ihn als den Heidengott aufzufassen, welchem gegenüber der Judengott nur eine sehr untergeordnete Stellung einnähme. Die Zeitbestimmung von Adam bis Mose wird also vielmehr die ganze Zeit bis Christus umfassen, und Moses als Träger des Judenthums überhaupt genannt seyn. Der grosse Archon herrschte, ehe das Evangelium erschien, über die ganze Welt, sowohl über Heiden, als über Juden. Aber freilich wusste man Nichts von ihm; denn der nächste Herrscher und König über die Erde war die Hebdomas [1]), und zwar fielen dem Archon der Hebdomas nach *Iren.* und *Epiph.* die Juden, den übrigen Aeonen dieser Geisterstufe die Heiden durchs Loos zu. Da der grosse Archon ἄῤῥητος ist, wurden die Aeonen der Hebdomas von den Menschen für die höchsten Götter gehalten, indem sie selbst diese Meinung begünstigten; nur seinem Lieblinge Mose theilte der Archon derselben die Kunde von einem höheren Gotte und (vgl. auch *Clem. Al. strom. V. p.* 583) von der Einheit der Welt mit. Alle Propheten vor dem Soter schöpften ihre Orakel aus der nächsten Quelle, der Hebdomas, und wenn sich Bas. demungeachtet auf heidnische, wie jüdische Prophetie beruft, so hatten wir ja schon im Obigen den Erklärungsgrund davon in den beiden Söhnen der Archonten, in welchen sich dem Bas. die gute Seite der Welt und insbesondere des Judenthums verkörperte. „Als nun, sagt er, wir geoffenbart werden sollten, die Kinder Got-

1) Bas. zieht also nicht in Abrede, dass die Hebdomas zu der Erde, insbesondere zu den psychischen Elementen derselben in Beziehung stehe, wohl aber dass sie die Amorphia, einen Demiurgen erhalten habe.

tes, wegen derer die Creatur seufzte und sich ängstete die Offenbarung erwartend, kam das Evangelium in die Welt und drang durch alle Herrschaft, Macht und Gewalt, durch jeden Namen, der genannt wird. Es kam aber so, dass Nichts von oben sich herabliess, noch die selige Sohnschaft jenes unerfassbaren und seligen nichtseienden Gottes von ihrer Stelle wich, sondern wie der indische Naphthah, wenn er nur in eine noch sehr weite Entfernung gebracht wird, Feuer fasst, so reichen die Kräfte von unten her aus dem formlosen Haufen bis herauf zur Sohnschaft. Denn nach Art des indischen Naphthah erfasst und ergreift der Sohn des grossen Archon der Ogdoas gleichsam als Naphthah die Gedanken von der seligen Sohnschaft, welche jenseits der Gränze ist. Denn die inmitten des die Gränze bildenden h. Geistes befindliche Kraft der Sohnschaft theilt die fliessenden und weiter getragenen Gedanken der Sohnschaft dem Sohne des grossen Archon mit." Der Abschnitt beginnt mit den Worten: Als die Kinder Gottes geoffenbart werden sollten — kam das Evangelium u. s. w. Noch war ihre Herrlichkeit verborgen und vom Archon unterdrückt und gebunden, aber nur um so freudiger war für sie die Botschaft des Evangeliums. Aehnlich sagt Manes *disp. Arch. et Man.* 7. f.: „Die Hyle schuf den Menschen und band die Seele in ihm. Als aber der lebendige Vater die Bedrängniss der Seele im Leibe sah — schickte er seinen geliebten Sohn zum Heil der Seele." Auch hier erscheint wieder der Dualismus in seiner ganzen Schroffheit. Nur der h. Geist und die aus der dritten Sohnschaft erzeugten Söhne der beiden Archonten eignen sich zu den Trägern der Kräfte, die bis zur Amorphia herab mitgetheilt werden sollten [1]). Sodann ist durchaus nicht, wie man etwa nach dem Berichte des *Iren.*, *Epiph. etc.* vermuthen könnte, von einem Herabsteigen des *νοῦς* oder der ersten Sohnschaft die Rede, sie entlässt nicht einmal Etwas von ihrem Inhalt in die kosmischen Regionen, sondern bleibt, wie sie ist, und theilt ihre Kraft nur in derselben Weise mit, wie eine Flamme die andere entzündet; vergl. die oben aus *Iren. p.* 147 angeführte Stelle *Philo de gigant.* §. 6., welcher zu *Num.* 11, 17 bemerkt, man dürfe nicht glauben, dass dieses „Nehmen von dem Geiste u. s. w." als ein Abschneiden und Lostrennen zu fassen sei, sondern es verhalte sich damit, wie mit dem Feuer, das, wenn man auch Myriaden von Fackeln daran anzünde, sich dennoch gleich bleibe ohne irgendwie abgenom-

---

1) Es ist also keineswegs blos das Verhältniss von Seele und Leib, in welchem jene Söhne zu ihren Vätern stehen.

men zu haben. Würde in der That eine göttliche Hypostase auf die Welt herabsteigen, so müsste diess in ebenso doketischer Weise erfolgen, wie nach der Erzählung des *Iren.* u. *Epiph.* Aber selbst diese Form der Descendenz schien dem Stifter der Secte einen Schatten auf das Hyperkosmische zu werfen. Er zog daher diejenige Vorstellung vor, die von Hipp. berichtet wird und sich auch am besten mit der clementinischen Angabe, dass Jesus ein sündiger Mensch gewesen sei, in Einklang bringen lässt[1]). Daraus, dass nach Clem. Al. der Archon durch das *πνεῦμα διακονούμενον*[2]) die Offenbarung erhielt, welche Hipp. dem Sohne des grossen Archon zu Theil werden lässt, scheint gefolgert werden zu müssen, dass Cl., wo er von dem Archon redet, nicht die Hebdomas, sondern die Ogdoas im Sinne hat, wie sich uns diess ausserdem noch aus dem Zusammenhang überhaupt ergeben hat.

„Es kam nun, sagt er, das Evangelium zuerst von der Sohnschaft durch den neben dem Archon sitzenden Sohn zu dem Archon[3]), und es lernte der Archon, dass er nicht Gott des Alls sei, sondern erzeugt, und dass er den unaussprechlichen und unnennbaren Nichtseienden und den verborgenen Schatz der Sohnschaft über sich habe[4]), und bekehrte und fürchtete sich, als er vernahm, in welcher Unwissenheit er war. Das ist, sagt er, das Wort: der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn. Denn unterwiesen von dem daneben sitzenden Christus fing er an weise zu werden, indem er belehrt wurde, wer der Nichtseiende, wer die Sohnschaft, wer der heil. Geist, welches die Einrichtung des gesammten Seienden sei, und wohin es bei der Wiederherstellung kommen werde. Das ist die als Geheimniss ausgesprochene Weisheit, über welche die Schrift sagt: nicht mit Worten, welche menschliche Weisheit lehren kann, sondern welche

1) Der Unterschied von Valentin, der einen Aeon nach dem andern aus dem Pleroma herab und wieder hinaufsteigen lässt, tritt auch hier klar zu Tage.

2) Zu deutsch: der dienstbare Geist. Er steht zum Hyperkomischen in einem untergeordneten Verhältnisse und wird desshalb geradezu *διάκονος* Diener genannt. Man braucht sich also nicht, wie bisher geschah, mit sonstigen umschreibenden Uebersetzungen abzumühen.

3) T. *τὸ πρὸς τὸν ἄρχοντα*; *τὸ* ist zu streichen.

4) T. *ἔχων τὸν ὑπεράνω τοῦ ἀρρήτου καὶ κατονομάστου οὐκ ὄντος καὶ τῆς υἱότητος καταχείμενον θησαυρὸν*, wo Jacobi wohl mit Recht verändert: *ἔχων ὑπεράνω τὸν ἄρρητον καὶ ἀκατονόμαστον οὐκ ὄντα καὶ τὸν τῆς υἱότ.* u. s. w.

der heil. Geist lehrt. Unterwiesen nun und belehrt und mit Furcht erfüllt, bekannte der Archon seine Sünde, die er durch seine Selbstüberhebung gethan hatte. Das ist, sagt er, der Spruch: meine Sünde lernte ich einsehen und meine Uebertretung erkenne ich; um ihrer willen werde ich in Ewigkeit Bekenntniss ablegen.“ Fragen wir, ob der Archon wirklich bei seiner Bekehrung über seinen weltlichen Standpunkt hinausgehoben und mit überweltlichem Inhalt erfüllt worden sei, so können wir hierauf aus dem Zusammenhange des Textes nur eine verneinende Antwort abstrahiren. Er erfährt zwar, was Alles für Mächte über ihm seien, und dass sich in seinem Bereiche noch hyperkosmische Elemente befinden, über welche er nicht zu verfügen habe, und wird dadurch mit Schrecken und Furcht vor diesen Mächten, und, wie später erzählt wird, mit Freude über die nun bevorstehende Ausscheidung aller höheren Elemente erfüllt, aber er kommt in keinen inneren Contact mit dem hyperkosmischen Reiche, er bleibt, was er ist, nur dass die ihm gemachten Eröffnungen einen bestimmenden Einfluss auf seine äussere Handlungsweise ausüben. Der Widerstand der *ἐλάττων κτίσις* gegen die höhere Natur muss aufhören, aber ohne dass die schlechte Schöpfung zur guten würde. Der Friede kann zuletzt doch nur durch jene *ἄγνοια* hergestellt werden, die selbst den grossen Archon umfängt. Desshalb eignet er sich auch nicht dazu, die ihm gemachten Enthüllungen weiterhin an die Hebdomas mitzutheilen, sondern es ist diess die Sache seines Sohnes, der als ein solches Offenbarungsorgan Christus heisst. Nach Clemens ist es das *πνεῦμα διακονούμενον*, welches dem grossen Archon erscheint, und jenes Verbindungsgliedes geschieht keine Erwähnung. Hier haben wir dagegen eine ausgebildetere Form des Systems, nach welcher die Lichtseite des Archon in seinem Sohne hypostasirt und dadurch er selbst nur um so entschiedener alles höheren Inhalts entleert ist [1]). Was die Zeitbestimmung seiner Bekeh-

1) Doch ist zu bemerken, dass Hipp., wo er eine kurze Zusammenfassung des Vorganges gibt, die beiden Söhne der Archonten übergeht und von einem *πνεῦμα ἅγιον* redet, welches von der Sohnschaft durch die Vermittlung des *πνεῦμα μεθόριον* zur Ogdoas, Hebdomas und zuletzt zur Maria gedrungen sei. Darin liegt einerseits ein Beweis für die Richtigkeit der oben entwickelten Auffassung jener Söhne, andererseits die Erklärung für den vom Sohne des grossen Archon gebrauchten Ausdruck: *Χριστός*. Christus oder *πνεῦμα ἅγιον* ist nämlich die von der Sohnschaft ausgegangene Kraft, welche durch das vom *πνεῦμα ἅγ.*

rung betrifft, so darf man bei solchen überirdischen Vorgängen nicht nach Jahren rechnen. Die Geschichte der den Reichen der Archonten angehörigen Menschheit ist die Geschichte der Archonten selbst; mit den irdischen Ereignissen gehen ähnliche in der Geisterwelt parallel, und je mehr sich das Christenthum unter den Menschen verbreitet, um so weiter schreitet auch die Bekehrung der Archonten vor. So lange die Verfolgungen von Seiten der Weltmacht fortdauern, ist auch der Widerstand des Weltfürsten noch nicht völlig gebrochen, und nur die Darstellung erfordert es, dass die Bekehrung der höheren Geistermächte der der Menschen vorangestellt wird. Die Sache verhält sich gerade so, wie mit den homerischen Götterbesprechungen, die vor den entscheidenden Kämpfen der Helden gehalten werden, wo es gewiss nicht im Sinne des Dichters liegt, eine Berechnung nach Jahren und Tagen darüber anzustellen. Will man in unserem Falle überhaupt einen Zeitpunkt fixiren, so bietet sich als der natürlichste der der Geburt Christi dar. Darauf scheinen wenigstens die Worte hinzuweisen: „Alle Propheten vor dem Erlöser redeten dorther (von der Hebdomas); als nun wir, die Kinder Gottes, geoffenbart werden sollten, kam das Evangelium in die Welt u. s. w.," worauf die Art des Kommens erzählt und die Schilderung mit der Geburt Jesu geschlossen wird. „Als nun der grosse Archon und die ganze Schöpfung der Ogdoas unterwiesen und belehrt, und den himmlischen Mächten das Mysterium bekannt gemacht worden war, blieb noch übrig, dass das Evangelium auch zur Hebdomas kam, damit auch der Archon der Hebdomas in ähnlicher Weise belehrt und ihm das Evangelium kund gethan würde. Es strahlte der Sohn des grossen Archon dem Sohne des Archon der Hebdomas das Licht entgegen, welches er selbst von oben her von der Sohnschaft aufgefangen hatte, so dass der Sohn des Archon der Hebdomas erleuchtet wurde und verkündete das Evangelium dem Archon der Hebdomas, und gleichermassen, wie nach jener ersten Erzählung, fürchtete auch dieser sich und bekannte." Der allen Völkern gemeinsamen Ahnung, dass Ein höchster Gott über die ganze Welt gebiete, verschaffte Bas. in der Idee des *μέγας ἄρχων* ihren Ausdruck. Da aber Christus und sein Evangelium nicht von dieser Welt, sondern von oben her war, so erschien

---

verschiedene *πν. διακονούμενον* zu der im Kosmos befindlichen Sohnschaft getragen wurde; er ist jener hyperkosmische Inhalt des *πν. διακονούμενον* oder *μεθόριον*, von welchem dieses nur einen Geruch behalten hat.

unserem Gnostiker die Welt überhaupt als das Eitle, als die ἐλάττων κτίσις, und der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου nur als die Spitze des Gegensatzes gegen das Hyperkosmische und den wirklichen Allherrscher. War sein Widerstand gebrochen, so musste noch die ganze lange Aeonenreihe, deren Schluss die Hebdomas bildet, erleuchtet und bekehrt werden. Der Archon der Hebdomas war, wie wir auch aus *Iren.* u. *Epiph.* wissen, der Judengott, welcher sich die Herrschaft über die andern Götter seiner Stufe anmasste.

„Nachdem nun auch das in der Hebdomas Befindliche Alles erleuchtet und mit dem Evangelium bekannt gemacht worden war — denn es sind nach ihnen[1]) eben auf den verschiedenen Stufen unendlich viele Geschöpfe, Herrschaften, Kräfte und Gewalten, worüber sie sehr viel des Langen und Breiten zu berichten wissen, daher sie auch von 365 Himmeln erzählen, deren grosser Archon Abrasax sei, weil sein Name die Zahl 365 enthalte, so dass die Zahl seines Namens Alles umfasse, wesshalb auch das Jahr aus eben so vielen Tagen bestehe — nachdem also dieses in der angegebenen Weise geschehen war, musste nun auch noch unsere Amorphia erleuchtet und der in der Formlosigkeit zurückgelassenen Sohnschaft gleich als einer Fehlgeburt das Mysterium geoffenbart werden, welches den früheren Geschlechtern nicht bekannt war, wie geschrieben stehet: durch Offenbarung ward mir das Mysterium bekannt; und: ich hörte unaussprechliche Worte, welche ein Mensch nicht zu sagen vermag. Es kam das Licht, welches von der Höhe der Ogdoas zu dem Sohne der Hebdomas herabgekommen war, auf Jesus, den Sohn der Maria herab, und erfasst von dem ihm entgegenstrahlenden Lichte ward er erleuchtet. Das ist, sagt er, der Spruch: der heil. Geist wird auf dich kommen — nämlich der von der Sohnschaft durch den die Gränze bildenden Geist auf die Ogdoas und Hebdomas bis zur Maria herabgekommene — und die Kraft des Höchsten dich überschatten, — die Kraft des Gerichts, die von der über dem Demiurg befindlichen Höhe bis zur Creatur, d. h. dem Sohne hinabdrang. So lange, sagen sie, bestehe die Welt so fort, bis die ganze Sohnschaft, welche zum Empfangen wie zum Erweisen von Wohlthaten an die Seelen in der Amorphia zurückgelassen ist, zu vollständiger Gestaltung gebracht Jesu nachfolge, und gereinigt in die Höhe eile und gelange, und so durchklärt werde, dass sie, wie die erste, von selbst hinaufeile. Denn all ihre Kraft hängt durch natürliche Verbindung (physisch)

1) T. καὶ κατ' αὐτούς; Miller. streicht mit Recht καί.

an dem Lichte, welches von oben herableuchtete.“ Nachdem das Haupt der Welt, Abrasax, sammt allen ihm untergebenen Schöpfungen erleuchtet war[1]), kam das Licht gleich als zu einer Fehlgeburt[2]) auch zu der in der Amorphia gelassenen Sohnschaft, deren Concentrationspunkt Jesus ist. Er konnte, da ja die dritte *υἱότης* überhaupt der Reinigung bedurfte, nicht ohne Sünde seyn, aber indem das von oben her über die Maria kommende Licht die Stelle der männlichen Zeugungskraft vertrat, gewann, wie Isidor sich bei Cl. Al. ausdrückt, das *λογιστικὸν* die Obmacht über die in ihm vorhandene *ἐλάττων κτίσις*; denn wie eine Fackel an der andern sich entzündet, so gerieth das in ihm vorhandene überweltliche Element durch die Berührung mit der von oben kommenden Lichtkraft in Flammen, und gleiche Attractionskraft (wie jene obere Sohnschaft auf ihn ausübte) übt nun er selbst auf die übrigen in der Amorphia zurückgelassenen Söhne Gottes aus, denn all ihre Kraft hängt physisch an dem von oben herableuchtenden Lichte. (Daher Clem. Al. dem Bas. mit Recht seinen physischen Glaubensbegriff vorwirft; und Neanders Auffassung, Gen. Entwickl. d. gn. S. S. 58 f., hienach wesentlich zu berichtigen ist)[3]). So durch die Lichtkraft angezogen und von allen Schlacken gereinigt gelangt auch die dritte Sohnschaft zu jener Verklärung, deren sich die erste gleich anfangs erfreute. Man fragt hier billigerweise, worin jene Schlacken bestehen, von welchen die *υἱότης* gereinigt werden muss, und wie sie sich zu den *προςαρτήματα* des clementinischen Berichtes verhalten. Letztere werden theils als *πνεύματα κατ᾽ οὐσίαν*, theils als unächte und falsche Geistergestalten, als Thier- und Pflanzenseelen, theils als die schattenhaften Formen und Eigenschaften von Gegenständen der unorganischen Natur geschildert. Soll nun hier eine Lücke in dem basilidianischen System angenommen, soll ein neues, hypokosmisches Reich statuirt und in dieses alles dasjenige verlegt werden, was die andern Berichterstatter von einer *ἐλάττων κτίσις*, einer *natura mala*, einer *ῥίζα κακοῦ* u. s. w. zu erzählen wissen? Man könnte sich gegen Hip-

1) Wobei daran zu erinnern ist, dass auch die Reiche der Archonten hyperkosmische Elemente in sich schlossen.

2) Man sieht daraus, dass nicht der h. Geist, sondern die dritte Sohnschaft mit der Achamoth Valentin's die meiste Aehnlichkeit hat.

3) Schon Philo sagt, freilich in etwas anderem Sinne: *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν*, *de mundi op.* §. 40.

polytus keine schreiendere Ungerechtigkeit erlauben. Wird ja doch von Anfang, von jener Zeit an, da noch Nichts war, nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott, die Schöpfung der Welt, die Entstehung der hyperkosmischen und kosmischen Mächte, das Princip und Wesen der Sünde, die Erscheinung des Heils in einer Weise dargestellt, wodurch die Existenz einer dritten infernalischen Macht geradezu ausgeschlossen wird. Ist der Kosmos Princip der Sünde, so hat man eine Erklärung ihres Ursprungs und bedarf keiner zweiten, die mit dieser ersten nur in Widerspruch stehen könnte, und wird als die unterste Stufe, zu welcher die Sohnschaft hinabsinkt, die Amorphia angegeben, so kann der Verf. unter den Schlacken, von welchen sie gereinigt werden muss, keinenfalls etwas Anderes, als die weltlichen Bestandtheile verstehen, die sich ihr angehängt haben, und je nachdem ihnen eine geistige oder psychische oder materielle Natur zugeschrieben wird, aus der Sphäre der Ogdoas oder Hebdomas oder der Amorphia stammen. Dadurch fällt zugleich ein bedeutsames Licht auf den Character der diesen Geisterheeren vorstehenden Weltfürsten. „Wenn nun, sagt er, alle Sohnschaft über den die Gränze bildenden Geist kommen und dort angelangt seyn wird, dann wird der Schöpfung Erbarmen widerfahren. Denn sie seufzt bis jetzt und quält sich und erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes, dass alle der Sohnschaft angehörigen Menschen von hier sich aufwärts erheben. Wenn dieses geschehen ist, wird, sagt er, Gott über die ganze Welt die grosse Unwissenheit bringen, dass Alles der Natur gemäss sei[1]) und Nichts nach Dingen strebe, die wider seine Natur laufen. Sondern alle Seelen dieser Stufe, in deren Natur es liegt, dass sie nur in ihr unsterblich fortdauern, bleiben, ohne Etwas zu verstehen. Es wird also weder der Blick in eine verschiedene Stufe hinüberreichen[2]), noch ein Laut oder irgend welche Kenntniss von dem Oberen zum Unteren dringen, auf dass nicht die unten befindlichen Seelen nach dem Unmöglichen strebend sich abquälen, gleich Fischen, die auf den Bergen mit den Schafen Weide zu halten begehrten. Es würde ihnen, sagt er, ein derartiges Streben zum Verderben gereichen. Es ist nun,

---

1) Schon Miller ändert mit Recht *ἐπαύξει* in *ἐπάξει* und *ἵνα μὴ πάντα* in *ἵνα ᾖ πάντα*.

2) T. *τούτου τοῦ διαστήματος διάφορα οὐ βέλτιον οὐδὲ ἀκοήτις ἔσται*, Jac. *τῆς τούτου τοῦ διαστ. διαφορᾶς τοῦ βελτίονος* u. s. w. Besser wohl: *οὐκ οὖν διαστήματος διαφόρου βλέψις οὐδέ* u. s. w.

sagt er, Alles, was an seiner Stelle bleibt, unvergänglich, vergänglich aber, wenn es über seine Natur sich hinausschwingen und erheben will. So wird der Archon der Hebdomas Nichts von dem über ihm Befindlichen erfahren, denn auch ihn wird die grosse Unwissenheit erfassen, auf dass Trauer und Schmerz und Geseufz von ihm weiche; denn so wird er nicht nach dem Unmöglichen streben, noch in Trauer versetzt werden. Gleichermassen wird über den grossen Archon der Ogdoas diese Unwissenheit kommen und eben so über alle ihm untergebenen Geschöpfe, auf dass nichts (wider Jemanden)[1]) nach Dingen strebe, die ausserhalb seiner Natur liegen, noch Schmerzen erdulde, und so wird eine allgemeine Wiederherstellung (*καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις-ἔσται*) der ihrer Natur nach anfänglich im Saamen des Alls gegründeten und zu ihren bestimmten Zeiten wiederhergestellten Dinge statt finden." Dass die Materie ein in sich selbst kräftigen Widerstands fähiges Princip ist, sieht man klar genug aus ihrer ewigen Fortdauer. Nach Valentin (vgl. Ir. 1, 13) entzündet sich zuletzt das in der Welt verborgene Feuer, erfasst die ganze Materie, und verschwindet, indem es mit der Materie sich selbst verzehrt, ins Nichts. Auch hierin ist das manichäische System das verwandteste, welches die Materie zwar durch einen Weltbrand hindurchgehen, aber dann ewig fort bestehen lässt, „damit alle Seelen der Sünder in Ewigkeit gebunden seyen; *καὶ μετὰ ταῦτα ἀποκατάστασις ἔσται τῶν δύο φύσεων, καὶ οἱ ἄρχοντες οἰκήσουσι τὰ κατώτερα μέρη ἑαυτῶν, ὁ δὲ πατὴρ τὰ ἀνώτερα, τὸ ἴδιον ἀπολαβών.*" *Disp. Arch. et Man.* 11. Der Glaube an eine endliche Widerherstellung aller Dinge war in der ersten christlichen Kirche ziemlich weit verbreitet, und auch Bas. eignete sich ihn, jedoch freilich auf seine Weise an. Ist alles Kosmische dazu verdammt, ewig auf dieser Stufe zu bleiben, und gibt es keine andere Linderung seiner Qual, als das Dunkel der Unwissenheit, so ist auch die Versöhnung zwischen Gott und Welt nur eine scheinbare. Man denke sich, die ganze Schöpfung sammt ihrem Demiurgen ist durch ein unerbittliches Naturgesetz für immer und ewig von dem Ueberweltlichen geschieden, und doch liegt es so sehr in ihrer Natur, nach Hyperkosmischem zu ringen, dass allein jene *ἄγνοια* ein Bollwerk dagegen zu bilden im Stande ist. Es erinnert diess immer wieder an jenen Ausspruch: *omnibus amicum est, quod proprium est, et nihil sibi ipsum malum esse videtur* (*disp. Arch. et Man*).

1) Text: *μηδὲν ματὰ μηδένα,* vielleicht: *κατὰ μηδενός.* Jacobi streicht *κ. μ.*

Nur durch die Isolirung wird dem Kosmischen seine sündhafte Activität genommen, indem das, was ausser aller Beziehung zu Anderem steht, überhaupt das Unterschiedslose, Unbestimmte ist. Mit der aktuellen Sünde und dem Uebel hört jedoch noch nicht ihre Möglichkeit auf, denn die Natur des Kosmischen erleidet keine Veränderung; sobald es Gott gefiele, den Schleier jener ἄγνοια zu lüften, würde alsbald wieder der alte Zustand herbeigeführt. Die aktuelle Sünde ist demnach allerdings Sache des Bewusstseyns [1]); sie ist nicht um so grösser, je weiter der Abstand vom Ueberweltlichen, sondern je umfassender der Kraftaufwand gegen dasselbe. Nicht das μὴ ὄν, nicht der Mangel des Guten ist das Böse, sondern der bewusste positive Eingriff der Weltmächte in das Reich des Lichts. Man könnte einen Widerspruch darin finden, dass Bas. das eine Mal die φθορὰ aus der Unwissenheit des Archon, der um das hyperkosmische Reich nicht wusste, das andere Mal aus seinem Wissen um dasselbe ableitete. Allein es ist wohl so zu erklären, dass der grosse Archon, indem er sich zum höchsten Gott aufwirft, eben schon um das Ueberweltliche, soweit es sich in der Welt befindet, weiss, dasselbe aber in seiner Superiorität nicht anerkennen, vielmehr unter seiner Herrschaft gefangen halten will. Um das Recht des Hyperkosmischen auf Unabhängigkeit und Selbstständigkeit an den Tag zu legen, bedurfte es einer Offenbarung des höchsten Gottes. Jetzt aber nachdem sein Reich von allen überweltlichen Bestandtheilen verlassen ist, gibt es kein anderes Mittel, dem Ringen des Archon nach jenen Elementen ein Ende zu machen, als eben die ἄγνοια; denn „alles was an seiner Stelle bleibt, ist unvergänglich, vergänglich aber, wenn es über seine Natur sich hinausschwingen will.“ Was die letzteren Worte betrifft, so könnte man, weil ja alles Kosmische über sich hinausstrebte, und man desshalb vor allem erwarten sollte, dass der Archon vergänglich genannt werde, zu der Auffassung geneigt seyn, dass hienach alle die Mischformen, die aus einer Vermengung verschiedenartiger Bestandtheile entstehen, vergänglich seyen und sich in ihre Elemente auflösen, während diese Elemente selbst ewig fortdauern. Durch die gegenseitige Berührung verschiedener Stufen hängt sich jeder derselben ein Moment der φθορὰ an; indem sie nun durch den Process der φυλοκρίνησις da-

1) Dass dem Bas. das Bewusstseyn dasjenige ist, worin der *reatus* der Sünde liegt, ergibt sich auch aus Clem. Al., nach dessen Bericht er lehrte, dass nur die unwissentlich begangnen Sünden vergeben werden.

on gereinigt, und durch die ἄγνοια für immer davor bewahrt rerden, lösen sich alle die aus jener Berührung entstande-ien Mischformen in Nichts auf. Indessen entspricht diess och dem Wortsinn zu wenig; es ist nicht gesagt: φθαρτὰ δὲ ὰ — ὑπερπηδᾷν βουλόμενα, sondern nur hypothetisch: ἐὰν — ούλοιντο, es gibt also nicht nothwendig solche Dinge, wel-he φθαρτὰ genannt werden konnten. Wegen des ὑπερπη-ᾷν βούλεσθαι drohte dem Archon allerdings die Auflösung, ie wurde aber durch die ἄγνοια verhindert, wie die valen-inische σοφία durch den Horos zurecht gebracht wurde, als ie in Gefahr kam, sich in das Unermessliche aufzulösen. uch hier ist im Bas. System der Dualismus ein viel stren-erer als im Valentinischen, wo die Bedeutung des Psychi-chen darin besteht, sich entweder für das Pneumatische oder lylische zu entscheiden, um in jenem Falle sich zu der Sphäre er Achamoth, in den Ort der Mitte (vergl. die Region des ienstbaren Geistes bei Bas.) zu erheben, im andern zum lylischen herabzusinken, und mit diesem für immer vertilgt u werden.

„Dass aber, heisst es, Alles seine bestimmte Zeit hat, eweist zur Genüge der Erlöser, wenn er sagt: Meine Stun-e ist noch nicht gekommen, und die Magier, welche den tern sahen; denn auch er selbst, sagt er, war hinsichtlich einer Geburt unter den Sternen und den Stunden der Wie-lerherstellung in dem grossen Haufen vorausbestimmt [1]. las ist der von ihnen in dem Seelischen wahrgenommene eistige, innere Mensch, (nämlich die Sohnschaft, welche die eele hier zurückliess, nicht als eine sterbliche, sondern als ine, in deren Natur es liegt, hier zu bleiben, wie die erste ohnschaft den heil. Geist an dem für ihn bestimmten Orte urückliess), welcher damals mit einer eigenen Seele beklei-let wurde." Dass auch Jesus dem Gesetze der πρόνοια un-erworfen war, liegt in der Konsequenz des Systems. Sowohl eine Geburt, als seine Apokatastasis war von dem Lauf der terne abhängig; die ἀστέρες καὶ ὧραι sind ja die eigentli-hen Zeitmesser; sie zeigen an, was im Rathe der ungeschaf-enen Zeit, des Schicksals beschlossen ist. Dass diese Sterne erade der planetarischen Sphäre, der Region der Hebdomas, ngehören, ist nicht gesagt, und desshalb auch Jacobi's An-ahme, dass unter dem Archon, der nach *Clem. strom.* 4, 12

1) T. Ἦν γὰρ, φησὶ, καὶ αὐτὸς ὑπὸ γένεσιν ἀστέρων καὶ ὡρῶν ἀποκαταστάσεως ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένος σωρῷ. ac. liest: κατὰ γένεσιν ὑπ' ἀστέρων κ. ὡ. ἀποκαταστάσει . s. w.

die Pronoia so zu sagen in Bewegung setzt, der Archon der Hebdomas zu verstehen sey, eine allzu rasche. Vielmehr ist es der grosse Archon, der als *κεφαλὴ τοῦ κόσμου* die ganze Weltmaschine in Bewegung setzt; aber was er auch unternehmen mag, Alles ist durch die den Wesenheiten eingepflanzte Pronoia vorausbestimmt, und so spiegelt sich eben in den der Herrschaft der Archonten unterworfenen Dingen, z. B. in der Bewegung der Sterne, der Rathschluss des höchsten Gottes ab, von welchem auch der Erlöser abhängig war. Wenn es nun heisst: dieses ist der innere pneumatische Mensch u. s. w., so ist klar, dass das Pneumatische, der Sohnschaft Angehörige, im Unterschied von der blos kosmischen *ψυχὴ*, das Personbildende bei Jesu war. Diese *υἱότης* ist nun aber nicht identisch mit dem *νοῦς*, sondern ist die *ἀπαρχὴ* der auf Erden zurückgelasssenen Sohnschaft, welche durch das von oben kommende Licht nur mit neuer Kraft ausgerüstet wurde, um aus dem Dunkel ans Licht hervorzutreten, und sich in ihrer ganzen Herrlichkeit zu manifestiren.

„Um aber eine vollständige Darstellung ihrer Lehre [1]) zu geben, will ich auch ihre Meinung von dem Evangelium auseinandersetzen. Evangelium ist nach ihnen die Erkenntniss des Ueberweltlichen, wie gezeigt wurde, welche der grosse Archon nicht hatte. Als ihm nun gezeigt wurde, was der h. Geist sei, nämlich der die Gränze bildende [2]), und die Sohnschaft und der nichtseiende Gott, die Quelle von dem Allen, freute er sich über das Gesagte und frohlockte. Das ist nach ihnen das Evangelium." Dieser kleine Abschnitt steht ziemlich zusammenhangslos da, und es ist nicht zu übersehen, dass Hipp. hier nur die Ansicht der Basilidianer anführt, welche ohne Zweifel im Verlauf der Zeiten Manches von Val. annahmen [3]). Im Uebrigen vergl. über diese Freude das oben Gesagte; sie rührte von der fröhlichen Hoffnung her, dass nun bald der Kampf und die Unordnung in seinem Reiche ein Ende nehmen werde.

„Ueber die Geburt Jesu haben wir bereits berichtet. Nachdem sie in der angegebenen Weise erfolgt war, nahm nach ihnen die ganze Geschichte des Erlösers den gleichen Verlauf, wie nach dem Bericht der Evangelien. Diess ge-

---

1) *τῶν κατ' αὐτοῦ*. Da im folgenden Satz der Plur. steht, wird wohl auch *lin.* 63 *κατ' αὐτοὺς* zu lesen seyn, wie *lin.* 65.

2) Im Unterschiede von dem Geist der *υἱότης*.

3) Auch Valentin's Demiurg freut sich über die ihm zu Theil werdende Offenbarung.

schah aber, sagt er, auf dass Jesus der Erstling[1]) der Sonderung des Vermischten würde. Denn da die Welt in eine Ogdoas, welche das Haupt der ganzen Welt ist (das Haupt der ganzen Welt ist aber der grosse Archon), und eine Hebdomas, welche das Haupt der Hebdomas, der Bildner des ihm Untergebenen ist, und in diese unsere Stufe der Amorphia zerfällt, so musste das Vermischte durch die an Jesu vorgehende Theilung gesondert werden. Es litt also das Leibliche an ihm, welches der Amorphia angehörte, und kam an die Amorphia zurück. Dagegen erstand das Seelische, welches der Hebdomas angehörte, und kam an die Hebdomas zurück[2]); es erstand ferner, was der Höhe des grossen Archon angehörte, und blieb bei dem grossen Archon; bis oben hinauf trug er, was dem die Gränze bildenden Geiste angehörte, und es blieb bei dem die Gränze bildenden Geiste. Es wurde aber die zum Empfang und zur Erweisung von Wohlthaten zurückgelassene dritte Sohnschaft durch ihn gereinigt, durchflog alle diese Stufen, und kam zur seligen Sohnschaft. Denn ihr ganzes System beruht auf einer Vermischung der Saamenfülle, einer Sonderung und einer Wiederherstellung der vermischten Dinge in die ihnen eigenthümliche Stellung[3]). Der Erstling der Sonderung war Jesus, und sein Leiden hatte keinen andern Zweck, als[4]) die Sonderung des Vermischten. Denn in der gleichen Weise, wie Jesus die Sonderung an sich erfuhr, sagt er, werde die ganze in der Amorphia zum Erweisen und Empfangen von Wohlthaten zurückgelassene[5]) Sohnschaft gesondert. Das sind die Mythen, welche Bas. lehrte, der in Aegypten seiner Musse lebte[6]), und solches die Früchte des Unterrichts, wel-

---

1) T. *ἀπ' ἀρχῆς*, l. *ἀπαρχή*.

2) *ἀπεκατέστη*. Diesen characteristischen Ausdruck finden wir auch bei Epiph.: *Ἰησοῦς γὰρ — ἀναπετασθεὶς εἰς τὸν οὐρανὸν διῆλθε πάσας τὰς δυνάμεις, ἕως οὗ ἀπεκατέστη πρὸς τὸν ἴδιον αὐτοῦ πατέρα.*

3) Vgl. *Clem. strom. p.* 375. Die Furcht des Archon war der Anfang der *σοφία φυλοκρινητική τε καὶ διακριτικὴ καὶ τελειωτικὴ καὶ ἀποκαταστατική.*

4) T. *ὑπὸ*, Miller: *ἢ ὑπὸ*, Jac.: blos *ἤ*.

5) T. *τὴν καταλελεγμένην εἰς τὴν ἀμορφίαν*, l. *καταλελειμμένην.*

6) T. *σχολάσας κατ' Αἴγυπτον* vielleicht Wortspiel: der seine Bildung in Aegypten empfing, aber weil diese Bildung eine eitle, unnütze war — zugleich in Aegypten müssig ging, oder, wie man zu sagen pflegt, seine Zeit todt schlug.

chen er in dieser ihrer Weisheit erhalten hatte." Das Göttliche wohnte also in Christo von seiner Geburt und nicht erst von seiner Taufe an, und die Bedeutung seiner menschlichen Natur besteht darin, dass sie als Concentrationspunkt des in der Welt zurückgebliebenen Hyperkosmischen allein dazu fähig war, das von oben kommende Licht in sich aufzunehmen, durch welches der Sonderungsprocess eingeleitet wurde. Aber während nach der kirchlichen Anschauung Seele und Leib Christi immer mehr vom Göttlichen durchdrungen wurden, so dass daraus für die ganze Menschheit die Hoffnung erwächst, gleichermassen in's Himmlische verklärt zu werden, wird nach Bas. durch das Leiden und Sterben Christi gerade die Scheidung seiner Bestandtheile bewerkstelligt. Von einer Stellvertretung weiss unser Gnostiker ohnehin Nichts; Jeder muss seine eigene Sünde abbüssen. Der Schlusssatz des hipp. Berichts bestätigt die oben ausgesprochenen Vermuthungen über einigen Zusammenhang mit ägyptischer Religionsweisheit. Es finden sich, namentlich in der Christologie, viele Aehnlichkeiten mit der valentinischen Gnosis. Aber diess darf uns nicht täuschen. Die Erlösung durch die Person Christi bildet den Mittelpunkt, in welchem die Stadien der ganzen Weltgeschichte zusammenlaufen; daher liegt es in der Natur der Sache, dass sich hier der Unterschied weniger deutlich zeigt, als am Anfang und Ende des Systems. Doch ist er auch hier nicht unbedeutend. Nach Val. nahm der Herr die Erstlinge desjenigen an, was des Heils theilhaftig werden sollte: von der Achamoth das Pneumatische, vom Demiurg den psychischen Christus, und durch eine besondere Veranstaltung ward er mit einem Leibe von psychischer Substanz umkleidet, welcher mit unaussprechlicher Kunst sichtbar, tastbar und leidensfähig gemacht worden war; Hylisches aber nahm er Nichts an sich, denn die Hyle ist des Heils nicht fähig; ausserdem kam bei der Taufe der Soter auf Jesus, welcher ihn zuerst verliess, als er zu Pilatus gebracht wurde; auch das Pneumatische in ihm war nicht leidensfähig; dagegen litt der psychische Christus und der durch jene Veranstaltung zubereitete Leib. Es lässt sich hier leicht eine durchgängige Parallele ziehen zwischen dem val. Soter und dem Lichtfunken, welcher nach Bas. von oben auf Jesus herabkam, zwischen dem Pneumatischen in ihm, das der Achamoth, und dem, was der dritten Sohnschaft angehörte, dem Psychischen und dem, was er von den Archonten hatte. Dagegen schreibt ihm Bas. keinen blossen Scheinleib zu, wie diess die späteren Basilidianer allerdings thaten, sondern lässt ihn mit der Amorphia in wirkliche Be-

rührung kommen; aber auch bei ihm ist sie des Heils nicht theilhaftig, denn er nahm keine Auferstehung des Leibes Christi an, sondern liess denselben zur Amorphia zurückkehren. Bei Val. ist die ganze Erscheinung des Erlösers eine doketische; sie kommt aus dem Himmel herab und geht in denselben zurück; bei Bas. dagegen wird die menschliche Seite stark hervorgehoben. Das in der Welt zurückgelassene Göttliche fasst sich in dem Menschen Jesus, dem als Menschen alle möglichen kosmischen (und als solche sündigen) Bestandtheile anhängen, in seiner Einheit zusammen, und es bedarf nur eines von oben herabdringenden Lichtstrahles, um seine pneumatische Natur in Flammen zu setzen und den Scheidungsprocess vorzubereiten, dessen Endziel in der absoluten Trennung jener beiden Gegensätze besteht, deren Vermischung und Kampf das bewegende Princip der Weltgeschichte bildete.

Das Characteristische des Systems ist, dass das Böse nicht aus einem in der Geisterwelt vorgehenden Falle, noch aus einer Abschwächung der in dem Bythos ruhenden Kraft erklärt, sondern auf eine von Gott verschiedene Wurzel zurückgeführt wird. Es ist der Weltsaame, welcher die ganze Fülle der im Verlauf der Geschichte sich entwickelnden Daseynsformen uranfänglich in sich verschloss. Ehe noch das Wort erscholl: es werde Licht, barg er bereits die Keime des Bösen in seinem Schoosse, und suchen wir nach einem Anfang dieser ῥίζα κακοῦ, so wuchs sie, wenn je ein Punkt ihrer Entstehung fixirt werden kann, aus dem Nichts, aus der Leere hervor, nicht ohne den Willen des wesenlosen Gottes, aber auch nicht mit seinem Willen. Aus dieser Hyle tauchte der Fürst der Welt, Abrasax, die hypostasirte Sünde, auf, wie aus den von Gott in's Daseyn gerufenen Lichtkeimen die dreifache υἱότης. Ewig dauert auch nach der Erlösung die alles göttlichen Inhalts entleerte Welt fort, ohne dass ein Schimmer hyperkosmischen Lichtes ihr Dunkel erhellte; es bleibt der Fürst der Welt, bleibt die Hebdomas, bleibt die Amorphia; aber über Alles ist der Schleier der ἄγνοια gebreitet, dass sie nicht erkennen, was gut oder böse ist, dass der Unterschied zwischen Ueberweltlichem und Weltlichem ihnen nicht mehr zum Bewusstseyn komme. Denn nur wenn der Welt mit dem Gegenstand ihres sündlichen Strebens auch das Wissen um ihn genommen wird, kann dem Kampfe ein Ziel gesteckt und der endliche Friede geschlossen werden.

Die lutherische Fassung des Dekalogs.

Ein Synodal-Vortrag

von

Adolph Wittkopf,
Pastor zu Gyhum, im Herzogthum Bremen.

Zwei Erstlingsfrüchte, welche der junge Baum der Reformation hervorgebracht zur Nahrung des Glaubens, sind das evangelische Kirchenlied und der Katechismus Luthers gewesen. Diesen ihren beiden theuren, aber längere Zeit verkannten und in Vergessenheit gerathenen Schätzen hat die zu neuem Leben erwachte evangelische Kirche nun auch von Neuem ihre Liebe zugewandt, und aus der Erkenntniss ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit für den Wiederaufbau der in Verfall gerathenen Kirche ist das Bestreben hervorgegangen, sie dem christlichen Volke zu gesegnetem Gebrauche wiederzuschenken. Das hat sich, was die alten evangelischen Kirchenlieder betrifft, seit 1817 mannigfach kund gethan, z. B. durch das Erscheinen der beiden Berliner Liedersammlungen, durch die Arbeiten von Albert Knapp, Wackernagel, Daniel, Layriz und zuletzt noch durch den Eisenacher Gesangbuchs-Entwurf. Nicht minder ist es in Absicht auf den kleinen Katechismus Luthers an den Tag getreten. Stier, Harnisch, Löhe, Münchmeyer und Andere haben schätzbare Erklärungen desselben herausgegeben; der alte Spener ist nun wieder erschienen, und es vergeht kein Jahr, dass nicht die Reihe der Ausleger des kleinen Katechismus Luthers sich vergrösserte. Und ebenso fleissig, wie man ihn auslegt, wird der alte Luther in der kirchlichen Praxis auch wieder angewandt. Fast durchgehends dient er beim Confirmandenunterrichte zur Grundlage; auch sonst macht man, soviel man vor seinem Landeskatechismus nur irgend kann, davon Gebrauch; immer allgemeiner wird der Wunsch nach Beseitiguug mancher, zur rechten evangelischen Lehre in feindlichem Verhältnisse stehenden, oder, wie unser Hannoverscher Landeskatechismus, dieselbe nicht mit der nöthigen Entschiedenheit darstellenden Landeskatechismen, und die Einführung eines Katechismus, welcher den ganzen, unveränderten kleinen Katechismus Luthers zu seiner Grundlage hätte, denselben kurz, einfältig und treu weiter erläuterte und mit Kernsprüchen und echten evanglischen Liederversen belegte, würde gewiss mit allgemeiner Freude begrüsst werden, und zum Wiederaufbau

unsrer Gemeinden von dem allerentschiedensten Einflusse sein. Indem wir uns aber dieser Hoffnung auf die Wiedererlangung des Katechismus Luthers für unser evangelisches Volk hingeben, tritt ein Umstand etwas störend dazwischen, nämlich der, dass es unserm alten Luther ähnlich geht, wie unsern alten evangelischen Kirchenliedern, die sich bei ihrer Wiederherstellung und Wiedereinführung solche Abänderungen, welche keinesweges als Verbesserungen allgemein anerkannt werden können, gefallen lassen müssen. Und zwar trifft diese jetzt beliebte Abänderung des Katechismus Luthers gleich das erste Hauptstück. Man meint, die lutherische Fassung des Dekalogs sei nicht richtig, müsse nach der in der reformirten Kirche geltenden corrigirt werden, und in vielgebrauchten Lehrbüchern wird diese letztere als die richtigere anempfohlen. Aber von dieser Correctur, wenn sie wirklich zur Einführung käme, ist offenbar, dass sie zur Verwirrung unsers lutherischen Volks, welches sich schwer darin fände, die alten zehn Gebote umzulernen, dienen würde; wie sie sich auch nicht wohl mit dem symbolischen Ansehn des *Catechismus Lutheri* vertragen möchte. Nur aus zwingenden und dringenden Gründen, nur wenn die Unrichtigkeit unserer lutherischen und die Richtigkeit der reformirten Fassung zur Evidenz erhoben wäre, möchte eine solche Abänderung zu rechtfertigen sein. Und die Frage nun, ob diese Gründe wirklich vorhanden sind, scheint mir nicht unwichtig zu sein; desshalb habe ich sie in Untersuchung gezogen und erlaube mir, meine Gedanken

über die lutherische Fassung des Dekalogs im Vergleich mit derjenigen der reformirten Kirche

hier vorzutragen.

Die lutherische Fassung des Dekalogs weicht in zwei Hauptpunkten von der reformirten Fassung ab, nämlich

1) darin, dass der reformirte, namentlich der Heidelberger Katechismus, den Text des Dekalogs nach der Schrift unverändert wiedergibt; der lutherische aber ihn hie und da abkürzt; und
2) darin, dass die Eintheilung in zehn Worte und die Vertheilnng auf die zwei Tafeln verschieden ausfällt.

Diese beiden Differenzen will ich zu beleuchten versuchen.

1.

Was die Abkürzungen betrifft, so erstrecken sie sich über die vier ersten Gebote, welche im grossen und kleinen Katechismus Luthers so gefasst sind: Du sollst keine andern Götter haben. Du sollst den Namen deines Gottes

nicht missbrauchen. Du sollst den Feiertag heiligen. Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren. — Es ist also beim ersten Gebote weggelassen der Anfang: Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe; wie auch der Zusatz: Du sollst dir kein Bildniss, noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w.; desgleichen die Drohung und Verheissung: denn ich, der Herr dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w. Beim zweiten Gebote ist weggefallen die Drohung: denn der Herr, dein Gott, wird den nicht ungestraft lassen u. s. w. Das lange dritte Gebot: Gedenke des Sabbathtages u. s. w. ist kurz zusammengezogen in die Worte: Du sollst den Feiertag (= Sabbathtag) heiligen. Beim vierten Gebote ist wieder weggelassen die Verheissung: dass du lange lebest im Lande, welches der Herr dein Gott dir gibt.

Diese freie Behandlung, welche der Dekalog in Luthers Katechimus erfahren hat, könnte nun Bedenken erregen. Ein Stück der Schrift von solcher Wichtigkeit, könnte man sagen, ein Stück, welches durch Gottes Finger geschrieben ist, und die Grundlage des ganzen Gesetzes Gottes ausmacht, ja, welches als der Keim und Kern anzusehn, um welchen sich die ganze Schrift angesetzt hat, da doch wohl angenommen werden muss, dass es vor allem Uebrigen, was geschrieben steht, vorhanden gewesen: ein solches Stück der Schrift, könnte man sagen, hätte im Katechismus nicht abgeändert werden sollen, und die reformirte Kirche habe gegen Luther Recht, dass sie sich aller Abänderungen und Abkürzungen enthalten.

Dagegen ist jedoch zu bemerken, dass durch diese Abkürzungen der Text der heiligen Urkunde in keiner Weise alterirt werden soll; dass vielmehr die Abkürzungen lediglich einen practischen Zweck haben, welcher sogleich durch die Ueberschrift dieses Lehrstücks im Katechismus angedeutet wird; denn die Ueberschrift lautet: Die zehen Gebote, wie sie ein Hausvater seinem Gesinde einfältig fürhalten soll. — Auf das einfältige Fürhalten ist es also allein dabei abgesehn, und die Berechtigung zu einer Abkürzung in dieser Absicht wird Niemand bestreiten wollen. Wie der Katechismus überhaupt, nach Luthers Erklärung in der Vorrede zum grossen Katechismus, eine kurze Summa und Auszug der ganzen heiligen Schrift sein soll, so will auch das erste Hauptstück eine kurze Summa und Auszug der heiligen zehn Gebote sein. Dass aber unser lutherischer Auszug aus dem Dekalog in practischer Hinsicht seine Vorzüge hat, liegt auf der Hand; denn, als Katechismustext betrachtet, haben das erste und dritte Gebot doch wohl eine übermässige Länge.

Aber unsere abgekürzte Form des Dekalogs wird auch nicht von Luther selbst herrühren, sondern er scheint sie schon vorgefunden zu haben; wie daraus hervorgeht, dass er zu Anfang des grossen Katechismus sagt, er wolle es bei den drei Stücken bleiben lassen, die von Alters her in der Christenheit dagewesen, als welche er dann die zehn Gebote, den Glauben und das Vater Unser aufführt, und zwar die zehn Gebote in der Abkürzung, wie sie der kleine Katechismus hat, jedoch ohne die angehängte Drohung und Verheissung: Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w. Dieser Zusatz zu dem althergebrachten Katechismustext der Gebote scheint also von Luther zu sein; aber er setzte ihn nicht hinter das erste Gebot, sondern ans Ende aller Gebote, offenbar um die übersichtliche Kürze nicht zu stören, wie derselbe auch, seinem Sinne nach, zu allen Geboten passt, da sie alle in dem ersten mit enthalten sind.

Hiernach also können wir, wie ich glaube, bei unsrer abgekürzten Form des Dekalogs bleiben, ja müssen dabei bleiben, aus denselben Gründen, aus welchen Luther dabei geblieben ist, und haben nicht nöthig, die vollständigere Fassung der Reformirten als die bessere anzuerkennen.

Viel bedeutender ist aber die Differenz zwischen uns und den Reformirten in dem andern Punkte, zu welchem ich nun

2.

übergehe, nämlich in der Eintheilung der zehn Worte und ihrer Vertheilung auf die zwei Tafeln.

Bekanntlich stimmt die reformirte Kirche mit der unsrigen darin überein, dass sie den Dekalog in zwei Tafeln und in zehn Worte theilt und in den Geboten der ersten Tafel das Verhalten gegen Gott, und in den Geboten der zweiten Tafel das Verhalten gegen den Nächsten vorgeschrieben findet; sie weicht aber darin von uns ab, dass bei ihr die erste Tafel vier und die zweite Tafel sechs Gebote hat, statt bei uns drei und sieben, indem unser erstes Gebot in zwei Gebote getrennt und unser neuntes und zehntes in eins zusammengezogen wird. Bekannt ist auch, dass diese Differenz nicht erst mit Calvin (*Catechismus ecclesiae Genevensis* 1545) oder Leo Judä (*Catechimus Tigurinus* 1553) oder Ursinus (*Catechismus Palatinus* 1563) aufgekommen ist, sondern dass von Alters her verschiedene Ansichten über die Eintheilung des Dekalogs sich geltend gemacht haben. Schon die jüdischen Schriftgelehrten in der vorchristlichen Zeit waren darüber nicht einig; denn sowohl die jetzige lutherische, als auch die jetzige reformirte Eintheilung fand unter ihnen ihre

Vertheidiger; und ausserdem gab es noch eine dritte, zu welcher man wahrscheinlich durch die Schwierigkeit der beiden andern Eintheilungsweisen gedrängt worden war. Nach dieser dritten Ansicht sollten die Exod. 34, 28 und Deut. 4, 13 genannten zehn Worte auf zwei Tafeln nicht zehn Gebote, sondern nur zehn einzelne Aussprüche sein, und der erste dieser Aussprüche in der vorgängigen Erklärung bestehn: Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe; — woran sich dann die übrigen neun Worte, als daraus folgende göttliche Forderungen anschlössen. Diese Eintheilung hat aber in der christlichen Kirche keinen Beifall gefunden; wenigstens kat keine Kirchenparthei sie zu der ihrigen gemacht. Was die jetzige reformirte Ansicht betrifft, so stimmte unter den christlichen Kirchenvätern für sie besonders Origenes und sie wurde in der morgenländischen Kirche die herrschende. Hauptvertreter der andern Ansicht, dass die Worte: du sollst keine andere Götter haben, und: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w. nicht zu zwei Geboten getrennt werden können, war Augustinus, und ihm ist die abendländische Kirche gefolgt.

Bei dieser Augustinischen Eintheilung ist nun auch Luther geblieben, offenbar, weil sein conservativer Sinn ihn abhielt, das Althergebrachte, wenn's nur nicht schriftwidrig war, zu verlassen, und ohne dringende Noth Neues einzuführen; ihm aber die bis dahin in der abendländischen Kirche allgemein gültige Eintheilung des Dekalogs keinesweges unrichtig vorkam, sondern er sie für ebenso gut hielt, als die in der morgenländischen Kirche gebräuchliche.

Von demselben conservativen Sinne nun sind bekanntlich die Väter der reformirten Kirche nicht geleitet worden. Sie haben sich viel weniger daraus gemacht, mit der Vergangenheit zu brechen, und das Althergebrachte in radikalem Eifer ohne Weiteres umzustossen. Und aus diesem allgemeinen Character der reformirten Kirche erklärt sichs einen Theils, wie sie zu ihrer, zwar an sich auch uralten, damals aber und in der abendländischen Christenheit durchaus neuen und fremden Eintheilung des Dekalogs gekommen ist. Doch wird auch wohl noch ein besonderes Interesse dabei wirksam gewesen sein; nämlich die strenge und starre Opposition der reformirten Kirche gegen die katholische Bilderverehrung. Den Reformirten musste, um dieser ihrer Opposition willen, daran gelegen sein, das Verbot der Bilderverehrung als ein eigenes Gebot hervorzuheben, und das machte sie, wie es mir scheint, besonders geneigt, die alte Origenistische Ein-

theilung des Dekalogs für die richtigere zu halten und wieder einzuführen; wie ein anderer, ähnlicher Grund, nämlich ihre strenge Ansicht vom Sabbath, ihr die hergebrachte Abkürzung des Gebots vom Feiertage wird verleidet haben. Und diese aus dem andern Geiste der reformirten Kirche hervorgegangene abweichende Auffassung des Dekalogs wird auch nicht ohne practischen Einfluss geblieben sein; denn man darf wohl annehmen, dass ihre Bilderscheu und ihre strenge, fast alttestamentliche Heiligung des Feiertages durch diese ihre Fassung des Dekalogs bis auf den heutigen Tag nicht wenig genährt und befördert worden ist.

Doch wollen wir es der reformirten Kirche nicht unbedingt zum Vorwurf machen, dass sie bei der Auffassung des Dekalogs ihrem Geiste gefolgt ist; dasselbe wird auch unsere lutherische Kirche gethan haben. Es fragt sich nur, ob die Eintheilung, welche die reformirte Kirche, von ihrem Geiste geleitet, angenommen hat, die richtigere, und zwar so entschieden die richtigere ist, dass wir Ursache hätten, zu wünschen, Luther möchte dieselbe doch auch der althergebrachten vorgezogen haben, und dass wir Anstalten machen müssten, sie noch nachträglich bei uns einzuführen.

Diese Frage aber muss ich, nach meinem Dafürhalten, verneinen; mir scheint die reformirte Eintheilung weniger richtig als unsere lutherische, und, wiewohl ich über ein Problem, welches schon zu den Zeiten des Philo und Josephus dagewesen, und dessen Lösung einem Origenes und Augustinus nicht in dem Maasse gelungen, dass aller Streit darüber zu Ende gekommen, wiewohl ich mir nicht anmasse, über ein solches Problem etwas Neues und Entscheidendes vorbringen zu können; so will ich mir doch erlauben, die Gründe für meine Meinung in der Kürze darzulegen.

Der Schwerpunkt der ganzen Frage liegt unverkennbar in der Entscheidung darüber, ob Vers 2 bis 6 des Textes Exod. 20 (oder Vers 6 bis 10 des Textes Deut. 5), nämlich die Worte: Ich bin der Herr dein Gott u. s. w. bis: und thue Barmberzigkeit an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten; — eine unzertrennliche Einheit bilden, oder nicht. Denn, wenn diese Einheit anerkannt ist, so wird die Zweiheit von Vers 17 (Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses. Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes, noch seines Knechts u. s. w.) eine Nothwendigkeit und wir müssen dieselbe gelten lassen, ob's uns auch noch so viele Mühe machte, den richtigen Unterschied zwischen dem zweifachen Verbot des Begehrens herauszufinden. Es wäre denn, dass wir uns entschliessen könnten

anzunehmen, dass es, wie ich vor 27 Jahren von Ewald in Göttingen hörte, eigentlich nur neun Gebote gäbe, und dass, nach der oben erwähnten altjüdischen Ansicht, das erste der zehn Worte, welche nach Exod. 34, 28 und Deut. 4, 13 da sein müssen, in der Erklärung begriffen sei: Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe. Allein, wenn ich die in dieser alten Erklärung liegende und von Ewald dabei ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung unserer lutherischen Ansicht von der Untrennbarkeit der Worte: du sollst keine andere Götter haben, und: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u, s. w. auch gern acceptire: so kann ich doch diese Erklärung selbst nicht für richtig ansehn, und zwar darum nicht, weil sie nicht minder, als die reformirte Eintheilung, das erste der 10 Worte in zwei auseinander reisst.

Ich muss nämlich der Meinung sein, dass Vers 2 bis 6 des Textes Exod. 20 das erste, eine unzertrennliche Einheit bildende Wort sind. Und dabei gehe ich von dem Gesichtspunkte aus, dass der Dekalog „aus den Beziehungen Gottes zur Geschichte der Menschheit zu begreifen, dass er das Wort des, dem Abfall des Menschengeschlechts gegenüber sich selbst bezeugenden und bejahenden Gottes ist.“ (Harless Ethik §. 13 *.) Das Menschengeschecht ist in Folge des Sündenfalls von seinem Gott abgekommen, hat die Gemeinschaft mit ihm zerrissen und alle Welt dient den Abgöttern. Davon wird Abraham ausgesondert und sein Saame empfängt am Sinai die zehn Worte. Weil nun diese zehn Worte, wenn auch zunächst dem Saamen Abrahams gegeben, doch für alle Menschen besimmt sind, also in die von Gott abgefallene und der Creatur dienstbar gewordene Welt hinein geredet werden; so müssen sie auch nothwendig vor allen Dingen zuerst, und ihrer wesentlichen Tendenz nach, ein Zeugniss gegen diesen Abfall sein. Darum steht denn auch an der Spitze des Dekalogs, als das erste und Hauptwort, worin die übrigen neun Worte alle befasst sind, und woraus sie folgen, das Gebot gegen die Abgötterei. Und dies Gebot hat ganz natürlich drei Theile; zuerst die Selbstbezeugung: Ich bin der Herr, dein Gottt, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe; dann zweitens das darans folgende Verbot: du sollst keine andere Götter haben neben mir; mit dem erklärenden Zusatze: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w.; und endlich drittens die einschärfende Drohung und Verheissung: denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w. — Damit ist die Grundlage des Dekalogs in Selbstbezeugung Gottes, Ver-

bot der Abgötterei und einschärfender Drohung und Verheissung festgestellt, und es folgt dann die weitere Ausführung in den übrigen neun Worten.

Die Zusammengehörigkeit der genannten drei Theile des ersten Worts scheint mir so klar, dass ich glaube, man wäre niemals darauf gekommen, den ersten Theil von den beiden andern zu trennen, wie nach der altjüdischen Eintheilung geschieht, oder, mit Origenes, den zweiten Theil mittendurch zu reissen, wenn man nicht durch die Schwierigkeit der Auseinanderhaltung des Doppelworts Vers 17 sich dazu genöthigt gehalten hätte. Aber jene allerdings anzuerkennende Schwierigkeit gibt uns nicht das Recht, dem so natürlich und klar zusammenhängenden ersten Hauptworte Gewalt anzuthun und zwei Worte daraus zu machen; wobei man dazu auch noch in ebenso grosse, und, wie ich glaube, grössere Schwierigkeiten hineingeräth, als welche man durch Zusammenziehung der beiden Gebote vom Begehren zu vermeiden denkt.

Denn was soll für ein Unterschied sein zwischen dem Worte: du sollst keine andere Götter haben, und: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w.? — Man sagt, das Erste gehe auf die Verehrung fremder Götter und das Andere auf die verkehrte Anbetung des wahren Gottes. Aber dagegen gilt gewiss, was Baumgarten in Rostock in seinem Commentar zum Pentateuch Theil II. S. 5. 6 bemerkt: „Zwar ist es richtig, dass die Verschiedenheit zwischen dem offenbaren Götzendienste und der Bilderverehrung, welche Jehovah gelten sollte, in dem Unterschiede der Sünde Ahabs von der Sünde Jerobeams (1 Reg. 16, 30—33. 12, 25—33) geschichtlich hervorgetreten ist; aber wenn schon, wie Hengstenberg (Christol. III. 8, 8—10) bemerkt, dieser Unterschied vor dem Standpunkte des strafenden Propheten verschwindet, so wird man Bruno Bauer (Rel. d. A. T. I. S. 264) beistimmen müssen, dass dieses um so mehr von dem Standpunkte des von Jehovah unmittelbar gegebenen Gesetzes zu erwarten stehe. Und in der That ist, Angesichts des flammenden Sinai, jedes Bild der Verehrung ein Götze, denn das Bild ist ein Ding, und Jevovah ist kein Ding, sondern der Schöpfer und Richter aller Dinge. Demnach ist kein anderer Unterschied zwischen dem Inhalte des ersten und zweiten Worts, als der zwischen Innerm und Aeusserm, und es wird der Bilderdienst als das Hervortreten der Anerkennung einer fremden Gottheit anzusehn sein.“ — So urtheilt Baumgarten; er findet es „im Texte nicht begründet, wenn man den Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Gebote so bezeichne, dass im ersten der Götzendienst,

und im zweiten der Bilderdienst untersagt werde." Derselben Ansicht ist auch Ewald und weiss darum keinen andern Rath, als zu der altjüdischen Eintheilung, wonach zwar zehn Worte, aber nur neun Gebote sind, zurückzukehren. Ist aber kein weiterer Unterschied da, als dass durch das Eine die Anerkennung fremder Gottheiten und durch das Andere das Hervortreten dieser Anerkennung bezeichnet wird; so sehe ich wahrlich nicht ein, wie man zwei Gebote daraus machen kann. Zudem zeigt auch der einschärfende Zusatz: 'denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w., wo der Schluss des ersten Haupt-Wortes zu suchen ist.

Ueberdies will auch die reformirte Eintheilung mit der heiligen Zahlensymbolik nicht stimmen, welche in der ganzen Schrift und besonders im Mosaischen Gesetze unverkennbar eine so wichtige Rolle spielt; wonach also auch ohne Zweifel das erste Grund- und Anfangsstück der Schrift und des Gesetzes, der Dekalog, wird angelegt sein. Ich will nur daran erinnern, wie Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus) nachgewiesen hat, dass in der Schrift die Zahl drei die Signatur Gottes, vier die Signatur der Welt und sieben, als Zusammenfassung von drei und vier, die Signatur der Verbindung zwischen Gott und der Welt, des Bundes zwischen Gott und Israel, theokratische Zahl, und daher auch Sühn- und Versöhnungszahl, Grundzahl des mosaischen Festcyclus ist; zehn aber, als die, die Reihe der Grundzahlen abschliessende und alle in sich fassende Zahl, die Signatur der Vollkommenheit, darum auch die Zahl, nach welcher der Dekalog, als das Grundgesetz, der Repräsentant der ganzen Summe der göttlichen Gebote, abgetheilt ist. Auch will ich an die Entdeckung Bertheau's erinnern, dass alle auf den Dekalog folgenden Gesetze in sieben Gruppen zerfallen, deren Summe 490 oder 7 mal 7 mal 10 ist. Und diese bedeutungsvollen Zahlen behalten bei unsrer lutherischen Eintheilung des Dekalogs ihr Recht; die erste Tafel hat drei Gebote nach der Signatur Gottes, und die andere Tafel hat sieben Gebote, nach der Signatur der Verbindung Gottes und der Welt. Die reformirte Eintheilung aber bringt auf die erste Tafel vier und auf die andere Tafel sechs Gebote; wodurch diese symbolische Zahlenordnung zerstört wird und woraus sich, wie aus einer angestellten Probe, ergibt, dass die Rechnung nicht richtig ist.

Weil nun aber die reformirte Trennung unsers ersten Gebots in zwei Gebote sich als unhaltbar zeigt, einmal dadurch, dass sie ein Wort auseinander reisst, welches sich durch seine drei so natürlich zusammenhängenden Theile:

Selbstbezeugung Gottes, Verbot des Abfalls und hinzugefügte Einschärfung, deutlich als Einheit ausweiset; sodann dadurch, dass sie einen höchst zweifelhaften Unterschied zwischen ihren beiden ersten Geboten herausbringt, der, nach richtiger Exegese, in nichts Weiterem besteht, als in dem Unterschiede zwischen Innerm und Aeusserm, Anerkennung fremder Götter und Hervortreten dieser Anerkennung durch Bilderdienst; und endlich dadurch, dass sie der symbolischen Zahlenordnung, auf welcher das ganze mosaische Gesetz gegründet ist, nicht entspricht: so bleibt nichts Anderes übrig, als, die beiden Worte: du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, und: du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh, oder alles, was sein ist! für zwei verschiedene Worte gelten zu lassen und in ihren freilich dunklen Unterschied, so gut man kann, sich hineinzudenken.

Gegen die Unterscheidung dieser beiden Worte hat man sich nun zwar auf Paulus berufen, welcher Röm. 13, 9 beides in Eins zusammenfasse: Lass dich nicht gelüsten! Aber durch diese Stelle kann nichts bewiesen werden, weil in derselben Paulus die Gebote keinesweges mit diplomatischer Genauigkeit und Vollständigkeit aufzählt, das sechste Gebot vor das fünfte stellt und zuletzt hinzufügt: und so ein ander Gebot mehr ist. Und ebenso wenig mit Recht führt man Luther gegen sich selbst zum Zeugen an, weil er in seinem Liede: Dies sind die heilgen zehn Gebot u. s. w. die betreffenden zwei Worte in Einen Vers zusammenfasse: Du sollst deins Nächsten Weib und Haus begehren nicht, noch etwas draus, du sollst ihm wünschen alles Gut', wie dir dein Herz selber thut; — wie auch, weil er im grossen Katechismus das neunte und zehnte Gebot bei der Erklärung nicht auseinander halte. Denn dagegen ist zu bemerken, dass von der andern Seite Luther nirgends, weder im kleinen, noch im grossen Katechismus, noch in dem genannten Liede, noch sonst irgendwo, das erste Gebot in zwei Gebote trennt; dass es ihm gar nicht einfällt, die Abgötterei und den Bilderdienst für Zweierlei zu halten; dass er immer das Gebot vom göttlichen Namen das zweite nennt und z. B. im grossen Katechismus das zweite aus dem ersten so ableitet, dass er sagt: Also führt uns dies Gebot heraus und richtet den Mund und die Zunge gegen Gott; denn das erste, so aus dem Herzen bricht und sich erzeigt, sind die Worte. — Aus dieser seiner Auffassung des ersten und zweiten Gebots folgt aber mit Nothwendigkeit, dass er das Doppelgebot vom Begehren als das neunte und zehnte zählen musste; wie er auch in bei-

den Katechismen thut, nur dass er im grossen Katechismus und in dem Liede, ebenso wie Paulus Röm. 13, 9, das Verwandte zusammenstellt und zusammen behandelt.

Wenn nun aber der Inhalt von V. 17 des Textes Exod. 20 als zwei verschiedene Gebote angesehn werden muss; wie wollen wir den Unterschied dieser beiden Gebote auffassen? — Man hat dazu bekanntlich mancherlei Versuche gemacht. Man hat sich darauf berufen, dass der Text im Deut. zuerst das Wort חָמַד und dann das Wort אָוָה setzt, und hat darin zweierlei Art der Lust gefunden: anhaltend begehren, und nur vorübergehend sich gelüsten lassen; was aber, nach Gesenius, keine richtige Worterklärung ist. Oder man hat den Unterschied darin gefunden, dass im neunten Gebote nur Ein Gegenstand, im zehnten aber mehrere genannt werden; also Eine stark gewordene, vorherrschende Lust, die schon eine beharrliche Richtung angenommen hat, und mancherlei kleine, hin und herschwankende und verschwindende Gelüste, woraus dann der Unterschied zwischen wirklicher, und erblicher Lust, oder, nach Jac. 1, 14, der Lust, die schon empfangen hat, und der Lust, die, unentwickelt, noch im Herzen ruht, sich ableiten lässt. Oder man hat so getrennt: für sich selbst allein begehren, und Andere, nämlich Weib, Knecht, Magd, mit begehren machen. Oder man hat unbewegliches und bewegliches Gut unterschieden, was aber mit der Parallelstelle im Deut., wo das Weib zuerst genannt wird, in Widerspruch steht.

Ich glaube, dass wir einfach bei dem alten Luther bleiben können, welcher uns in seinem kleinen Katechismus und in seinem Liede den rechten Weg zeigt, indem er darauf hinführt zu unterscheiden das Ganze und die einzelnen Theile desselben; des Nächsten Weib und Haus, und Etwas draus; sein Erbe oder Haus, und sein Weib, Knecht, Magd, Vieh oder alles, was sein ist.

Hiernach ist im neunten Gebote die Lust verboten, welche nach des Nächsten Hause steht, als dem Inbegriff alles dessen, was er hat, oder auch, was Deut. 5 dafür gesetzt ist, nach seinem Weibe, als der andern Hälfte seiner selbst, als derjenigen Person, durch welche er in seinem Geschlechte fortdauert und sein Haus fortbesteht. Und damit ist die vollendete, reifgewordene böse Lust bezeichnet, in welcher der Mensch innerlich, nach Gedanken, Wunsch und Willen, sich gegen seinen Nächsten ebenso stellt, wie der Uebertreter des fünften Gebots äusserlich, durch die That, nämlich, dass er das Band der Liebesgemeinschaft mit ihm ganz zerrissen hat, ihn gegen sich selbst für Nichts achtet,

ihn neben sich nicht dulden, sondern ihn von seinem Platze verdrängen und sich selbst an seine Stelle setzen will.

Im zehnten Gebote wird aber nun noch weiter auch die Lust verboten, welche nur auf irgend ein einzelnes Stück dessen, was dem Nächsten gehört und worauf seine und seines Hauses Wohlfahrt nur zum Theil beruht, gerichtet ist; also die Lust, durch welche der Mensch seinen Nächsten innerlich, mit Gedanken, Wunsch und Willen, zwar nicht tödtet, aber doch ihn bestiehlt; das Band der Liebesgemeinschaft zwar nicht ganz zerreisst, aber doch lokkert; ihn zwar nicht von seinem Platze stösst, aber doch seiner Wohlfahrt Abbruch thut. Womit dann, nachdem durch das neunte Wort zuerst die Gesinnung der vollendeten Selbstsucht verworfen ist, auch die leisen Anfänge und Ansätze dazu verboten sind, und ein reines Herz gefordert wird, solch ein Herz, welches es mit dem Nächsten ganz gut und treu meint, ihn lieb hat, als sich selbst. — So dass mit diesem zehnten Worte Alles gesagt und das Höchste gefordert ist; also das Gesetz Gottes zu seinem Abschluss kommt, indem das letzte Wort: du sollst deinem Nächsten Nichts, auch nicht ein einzelnes Stück von dem, was sein ist, missgönnen, oder du sollst ihn lieben, als dich selbst! übergeht in das erste Wort: Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine andere Götter haben neben mir! — oder in das Gebot, dem das andere gleich ist: du sollst lieb haben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen; du sollst solch ein Herz haben, das ganz dem Herrn deinem Gott gehört, in ihm ruht, ausser ihm, neben ihm und ihm zuwider nichts begehrt, und nur in ihm sich freuet allewege! Durch welchen Abschluss die zehn Worte einem Kreise ähnlich werden, der in seinen Anfang wiederkehrt.

Aus dieser dem Wortlaute des Textes sich genau anschliessenden Auffassung des Unterschiedes zwischen dem neunten nnd zehnten Gebote ergibt sich freilich nur ein Unterschied des Grades der Lust. Es ist eine Steigerung gesetzt, gleich derjenigen im allerersten von Gott dem Menschen gegebenen Gebote, welches das Weib, der Schlange gegenüber (Gen. 3, 3), so ausdrückt: Aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: esset nicht davon, rührt sie auch nicht an! Aber wer sieht nicht, dass diese zwischen dem neunten und zehnten Gebote stattfindende Steigerung der innern Oekonomie des Dekalogs vollkommen entspricht? Denn auf eine ähnliche Steigerung, welche, ganz allgemein ausgedrückt, so lautet: dieses sollst du nicht, und jenes, welches zwar ein geringeres Unrecht

ist, sollst du auch nicht! läuft der Unterschied zwischen allen übrigen Geboten hinaus. Das göttliche Gesetz sucht die Sünde in uns bis auf die letzte Wurzel, bis auf ihren leisesten Anfang nach, von dem grösseren zum geringeren Unrechte immer weiter hinuntersteigend. Zuerst auf der ersten Tafel wird die Abgötterei verdammt, der totale Abfall von Gott dem Herrn; dann weiter auch der freche Missbrauch des göttlichen Namens; und dann weiter auch noch das weltsinnige Vergessen und Versäumen Seiner, seines Tages, seines Dienstes und seines Worts. Darnach auf der zweiten Tafel gehts von Gott dem Herrn hinab zu den Menschen und zwar zuerst zu denen, welche zu beleidigen das grösste Unrecht ist, weil ihnen eine besondere Ehre gebührt; dann gehts weiter hinab zu unsers Gleichen, zu Jedermann ohne Unterschied; und zwar steigt das Verbieten des Unrechts gegen sie wieder stufenweise hinunter zu den Werken: nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, zu den Worten: kein falsch Zeugniss reden, bis an die im Herzen verborgene böse Lust; und bei diesem letzten, geheimen Anfange alles Unrechts gegen den Nächsten gehts wieder von seiner schlimmsten, ausgebildetsten Gestalt hinab zu seinen ersten, leisesten Regungen; und diese werden uns, da die heiligen zehn Gebote nur *in concreto* reden, nachdem des Nächsten Haus, als das Grosse und Ganze, was er hat, zuerst genannt ist, durch Aufzählung verschiedener einzelner Stücke aus seinem Hause namhaft gemacht.

Während so unsere lutherische Theilung des neunten und zehnten Gebots, wie es mir wenistens scheint, zu der übrigen Ordnung des Dekalogs aufs schönste passt, verhält es sich aber mit der reformirten Trennung des ersten Gebots in zwei Gebote ganz anders. Denn in dem fremde Götter Haben und in dem sich Bilder von ihnen Machen und sie Anbeten liegt kein Hinuntersteigen vom grösseren zum geringeren Unrechte, sondern ein Hinaufsteigen von dem innern Abfalle zur äusserlichen Bethätigung desselben durch Bilderdienst, und man hat die nöthige, dem Fortgange der übrigen Gebote adäquate Steigerung nur dadurch gewinnen können, dass man den Worten: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w., indem man sie auf den Bilderdienst, welcher Jehovah gelten sollte, gedeutet, eine Beziehung gegeben, deren Richtigkeit zum wenigsten doch sehr zweifelhaft ist. Dahingegen unsere lutherische Trennung der beiden Worte vom Begehren durch kein derartiges Bedenken, sondern nur durch die Verwandtschaft ihres Inhalts schwierig gemacht wird. Und sollte es mir nun vielleicht

nicht gelungen sein, durch meine Darstellung diese Schwierigkeit zu lösen; so hoffe ich doch so viel nachgewiesen zu haben, dass durchaus keine zwingende und dringende Gründe vorhanden sind, welche uns nöthigen könnten, unsere lutherische Fassung des Dekalogs gegen die zum wenigsten eben so schwierige reformirte Fassung desselben aufzugeben.

II.

Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und **H. E. F. Guericke,**

mit Beiträgen von

F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. St. Cassel u. A. *).

III. Patrologie.

1. *Q. Sept. Flor. Tertulliani quae supersunt omnia edidit Franc. Oehler. Tom. I—III. Lips.* (*F. O. Weigel*) 1851 — 1854. 16 Thlr.
2. *Fundamenta chronologiae Tertullianeae. Dissertat. inauguralis autore Ger. Uhlhorn. Goett.* (*Dieterich*) 1852. 8. 12 Ngr.

1. Wunderbar sind die Schicksale der Schriftwerke Tertullians, dieses grössten unter allen Lateinischen Kirchenvätern (gross durch die Tiefe und Innigkeit seiner Betrachtung, gross durch die Nervosität seiner apologetischen Beweisführung, gross durch den in seinen Schriften aufgehäuften immensen Vorrath des Wissens aller Art, so dass er eine unerschöpfliche Quelle für die Kunde des christlichen Alterthums in der ältesten Zeit bildet), von

*) Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C-l).

jeher gewesen. Gross waren die Anstrengungen, um diese Schriften aus der Sündfluth der Zeiten und Völkerstürme zu retten (bereits Hieronymus musste ja — *Epist. ad Fabiolam* — tief beklagen, dass viele *libelli* Tertullians schon damals nicht mehr aufzutreiben, unter welchen die Schrift *de vestibus Aaron*, welche er die christliche Freundin in dem volkreichen Rom ihm, wo möglich, zu verschaffen auffordert), grösser noch die, um, nach Erfindung der Buchdruckerkunst, die Ueberbleibsel endlich zu sammeln, am grössten die, einen kritisch gereinigten Text dieser Schriften herzustellen. Denn, wie zuerst Nic. Rigaltius mit grosser Bestimmtheit und mit ebenso tiefer Wehmuth aussprach (1634), so hatten unwissende, fingerfertige Diorthoten im 15ten Jahrhundert die Handschriften so emendirt und zum Theil umschrieben, dass vom Tertullianischen Genius und seiner eigenthümlichen (Afrikanischen) Schreibart wenig mehr übrig blieb [1]), und wie der gegenwärtige verdienstvolle Herausgeber nachweist, so gehören die bei weitem meisten Handschriften eben dieser Familie der sinnlosen Correctoren an, während mehrere der besten, trefflichsten (allerdings zum Theil benutzten) später so gut wie spurlos verschwunden sind. Wenig, und doch nach den gegebenen Voraussetzungen viel, war das, was der erste Herausgeber der Gesammtwerke Tertullians, Beatus Rhenamus, in den ersten Baseler Ausgaben (1521 ff.) leisten konnte; er brachte aus zwei, nachher drei Handschriften (aus Paterlingen, Hirschau, Görz) 22 Schriften zusammen; ihm zur Seite stand später der ausgezeichnete Corrector, Sigism. Gilenius, der selbst, die Spuren des Erloschenen und Depravirten mühsam verfolgend, in der sogenannten dritten Baseler Ausgabe (1550), theils aufklärend, theils kritisch sichtend durch Benutzung des Englischen *Cod. Masburiensis*, einen bessern und vollständigern Text jener 22 Schriften herstellte. Indess hatte schon fünf Jahre früher der Französische Gelehrte Joh. Gegneius seiner Gelehrsamkeit und dem Tertullian in einer neuen Ausgabe (1545) ein Denkmal gesetzt: ausser grössern Lacunen, die in den bereits edirten Schriften ausgefüllt wurden, traten 9 neue aus Handschriften hinzu. — Eine andere Reihe von Ausgaben, oft wiederholt, eröffnet 1579

1) Aus der Vorrede zur ersten Ausgabe des Rigaltius (1634): „*Dira natio tam foede Septimii nostri libros adeo quoque jam pridem vexavit, ut jam falsi vetustas longi temporis praescriptionem obstruat veritati. Quodsi veterum librorum appelles fidem, etiam veterum librorum fide falsissimae lectiones adferuntur. Nam sunt et libri veteres depravatissime correcti, neque ulla spes reducendae unquam veritatis, nisi tam veteres nanciscantur, ut sint omni correctorum antiquitate vetustiores.*“

Jac. Pamelius; scharf, aber wohl gerecht, urtheilt von seiner kritischen Leistung der gegenwärtige Herausgeber: er habe nur etliche Vaticanische Handschriften vor sich gehabt, und auch diese nicht einmal zu brauchen verstanden; in archäologischer Hinsicht hingegen trug er manch Gutes hinzu. Dasselbe, kaum aber in dem Maasse, ist von der grossen de la Barre'schen Ausgabe (1580) zu rühmen, während dagegen der berühmte Franz Junius (1597) in seinen „*castigationes*" viel Willkühr (nach Oehler zugleich ein schlechtes Urtheil) bekundete, doch aber durch Mittheilungen von Varianten aus dem ausgezeichneten Fuldaer Codex das Studium T.'s wesentlich förderte. — Als der eigentliche *sospitator* T.'s muss Nic. Rigaltius begrüsst werden, dessen Ausgabe (1634. 1651) bis auf die vorliegende ganz gewiss die beste ist; nicht nur durchforschte er mit grossem Fleiss und sicherm kritischen Tact die Haupthandschrift (*Cod. Agobardin.* auf der grossen Bibliothek zu Paris) und restituirte so viele hunderte von Stellen, sondern gab auch treffliche Erläuterungen und Observationen, so wie er durch einen *Index glossarum Tertullian.* die Africanische Diction unsers Schriftstellers in ein helles Licht setzte. Neben ihm verdient sein Vorgänger, der grosse Jac. Gothofredus, der zuerst aus dem erwähnten Codex die 2 Bücher *ad nationes* (1625) herausgab, Erwähnung. Auch die sogenannten „*Emendationes epidicticae ad Tertulliani Opera*", die eigentlich von Fulv. Ursinus herrühren (der bekannte Joh. a Wouwer gab sie 1612 heraus), würden einen Platz verdienen, wenn nicht Ursinus seine eignen, oft ungebührlich freien Conjecturen mit dem Ertrag aus von ihm benutzten Handschriften vermengt hätte. — Prioris Repitition der zweiten Rigaltischen Ausgabe (1664) ist wenigstens als eine mit grossem Fleiss ausgeführte *editio cum notis Variorum* zu erwähnen. — Verhältnissmässig trug das achtzehnte Jahrhundert in kritischer Rücksicht viel weniger für unsern Kirchenvater ein, als das siebzehnte. Von Sigeb. Havercamps, ehemals hochgerühmter, Ausgabe des *Apologeticus* (1718) spricht der gegenwärtige Herausgeber sehr geringschätzig; im Wesentlichen muss er wohl Recht behalten, wenn auch Einiges von seinem Urtheil über H. („*vir, si quis alius, sani in recensendis Veterum scriptis judicii expers, Afrique sermonis omnino ignarus*") abzuziehen wäre. — Von der Semler-Schütz'schen Ausgabe Tert.'s (6 Bde. 1769 — 76) kann kaum die Rede seyn; eine verantwortliche kritische Grundlage (denn dafür konnte die *ed. princeps* bewandten Umständen nach nicht gelten) ward nicht anerkannt; die weitern Subsidien wurden mehr zusammengerafft, als gewogen; ausserdem viel Willkühr in den Emendationen. Eine Rückkehr zu den bessern Grundsätzen, zu Rigaltius, deutete erst in unserm Jahrhundert der gelehrte

E. F. Leopold (in der Ausg. einiger selecten Schriften Tert.'s, bei Bernh. Tauchnitz) an. — Allein das 18. Jahrhundert machte daneben durch die trefflichen Untersuchungen J. L. Mosheims (über die Abfassungszeit des *Apologeticus*) und Nösselts (über die Chronologie und Eintheilung der sämmtlichen Schriften T.'s) in historisch-kritischer Beziehung einen Riesenschritt vorwärts.

So weit ungefähr war es mit der Herstellung der Schriftwerke Tertullians gediehen, als man vor etwa zehn Jahren von zwei Seiten her die ungeheure Wucht des Versäumten und noch Zurückstehenden recht lebhaft zu empfinden begann und Anstalten traf, diese Mängel nach dem kritisch-geschichtlichen Standpunkte unserer Zeit auszufüllen. Von England her machte man uns Hoffnung zu einer solchen durchgreifenden Restauration, und gewiss wenn irgendwo das Vorhandenseyn der philologischen Kräfte und der Hülfsmittel (vielleicht auch zur Erwerbung einiger der abhanden gekommenen Schriften T.'s)[1]) zu grosser Erwartung berechtigen konnte, so war es hier. Indess, während diese Hoffnung zu zerrinnen schien, nahm ein Deutscher Gelehrter, G. F. Hildebnand, die Arbeit in die Hand. Unterstützt durch die Liberalität deutscher Regierungen conferirte er mehrere Tertullianische Handschriften in Wien, Paris, Leiden, und bereitete Alles zu einer neuen vollständigen Ausgabe, die, wenn wir nicht irren, schon angekündigt war, vor. Allein auch diese Hoffnung zerrann; Hildebrand legte, sey's nun aus welchen Gründen es wolle, seinen Apparat hin, stand von der Arbeit ab. Der gegenwärtige Herausgeber, Franz Oehler, hatte seinen Beruf zu einer solchen durch die Herausgabe des *Apoloqeticus* und der zwei Bücher *ad nationes* (erstere in unserer Zeitschrift angezeigt) nach unserm Urtheil glänzend bewährt. Er erkannte seinen Beruf und sah sich, unterstüzt durch das hohe Preussische Cultusministerium, in den Stand gesetzt, den ganzen Hildebrand'schen Apparat anzukaufen, der ihm indess, wie es aus seinen Aeusserungen hervorzugehen scheint, verhältnissmässig nur geringe Dienste leistete; wenigstens versichert er, dass sowohl H.'s Conjecturen, als des-

1) Jac. Gothofredus (s. o.), indem er beklagt, dass von dem Agobardinischen Hauptcodex acht Schriften herausgerissen, erinnert in folgenden Worten an Etwas des verloren Gegangenen: *„Dolendum, quod in his quoque nonnulli sint, qui etiamnum e Tertulliani libris desiderantur, puta liber „de spe fidelium", cujus alioquin non Hieronymus tantum, verum et ipse Tertullianus meminit. Desideratur et liber „de Paradiso", cujus et ipse indicium alicubi facit. Postremo desideratur et liber „de animae summissione", item „de superstitione saeculi", quorum nulla, quod sciam, alibi mentio."*

sen *„rudimenta glossarii sermonis Tertulliani“* von ihm *„pro diversa instituti operis ratione“* nicht benutzt werden konnten. Zudem standen Oehler andere, ziemlich zahlreiche Collationen, die alle in der *„Praefatio“* namhaft gemacht werden, und vor Allem die vertraute Bekanntschaft mit dem Autor selbst, mit seiner Sprache, Denkweise und seinem Zeitalter (wovon er bereits in jenen genannten Ausgaben schöne Proben gegeben hatte) zu Gebote.

Was nun aber weiter die Leistungen der Oehler'schen Ausgabe, nicht nur im Ganzen, sondern auch im Einzelnen betrifft, so wird ja freilich ein eingehendes Urtheil ohne mehrjährige Benutzung derselben von verschiedenen Seiten so gut wie unmöglich seyn. Doch nehmen wir keinen Anstand, da wir schon Manches conferirt und geprüft, uns im Allgemeinen dahin auszusprechen. Das Kritische ist in dieser Ausgabe mit besonderm Ernst und Fleiss, mit sicherm, gebildetem Tacte behandelt. Es ist nicht ein mechanischer Wust (wie wir's bei so manchen Philologen finden, die fast nur auf die *apices verborum* und die Schreibfehler zu sehen pflegen), der uns hier als Kritik dargeboten wird, sondern eine verständige und doch möglichst vollständige Wahl der Lesarten nach den besten Handschriften; von den unbedeutendern, die blos den *acervus* füllen, hat der Herausg. mit Recht vorgezogen, blos hin und wieder Proben zu geben, um sein allfalsiges Urtheil zu bestätigen. In den Text ist Nichts aufgenommen, was nicht auf die bewährteste Unterstützung Anspruch machen konnte; wo etwa einer Conjectur Raum gelassen, da fehlt der Erweis nicht; wo aber die Wahl zwischen den *varr. lectt.* noch schwankt, da sind unten die Entscheidungsgründe angegeben, so dass der Herausg. am Ende der mühsamen Arbeit wohl das Wort auszusprechen sich berechtigt halten konnte: *„Nunc illud saltem me adsecutum spero et opto, ut tales hos libros repraesentaverim, ut intellegi et eum fructu legi possint.“* Eine andere Seite dieser Arbeit bietet die exegetische und die historisch-archäologische Erklärung dar. In ersterer Beziehung hat der Herausg. hauptsächlich sich darauf beschränkt, den Verf. sich durch sich selbst erklären zu lassen; in letzterer Beziehung hat er eine möglichst gesichtete Auswahl aus den Noten und Observationen aller seiner Vorgänger von Beatus Rhenanus an dargeboten und hat selbst viel Bemerkenswerthes und Brauchbares dazu beigesteuert. Im dritten Bande hat er, nach dem Rathe des, jetzt verewigten, trefflichen Forschers J. C. Thilo, die meisten oder doch werthvollsten Abhandlungen über Tertullians Leben, Ziel und Schriften (von Pamelius, Allix, le Nourry, Mosheim, Centner, Noesselt, Semler, Jo. Kaye) zusammengestellt. So tragen wir denn kein Bedenken, das Ganze als ein preiswürdiges

(zugleich durch das liberale Entgegenkommen der ausgezeichneten Verlagshandlung ermöglichtes) Unternehmen, das gewiss die reichsten Früchte für das patristische Studium überhaupt, insonderheit für das Studium Tertullians, tragen wird, männiglich zu empfehlen.

2. Wir erwähnten bereits, wie glücklich durch deutsche Forschung eines Mosheim und Noesselt für die historisch-kritische Erörterung der Schriften Tertullians eine Grundlage gewonnen ward. Auf dieser Grundlage baute nun zuerst der früh abgerufene K. Hesselberg in der (allein erschienenen) ersten Abtheilung seiner Schrift: „Tertullians Lehre, entwickelt aus seinen Schriften" (1848), von welchem Torso (auch bereits in unserer Zeitschrift angezeigt) wir uns nicht scheuen zu behaupten, dass unter allen Commentatoren Tert.'s Keiner so tiefe Blicke in die Geistesentwickelung des grossen Kirchenvaters gethan habe, als Hesselberg. Die vorliegende, mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn reichlich ausgerüstete, Dissertation von Uhlhorn sucht noch festere chronologische Standpunkte zu gewinnen und mittelst Hülfe derselben, zum Theil abweichend sowohl von Noesselt als von Hesselberg, die Reihenfolge der Schriften Tert.'s zu bestimmen. Dazu bieten ihm zuerst die *Acta passionis SS. Perpetuae, Felicitatis et sociorum Martyrum* (herausgeg., nach Luc. Holstein und Ruinart, von Jos. Aug. Orsi und Fr. Münter in *Primordiis ecclesiae Africanae*) die Handhabe dar, indem er diese als ein ächtes Denkmal des beginnenden Montanismus, als derselbe noch im Schooss der katholischen Kirche verborgen, obgleich bereits der Conflict Laut und Stimme gewann, geltend macht. Die klaren Spuren dieser Beschaffenheit werden aus den gedachten Märtyreracten selbst nachgewiesen, die Zeit derselben (unter Prüfung der Ansichten Münters, Morcellis u. a.) zu den Jahren 203/205 etwa festgestellt (S. 14). Es folgt dann mit Berücksichtigung der bekannten massgebenden Stelle in der Schrift T.'s *de corona militis*, welche namentlich auch Noesselt bewog, hier den chronologischen Ausgangspunkt zu suchen, eine eingehende Untersuchung der *chronologia temporum Severianorum* vom J. 197 bis 202, welche durch beigefügte chronologische Tafel erläutert wird (S. 20 — 33). Auf beide Grundlagen gestützt sucht der Vf. in dem dritten und vierten Abschnitt die Abfassungszeit der einzelnen, vor- und nach-montanistischen Schriften T.'s zu bestimmen, und weicht hierin namentlich von seinen Vorgängern merklich ab. Unsere, durch den Raum so sehr beschränkte, Aufgabe verbietet uns aufs Einzelne einzugehen; wir haben nur den Freunden T.'s und künftigen Forschern Ort und Stelle angeben wollen, wo eben dies Einzelne zu suchen ist, im Uebrigen über-

zeugt, dass die vorliegende Untersuchung der höchsten Aufmerksamkeit werth geachtet werden müsse. [R.]

3. G. H. v. Schubert, Züge aus d. Leben des J. F. Oberlin. 9. Aufl. Nürnberg (Raw). 1855. 127 S.

4. F. W. Bodemann, J. F. Oberlin, nach seinem Leben u. Wirken. Nebst O.'s Bildn. u. e. Ansicht seines Pfarrhauses. Stuttg. (Steink.). 1855. 247 S. geb. 15 Ngr.

Die vergriffenen acht Auflagen der v. Schubertschen Züge aus dem Leben Oberlins zeugen wie von der Anziehungskraft dieses patriarchalisch grossen Lebens, so von der Darstellungsgabe, welche die Hauptzüge desselben (auf Grund der englischen *Memoirs of J. F. Oberlin. Lond.* 1829) einfach schön zusammengefasst hat. Beides bedarf jetzt keines Wortes weiter; und auch die vorliegende 9. Aufl. jener Züge wird jedem nur herzlich willkommen seyn. — Im Grunde hätten wir unsererseits uns nun auch gern damit begnügt. Gleichzeitig ist indess, nach längeren Vorstudien, auf Grund auch der anderweiten Literatur über Oberlin und einer eigenen Anschauung des Schauplatzes seiner Wirksamkeit, auch eine ausführlichere Biographie des seligen Mannes von Bodemann erschienen, welche, was sie von dem zarten Schmelz Schubertscher Anmuth nicht hat, und am wenigsten durch hin und wieder geschehene Copirung erhalten konnte, durch um so eingehendere Zeichnung bezugsweise zu ersetzen geeignet ist, ohnehin sich auch durch die beigegebenen schönen Bildnisse und ihren so billigen Preis männiglich empfiehlt. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Der Prophet Jesajas. Ein Vortrag auf Veranst. des Evang. Vereins für kirchl. Zwecke, geh. am 12. März 1855 von Dr. Hengstenberg. Berlin (Schultze). 1855. 8. 5 Ngr.

Eine einfache, lichte, kurze und doch gedankenreiche Darlegung des Lebens, Wirkens und Schriftwerkes des grössten der alttestamentlichen Propheten, mit treffenden Winken für die Verhältnisse unserer Zeit. Der Anlass zur Hinweisung auf den alttestamentlichen Seher war dem Verfasser, der vorzugsweise in dieser Zeit den Beruf hat, den Ernst des Gottes Israel uns zu deuten und zu verkünden und die Geschicke dieses Geschlechtes im Lichte des alten Testamentes anschaulich zu machen, das seit dem Jahre 1848 erwachte ernstlichere Forschen im prophetischen Worte unter vielen Gebildetem dieser Zeit. Ihnen hat er mit diesem Vortrage nicht nur ein klares Bild von der prophetischen Wirksamkeit des Hauptrepräsentanten alttestamentlicher Prophetie gegeben, sondern auch gewiss bei Vielen Lust und Eifer geweckt, die bisher so verachteten Propheten, von denen man sich vielfach

die trübsten, unklarsten Vorstellungen macht, genauer anzusehen. Hier hört man: es ist Licht, Klarheit, geschichtliche Entfaltung, fester, bestimmter Plan in denselben; man sieht: wie die Seher Gottes einerseits durch den Gang der geschichtlichen Ereignisse erst auf die Höhenstufen gestellt werden, von welchen aus sich ihr Blick über die vorangegangene Weissagung erweitert, so beherrschen sie andrerseits in der von Gott ihnen ertheilten Klarheit den Lauf der Geschichte. Zwischeneinfallende Störungen und Unterbrechungen, Perioden der Langmuth Gottes, können das von den Sehern klar vorgezeichnete Ziel nicht umstossen. Der Blick der Seher ist durch zeitweilige scheinbare Unterbrechungen des Stromes der Rache Gottes über die Sünde seines Volks unbeirrt.

Ein Verständniss unserer Zeit aus der alttestamentlichen Prophetie zu eröffnen, dünkt mir die grosse Aufgabe der Schriftgelehrten unserer Tage. Mit solchem Verständnisse wird der Ernst des christlichen Volkes wachsen. Der Hr. Verf. hat einen besondern Beruf dazu, stärke Gott seine Hände zu diesem Werke! Wer sich in das alte Testament vertieft, sagt er mit Recht, der kommt in den Besitz untrüglicher Erkenntniss über die Zukunft. Aber wir haben doch mehr Winke für unsere Zeit in diesem Vortrage gesucht, als gefunden. wir hätten eine noch viel durchgreifendere Beziehung auf unsere Zeit gewünscht. Möge er uns ein volles Verständniss unserer Zeit aus den prophetischen Schriften anderwärts bieten; aber es wird ihm nur dann wahrhaft gelingen, wenn er auch dem prophetischen Buche des neuen Testaments eine innigere Verknüpfung mit dem Inhalte der alttestamentlichen Prophetie zugesteht, wenn er das neue Testament nicht blos als ergänzungsbedürftig durch das alte Testament, sondern auch in Beziehung auf die Weissagung über die Völkergeschichte der Endzeit und des Anfanges der Endzeit als die Erfüllung und vollkommene Ausgestaltung alttestamentlicher Prophetie anschauen wird, wenn er in Demuth vor dem Herrn seine ganze Anschauung der Apocalypse einer erneuerten gründlichen Prüfung unterwirft und so auch die politische Strömung innerhalb dieses Buches erkennt. In dem ernsteren Forschen unserer Zeit im prophetischen Worte liegt sicher ein Zug des Herrn der Geschichte; mögen die, welchen Gott tiefe Erkenntniss seines heiligen und ernsten Bildes gab, sich an die Spitze solchen Forschens stellen, und dieses Wort, wie es im Munde der Seher Feuer, Kraft und Leben war, so auch unsrer Zeit praktisch, gegenwartskräftig, lebengebend machen! [E.]

2, Natanael und Jona. Zwei bibl. Lebensbilder in zwei öffentl. Vorträgen von M. Baumgarten, Dr. und Prof. der Theol. in Rost. Braunschw. (Schwetschke). 1855. 12 Ngr.

Zwei köstliche Perlen einer gesunden, einfachen, textgemäs-

sen Schrifterklärung, die wir gern in jedes Geistlichen Hand wünschten. Denn wie der Hr. Verf. in der beigegebenen Vorrede vor jener falschen sogenannten erbaulichen Auslegung warnt, welche nur flüchtig den Text berührt und sogleich zu den eignen Gedanken über das Schriftwort überspringt, und da geistreicher und tiefsinniger sein will, als die Schrift selbst, so hat er uns in dieser Probe gezeigt, welch herrlichen Lohn es trägt, sich in die Schrift selbst zu vertiefen, sie selbst nicht blos in ihrem Gesammtbilde, sondern in ihren kleinsten Zügen, welche oft auf dem ersten Blick unwesentlich zu sein scheinen, und nur dem in der Betrachtung Ruhe und stilles Hören gewinnendem Geiste in ihrer Wichtigkeit sich zeigen, anschauen zu lernen, und erst von dieser mit scharfer Beobachtungsgabe und dem vollen Ernste der historisch-grammatischen Interpretation angestellten Betrachtung auf unsere Lebensverhältnisse überzugehen. In dieser Beziehung ist hier für den praktischen Geistlichen viel zu lernen, und es bestätigt damit in erfreulicher Weise die Bemerkung des Hrn. Verf., welch einen grossen Seegen für die Gemeinde, der unser Aller Forschen und Wirken im letzten Grunde dienen soll, das nähere Zusammentreten der Theoretiker und Praktiker stiften muss. Leider ist dieser Wunsch, den schon der alte ehrwürdige Spener vor bald 200 Jahren aussprach, immer noch nicht, wie es zu wünschen wäre, in Erfüllung gegangen; welch ein ganz anderes Leben müssten viele unserer Pfarrkonferenzen gewinnen, wenn wir hie und da einen unserer Professoren Leben erregend darin auftreten sähen; wie müsste die persönliche Gegenwart so unendlich mehr wirken, als das todte Papier, das ja von so Vielen ungelesen bleibt! So viele für geistliches Leben noch so sehr erstorbene Pfarrer würden dadurch in ungewöhnlicher Weise angeregt werden. Und andrerseits wie ganz anders würden unsere Universitätslehrer die jungen Theologen in die Fragen des Lebens einführen und ihnen den beseelenden Grundgedanken für die Probleme ihres spätern Lebens mitgeben, während jetzt so mancher Candidat die Brücke zwischen der Universität und dem praktischen Leben nicht zu finden weiss. Wir sagen es dem Hrn. Verf. Dank, dass er eine solche Vereinigung anzubahnen strebte.

Was nun zunächst den ersten Vortrag betrifft, welcher nach Joh. 1, 34—52 den Anfang der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern behandelt, so war diess Thema im nächsten Zusammenhang mit dem Anlass der Vorträge, dem am 7. und 8. Juni in Serrahn vom Hrn. Pastor Plass veranstalteten Missionsfeste. Dieser Vortrag, ursprünglich für Theologen berechnet, ist in der Sprache allerdings noch nicht, wie der Hr. Verf. auch fühlt, zu jener einfachen Natürlichkeit und schlichten Schönheit zurückgeführt,

wie sie auch der wissenschaftlichen Darstellung mehr und mehr eigen werden sollte. Denn dass in dieser viel Geschraubtes, Unnatürliches und Verkehrtes herrschte und bis auf den heutigen Tag herrscht, fühlen sehr Viele mit uns, und der Hr. Verf. nicht zum wenigsten. Er sagt mit Recht: „Das Volk versteht unsere gewöhnliche Denk- und Redeweise nicht, aber diese taugt auch überall nicht viel und ist das Produkt unserer grundwegs verkehrten, weil ungeschichtlichen Bildung, und dass wir uns unter einander und die Gebildeten neben uns in dieser Form einigermassen verstehen, ist lediglich eine Folge allgemeiner und tiefgreifender Verwöhnung." Die Wissenschaft hat dadurch ihren Einfluss beim Volke und bei dem grössten Theile unserer praktischen Beamteten verloren; sie trägt darum vielfach selbst die Schuld, wenn sie über Interesselosigkeit so Vieler klagen muss. Die Männer der Wissenschaft sollen nicht blos in populären Vorträgen, nein auch in ihren wissenschaftlichen Darlegungen das Gesetz der Schönheit, welche allezeit einfach und natürlich, schlicht und wahr, kurz und entsprechend ist, vornehmlich ins Auge fassen. Dann werden viele unnatürliche Schranken zwischen Gelehrten und Ungelehrten, Volk und Studirten fallen. Wir freuen uns, dass der Hr. Verf. sich diese Bahn alles Ernstes vorzeichnet.

Den Gesetzen der grammatischen Interpretation ist der Hr. Verf. streng treu geblieben; sie hat etwas mit der Mathematik gemein, sie ist unwiderstehlich, ihre Resultate unbestreitbar; sie führt das scharfe Schwert gegen die Wust der Unnatur. Ein anderes Verhältniss hat das psychologische Element der Exegese. Hier kann natürlich dieser strikte Beweis nicht mehr geführt werden. Je nachdem das betrachtende Subjekt der betrachteten Persönlichkeit näher steht oder ferner; je nachdem die geistige Verwandtschaft eine höhere oder geringere ist, werden die Resultate der Betrachtung verschieden sein. Aber freilich, weil der Geist, der jene heiligen Persönlichkeiten erfüllte, und der Geist, der uns heiliget, ein und derselbe ist, so wird auch unser psychologisches Verständniss jener h. Menschen Gottes der Wirklichkeit immer adäquater werden, je mehr wir uns selbst reinigen von unsern Sünden. In diesem Gebiete nun hat mich der Hr. Verf. in einzelnen Punkten nicht vollständig überzeugen können. Er legt sehr richtig bei v. 40 den Nachdruck auf das, was eben dort steht, auf das „Sehet", auf das „Weilen bei Jesu." Denn höchst verkehrt ist es, in Dingen, die nicht verzeichnet stehen, gehaltenen Reden und Zwiegesprächen u. s. w. den Grund der Umwandlung zu suchen. „Nicht hören sollten sie ihn zuerst, sagt der Verf. sehr richtig, sondern sehen; darum was er etwa unterwegs mit ihnen gesprochen, wird verschwiegen, weil darauf nichts ankommt, was aber unmittelbar in der Begleitung liegt, dass sie ihn schau-

ten, wo er weilet, darauf wird alles Gewicht gelegt." Als unbegründet müssen wir die Behauptung hinstellen, dass sie nur die beiden letzten Abendstunden bei ihm zubrachten; wie könnte man das Folgende, bis zum 44ten Vers Verlaufende an diesem Tage noch unterbringen? Vielmehr sie schieden um die 10te Stunde, nachdem sie einen ganzen Tag das Thun Jesu kennen gelernt hatten. Darum zu hoch gespannt scheint mir die Annahme zu sein, die Jünger hätten aus dem Aufbruch Jesu nach Galiläa bereits erkannt, dass es sich wiederum um einen Anfang der Gemeinschaft zwischen Jehova und Israel handle und darum die Zeit des Zeltes der Zusammenkunft wiederkehre, dass aber nicht seine gastliche Herberge das heilige Zelt sei, sondern er selber. Dieses bestimmte Erfassen des engen, wesentlichen Zusammenhanges zwischen der alten Hütte und Christo dem Vollender derselben gehört zu den vollkommneren Stadien der Erkenntniss, die nicht im ersten Momente reifen, die ein tieferes Einleben in seine heilige Persönlichkeit voraussetzen. Wie hier die Annahme einer so tiefen Erkenntniss mir zu hoch gesteigert erscheint, so möchte andrerseits die Darstellung der Auffassung des Philippus zu sehr die Innigkeit seines Glaubens in Schatten stellen. Wenn er Jesum dem Natanael gegenüber als einen Sohn Josephs aus Nazareth bezeichnet, so möchte wohl doch darin nicht seine Unwissenheit über Jesu Persönlichkeit an den Tag treten. Konnte es nicht die Freude des Galiläers sein, im Messias einen Galiläer, einen Bekannten ihres Kreises wieder zu finden? Bedenken wir, Natanael war aus Kana, die Mutter Jesu in Kana wohl bekannt, wenige Tage darauf war der Herr selbst auf einer Hochzeit zu Kana. Philippus freut sich also, den sehnlichst Erwarteteten gerade in dem Sohne ihres Landes wieder zu finden; aber eben diese Freude zerstört ihm Natanael, und so unerwartet ist sein Gegengrund, dass ihm Philippus die Antwort schuldig bleibt. Auch die Erklärung des Seins unter dem Feigenbaum wird sich wenigstens nicht zur absoluten Gewissheit erheben können. Die Beziehung auf Micha 4, 4. Sach 3, 10. ist darum nicht so überzeugend, weil doch nur das Weilen unter seinem Feigenbaum Darstellung des Glückes Israels ist, aber Natanael hat eben solche Ruhe noch nicht genossen, er ist aus seiner Heimath suchend aufgebrochen, er weilte nicht unter seinem Feigenbaum. Es bezieht sich also auf ein Geheimniss seines Herzens, das gerade ihm von entscheidender Bedeutung war, und wegen dieser subjektiven Bedeutung ist es uns nicht enthüllt, wenn auch aus Allem klar hervorgeht, dass es sich auf seine Messiashoffnung bezieht, wie v. 50 bestimmt andeutet.

Der zweite Vortrag: Jona der erste Heidenbekehrer, welcher der eigentliche Missionsvortrag ist, bietet weniger interessante

Seiteu in der Schrifterklärung selbst, obwohl er trefflich das Wesen des grossen Geheimnisses des Ueberganges des Reiches Gottes zu den Heiden darlegt. Aber tief ergreifend und eine ernste Strafrede gegen unsre Verkehrtheit im Missionswerke ist die praktische Anwendung, ausgehend von der dreifachen Verkehrtheit Jonae, dass er sich unfrommer erwies als die Heiden; dass sein Herz sich viel zu eng zeigte, um Jehovas Liebe zu den Heiden in ihrem natürlichen Zustande zu verstehen; endlich dass er unzufrieden war mit dem göttlichen Wege der Bekehrung der Heiden, welche er sich ganz anders gedacht hatte. Hier kann Jeder für sich viel Beschämendes lesen, und die Geheimnisse der Wege Gottes nachgewiesen sehen, Trost und Erquickung im reichen Masse finden! Ich weiss, er wird jedenfalls das in köstlichen Gedanken und tiefer Schrifterkenntniss reiche Büchlein nicht blos einmal durchlesen. Der Herr seiner Gemeinde setze es seiner Gemeinde zum Segen! [E.]

3. Versuch eines ausführlichen Kommentars zu der Gesch. des Leidens Jesu Christi nach den 4 Evangelien. Von J. Wichelhaus. Halle. 1855.

Eine exegetisch archäologisch harmonistische Behandlung der evangelischen Berichte über die letzten Tage des Lebens Jesu, mit Ausschluss des eigentlichen Leidenstages. Leider hat der Verf. die Betrachtung dieses wichtigsten Stückes der Leidensgeschichte noch vorbehalten; er beschränkt sich auf die Abschnitte Matth. 26, 1—35 und Parall., Joh. 12—18, und auch hier ohne auf das Einzelne der von Johannes mitgetheilten Reden Jesu einzugehen. Um so grössere Sorgfalt ist dem gewidmet, was wirklich zur Sprache kommt. Sogleich die Ankündigung des bevorstehenden Pascha Matth. 26, 2 giebt zu einer ausführlichen Erörterung über die Wortbedeutung von פסח und über die geschichtliche Grundlage des Paschafestes Anlass. In ersterer Beziehung verwirft W. den Begriff der Verschonung, des Vorbeigehens; erklärt, besonders auf Jes. 31, 5 gestüzt, das Umherschweben für den Grundbegriff, und danach „Beschirmung, Bewahrung," für den Sinn, in welchem das 2 Mos. 12 eingesetzte Fest Pascha genannt wird. Uns scheint, dass hier einer der Fälle vorliegt, wo verschiedene Seiten eines und desselben Begriffs als ein Entweder-Oder einander gegenüber gestellt werden; so gewiss wir zugeben, dass das blosse Vorübergehen den Sinn des Wortes nicht erschöpft, so scheint doch, dass die Beschirmung, welche im Pascha bedeutet ist, eben als eine verschonende, und so bewahrende gemeint ist. In Beziehung auf die geschichtliche Grundlage des Festes vertheidigt W. den geschichtlichen Charakter des mosaischen Berichts über die Einsetzung, gegen die Einfälle der (älteren und) neueren Kritik, als sei das Pascha ur-

sprünglich nur Naturfest, Frühlingsfest. Sehr treffend wird gegen Hupfelds Ausspruch: es sei *a priori* unmöglich, dass ein Gedenkfest vor dem Eintritte der Thatsache selbst eingesetzt werde — darauf hingewiesen, dass dann auch Jesu Leiden und Sterben nicht der geschichtliche Grund des h. Abendmahls sein könnte, ja dass dann auch jede Denkmünze, die bei Enthüllung eines Denkmals z. B. ausgegeben wird, *a priori* als unächt gelten müsste. — Ebenfalls zu Matth. 26, 2 bespricht W. den Begriff des *υἱὸς ἀνθρώπου*; wenn er hierin nur den Sinn der Herablassung, Erniedrigung, findet, so hat ihn dabei vielleicht doch der, allerdings sehr berechtigte, Gegensatz gegen die Schleiermachersche und ähnliche Auffassungen irre geführt; indess, so entfernt wir auch sind von dem Schleiermacherschen und Neanderschen Dogma von Jesu als dem, der aus der Menschheit hervorgehend ihr Urbild verwirklicht — so fest steht uns doch, dass Gott der Sohn das Bild ist, nach dem und zu dem der Mensch geschaffen ist, und dass deshalb Gott der Sohn schon in seinem ewigen Sein, abgesehen von der Fleischwerdung, als der Menschensohn geschildert wird, so bei Daniel, so auch Hebr. 2, 6; die Schrift spricht ja eben deshalb auch gar nicht von Menschwerdung, sondern von Fleischwerdung; und die kirchliche Terminologie, welche au Stelle der Fleischwerdung die Menschwerdung gesetzt hat, hat zwar damit keinen Irrthum in die Lehre von Christi vorirdischem Sein hineingetragen, wohl aber eine Seite in dieser Lehre zurücktreten lassen, die den biblischen Schriftstellern höchst wichtig ist. Auch uns, glaube ich, muss diese Seite der Christologie von neuem wichtig werden, nicht nur in Bezug auf die Lehre von Christi Person, sondern auch in Beziehung auf sein Werk. Und, was W. noch weiter zu Matth. 26, 2 über die Stellvertretung sagt, und dass auch in diesem Verse die Stellvertretungslehre ausgesprochen sei — das würde sich vielleicht noch schärfer haben begründen lassen, wenn eben der volle Begriff des *υἱὸς ἀνθρώπου* dabei zum Ausgangspuncte genommen wäre: der Menschensohn wird überantwortet zur Kreuzigung — er, der nicht erst durch seine Fleischwerdung, sondern wesentlich, das Bild ist das in allen Menschen ausgeprägt werden soll, die Persönlichkeit in welcher Gott der Vater alle seine Menschenkinder erblickt und liebt, aber auch zur Strafe überantwortet und — aus dem Tode wieder errettet.

Weiter zu Mtth. 26, 3 werden die Bezeichnungen *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς* archäologisch historisch beleuchtet, die Art und Weise der damaligen Schriftgelehrsamkeit besprochen, Der Verf. hat eine sehr günstige Meinung von derselben, als solcher. „Eine etwas genauere Bekanntschaft mit Onkelos, der Mischna, den ältesten Commentaren zum Pentateuch, etlichen Stücken der Haggada, den Pirke Aboth und besonders dem Seder Tefilloth u. s. w. wird

jeden Unbefangenen ein von der gewöhnlichen Ansichl sehr verschiedenes Urtheil über jüdische Gottesdienste und Theologie gewinnen lassen." Wir möchten hiezu auch noch jene Erzeugnisse jüdischer Mystik und Weissagung rechnen: das Buch Henoch und den 4ten Esra, die zwar nicht ganz in das Gebiet der „herrschenden Schule" gehörten, aber doch dieser gar nicht so fern standen, wie man bei der geringen Ansicht, die man über sie hegt, anzunehmen geneigt ist. In den Tiefsinn jener mystischen Tradition, die man von den Vätern der Urzeit herleitete und allerdings fortwährend bearbeitete und aus einer *traditio historica* in eine *constitutiva* verwandelte, warfen sich die besten, für das wirklich erscheinende Heil empfänglichsten — aber auch die schlechtesten, Alles verflüchtigenden Elemente hinein — gerade wie zu aller Zeit in der mystischen Richtung diese extremen Gegensätze sich vereinigt haben. — Demnächst bespricht W. den „Grund der Feindschaft wider Jesum": „Sie hatten freilich ihre Hoffnung und ihren Glauben an einen Messias — aber bedurften sie in Wahrheit eines Mittlers, eines Propheten, Priesters und Königs?" u. s. w. S. 45. Sehr übersichtlich sind S. 52 die „früheren Berathungen wider Jesum" zusammengestellt, man sieht in lebendiger Vergegenwärtigung die „letzten Entscheidungen" hieraus entstehen.

Es folgt nun das Mahl und die Salbung in Bethanien. Dass die von Matth. und Mr. erzählte Salbung mit der von Johannes berichteten einerlei ist, und dass W. beide Berichte für widerspruchlos erkennt, versteht sich von selbst. Was aber die bei Lucas Kap. 7 erzählte Salbung durch die Sünderin betrifft, so erklärt W. die Verschiedenheit dieser Thatsache für ebenso klar, als die Einerleiheit jener. „Zeit und Ort sind ebenso verschieden, als das Weib, welches bei Lucas Jesum salbt, und das daran sich knüpfende Gespräch; dass der Gastgeber dort und hier Simon heisst, dass die Füsse gesalbt und mit den Haaren getrocknet werden, begründet ebenso wenig eine Identität, als 2 Salbungen und 2 Mahlzeiten deshalb einerlei sein müssen, weil es beides Salbungen und Mahlzeiten sind; jener Simon wird ausserdem als Pharisäer, dieser (bei Mtth. und Mr.) durch den Beinamen *leprosus* kenntlich gemacht."

So W. Wir gestehen, längere Zeit die Ansicht von der Einerleiheit beider Thatsachen festgehalten zu haben, in der Weise, dass wir bei Lucas eine Vorwegnahme des in Bethanien geschehenen Ereignisses voraussetzten; einen Erklärungsgrund für diese Vorwegnahme zu finden war nicht eben allzu schwierig; es liess sich denken, dass Luc. den eben berichteten Ausspruch des Herrn „es kam der Menschensohn essend und trinkend, und ihr sagt: siehe ein Schmecker und Weintrinker, Freund der Zöllner und Sünder" sogleich durch dasjenige Beispiel belegen wollte, welches

in dieser Beziehung das entschiedenste war, weil es den Widerspruch der Pharisäer gegen Jesum in der That auf die Spitze gebracht hat. — Mussten wir jedoch diese Vereinerleiung (die in der That innere Schwierigkeiten nicht gehabt hätte, weil das Gespräch zwischen dem Gastgeber Simon und Jesu sehr wohl als voraufgehend oder nachfolgend der Verhandlung mit den Jüngern sich denken liess) deshalb aufgeben, weil bei Lucas eine solche Sachordnung auf Kosten der Zeitordnung nicht wahrscheinlich ist — so musste es uns doch fraglich bleiben, ob wir mit der Einerleiheit der Thatsachen und des Ortes auch die Einerleiheit der Personen aufgeben sollten? Letztere ist doch allzu auffallend, als dass es nicht nahe gelegt wäre, den Mittelweg inne zu halten: Maria hat den Herrn zweimal, und an verschiedenen Orten gesalbt. Es ist dieser Mittelweg in der lateinischen Kirche des Mittelalters die hergebrachte Annahme gewesen — und, wie es scheint, ist es nicht blos Annahme, sondern Ueberlieferung [1]). Es galt als ausgemacht, dass die Sünderin Lucas 7 einerlei mit der Maria Magdalena ist, von welcher der Herr 7 Dämonen ausgetrieben Luc. 8, 2; diese wieder einerlei mit der Maria Luc. 10, 39, welche wir im Hause ihrer Schwester Martha zu Jesu Füssen sitzend wieder finden, und also auch einerlei mit der Schwester des Lazarus, die Jesum in Bethanien salbt nach Matth., Mr. und Johannes. Lernt man überhaupt die kirchliche Ueberlieferung als doch nicht so ganz null behandeln, so wird man in diesem Falle doppelt bedenklich werden mit ihr zu brechen, wo doch auch abgesehen von ihr es dem Exegeten nahr liegt, die Salbende in beiden, allerdings der Zeit und dem Orte nach verschiedenen Gelegenheiten, als die nämliche Person anzusehen. Denn in der That, es sieht doch wie mehr als Zufale

1) Clemens Al. und Tertullian behandeln die Sünderin und Maria von Bethanien als eine, Origenes bezeugt, dass dies die verbreitete Meinung sei — wiewohl er kritische Zweifel dawider hat. Aehnlich wie er, äussern Hieronymus und Augustin Zweifel, die sie aber nicht abhalten anderwärts die Einerleiheit vorauszusetzen. Bei Macarius und bei Chrysostomus wird die Verschiedenheit freilich ohne weiteres angenommen, aber dies erklärt sich aus Origenistischen Einflüssen. Das einzige ältere Zeugniss für die Verschiedenheit würden die apost. Constitutionen darbieten, wenn man diese in solchen Dingen als Zeugniss will gelten lassen. Die von Clemens, Tertullian, Origenes bezeugte gemeine Annahme liesse sich nun allerdings auch durch blosse Verwechselung erklären, aber die einfachere Erklärung ist doch jedenfalls die — aus Ueberlieferung. (S. den Nachweis der patristischen Stellen u. a. bei Deyling *Obss. III. p.* 291 ff.)

aus, dass gleich nach der Erzählung von der Sünderin, die viel geliebt, weil ihr viel vergeben ist (Luc. 7, 47), die Aufzählung der von schlimmen Geistern geheilten und Jesum nun begleitenden Weiber mit Maria Magdalena, der von 7 Dämonen befreiten, beginnt (Luc. 8, 4); es sieht anderseits wie mehr als Zufall aus, dass Lucas die Salbung in Bethanien verschweigt — die ihm doch nicht wohl unbekannt sein konnte, und die er wegen des Herrn Wort: dass wo immer das Evangelium verkündigt werden würde, auch dieses Weibes That erwähnt werden solle, gewissermassen verpflichtet war zu berichten — liess er sie aus, so war dies gerechtfertigt nur dann, wenn er Luc. 7 schon von einer Salbung und Rechtfertigung der Maria, wenn gleich von einer früheren, berichtet hatte. Und weiter: hat man wohl je genügend bedacht, ob Maria von Bethanien, diese innige Liebhaberin Jesu, am Kreuze und am Grabe ihres geliebten Meisters hat völlig fehlen, ob sie nach der Salbung aus der Geschichte hat völlig verschwinden können?[1]) ob wir nicht vielmehr gezwungen sind, sie unter den Frauen am Kreuze, und unter den Frauen am Grabe wieder zu erkennen? und in welcher der dort genannten lässt sich dann die Maria von Bethanien anders erkennen als — in der Maria Magdalena Mtth. 27, 56. 61. 28, 1. Joh. 20, 1?[2]) Und, sind wir erst so weit — dann wird es doch bedenklicher erscheinen als es ohnehin schon ist, jenes „es war aber Maria die den Herrn gesalbt hatte, deren Bruder Lazarus krank war" bei Joh. 11, 2 so zu verstehen, als beziehe es sich auf die Salbung, welche erst Joh. 12 berichtet wird. Summa: Maria von Bethanien und Maria Magdalena, die den Herrn in Bethanien salbende Schwester des Lazarus und die den Herrn in einer Stadt Galiläas salbende Sünderin — sind die nämliche Person. Aber warum heisst sie Maria von Magdala, wenn sie doch aus Bethanien war? Statt dass hierin

1) Man kann zwar sagen: auch Lazarus und Martha fehlen — aber jedermann wird fühlen, dass das doch bei Maria etwas mehr sagen will, da bei ihr das rückhaltlose Hinzudringen zu Jesu gerade ein wesentlicher Zug ist.

2) Und anderseits — wäre Maria Magdalena eben nur — Maria Magdalena, wie käme sie in der Auferstehungsgeschichte zu der Bedeutung, die sie namentlich Joh. 20, 1 u. 11 ff. hat? Auch bei Matth. und Marcus ist Magdalena in der Auferstehungsgeschichte allen voran, und namentlich — was besonders für die, welche auch zwischen der salbenden Sünderin Luc. 7 und der Maria Magdalena Luc. 8 einen Unterschied machen, bedenklich ist — sie ist unter den 3 Frauen, welche die Salben einkaufen, die erste Mr. 16, 1.

eine Schwierigkeit läge, wird hiedurch der Zusammenhang der Dinge nur noch erklärlicher. Ein leidenschaftliches, heissblutiges, verirrtes Weib hat Maria ihre Heimath in Bethanien verlassen — wer weiss welcher erste Fehltritt sie in die Irre hineintrieb, und als Maria Magdalena finden wir sie zuerst in Galiläa in der evangelischen Geschichte nicht nur, sondern auch in jüdischen Angaben, die sie — diese Maria Magdalena [1]) — als Haarkräuslerin uns kennen lehren. Haarkräuslerin und Salbenmischerin — das liegt nahe zusammen, und weiter: ist auch Beides an sich als sehr ehrliches Gewerbe wohl denkbar, so ist doch anderseits sehr denkbar, wie mit diesem Gewerbe ihre Sünde, oder mit ihrer Sünde dies Gewerbe, und wie damit weiter ihr Verfall in die Krankheit zusammenhing, die in Besitzung durch 7 Dämonen bestand, von denen der Herr, auf seinen galiläischen Wanderungen auch diese Unglückliche treffend, sie befreite; und wie endlich mit allen diesen Präcedenzen es zusammenhing, dass die nun bekehrte Haarkräuslerin den Rest ihrer Salben nicht ein, sondern zweimal dazu verwandte, ihrem Arzte und Erlöser ihre völlige Auflösung in Reue und Dankbarkeit zu bezeigen.

Nun aber müssen wir noch einen Schritt weiter gehen. Die Einerleiheit der salbenden Maria in beiden Ereignissen erweckt die Vermuthung für Einerleiheit des Gastgebers Simon. Unbeschadet der Verschiedenheit beider Salbungen nach Ort und Zeit, fragen wir doch: soll es Zufall sein, dass der Gastgeber dort in der galiläischen Stadt der Pharisäer Simon ist, und hier in Bethanien Simon der Aussätzige? Jener wird allerdings nicht ausdrücklich der Aussätzige genannt; soviel aber erhellt: es ist ihm weniges, der Maria viel vergeben (Luc. 7, 47), ihm sind 50 Denare erlassen im Verhältniss zu den 500 die der Maria geschenkt wurden (V. 41. 42) — und was heisst das anders als: während Maria von 7 Dämonen befreit war, war Simon von einem verhältnissmässig geringeren Uebel geheilt. Daraus folgt natürlich nicht an sich, dass Simon aussätzig gewesen sein müsse, wohl aber

1) Bei aller Frechheit der Lüge, mit welcher die jüdische Tradition die Personen der heiligen Geschichte begeifert, wird man doch auf die Frage: ob die jüdische Angabe, dass Maria Magdalena eine Haarkräuslerin gewesen, sich leichter erkläre, wenn sie als Erfindung oder als ächte Grundlage der weiter daran geknüpften Erdichtungen betrachtet wird? sich für letzteres entscheiden müssen. Der Name Magdalena bezeichnet höchst wahrscheinlich eben dieses ihr Gewerbe, und hat mit der Stadt Magdala gewiss so wenig zu thun, wie der Name Ischarioth mit der Stadt Karioth. Die rabbinischen Stellen über Magdalena s. bei Lightfoot zu Mtth. 27, 56.

folgt nach allen Regeln der Wahrscheinlichkeit, dass wenn wir einen Simon den Aussätzigen vorfinden, dessen Art und Sinn und Verhältnisse zu Simon dem Pharisäer passen, die Vermuthung für Einerleiheit beider streitet. Nun ist dieses Simon Art in beiden Fällen die gleiche; wie er, der wohlhabende und angesehene Mann, den, wenn nicht ein anderer Grund, so die Hoffnung auf Heilung nach Galiläa getrieben hatte, als das Universalmittel zur Beweisung seiner Erkenntlichkeit schon dort kein andres kennt als — eine Einladung zu Tische an den armen Rabbi, der ihn geheilt hat: so ist er, zurückgekehrt nach Bethanien, wo er mit einem Hause angesessen ist, unter dem frischen Eindrucke, den der hier wieder ihm begegnete Rabbi durch die kurz vorher geschehene Erweckung des Lazarus auf ihn macht, sogleich wieder bei der Hand — ihm ein Essen zu veranstalten. Und, wenn sich nun, wie dort, so hier, Maria an Tafel ungeladen heran drängt, ist das nicht doppelt erklärlich dadurch, dass Simon aus einer Stadt mit ihr war, dass vielleicht noch andere Beziehungen die Geschicke beider in einander verflochten? Dort im galiläischen Städtchen, als Simon die eindringende Maria sieht, denkt er bei sich: wäre dieser (Jesus) Prophet, so wüsste er, wer und woher dies Weib. Simon weiss es also, woher Maria ist; wie weiss er das? er kennt sie eben von ihrer beiderseitigen Heimath her.

Ja, noch eine Vermuthung dürfen wir nicht zurückweisen. Judas Ischarioth ist Simons Sohn; und, während Matthäus und Marcus bei der bethanischen Salbung den Gastgeber Simon nennen, nennt Johannes diesen nicht, aber er nennt den Judas Ischarioth als Simons Sohn. Wie? wenn er dieses Simon Sohn war? wie, wenn er Jesu Jünger dadurch geworden war, dass er, seinen kranken Vater nach Galiläa begleitend, sich an seines Vaters Retter anschloss — anschloss vielleicht mit minderem, aber doch ähnlichem inneren Widerspruche wie der, welcher die Seele seines Vaters bewegte, der den dankbaren und doch zugleich den lauernden Beobachter Jesu spielt. Wie auffallend ist die Geistesverwandtschaft zwischen Simon und Judas! Und wie doppelt erklärlich ist es nun, dass in Bethanien Judas an seines Vaters Tische jenen Widerspruch gegen die salbende Maria erneuert, mit welchem damals im gleichen Falle sein Vater selbst zwar abgefertigt worden, aber schwerlich innerlich zurecht gekommen war! Und wie doppelt erklärlich ist es, dass gerade dieses Aergerniss an der Maria, an welcher sich nun zum zweiten Male für Vater und Sohn die innerliche Unvereinbarkeit ihres ganzen Seins und Treibens mit der Weise Jesu kund gab, bei dem Ischarioth die innere Entscheidung wider den Herrn herbei führte — zumal, wenn es irgend welche persönliche Gründe gab, weshalb dem Simon und seinem Sohne gerade diese Schwester des Lazarus eine

lästige, in Verlegenheit setzende Erscheinung war. Und da drängt sich wieder die Frage auf: ist es Zufall, dass Jesus im Gleichnisse vom reichen Manne und dem armen Lazarus den letzteren Lazarus nennt? Dass Lazarus damals, als er starb, nicht ganz ohne Wohlhabenheit gewesen zu sein scheint, schliesst mindestens nicht aus, dass früher er und seine Familie in grosser Dürftigkeit gestanden haben könnten und in diesem Zustande mit Härte von dem Pharisäer Simon behandelt wurden. Doch, dies dahin gestellt — die Einerleiheit des salbenden Weibes, und die des Gastgebers, in beiden sonst nach Zeit und Ort verschiedenen Salbungen, glauben wir mit demjenigen Grade von Wahrscheinlichkeit behaupten zu müssen, der überhaupt in solchen Fragen möglich ist. Dass übrigens durch diese Ansicht die innere Pragmatik des Lebens Jesu an Anschaulichkeit nur gewinnt, wird nicht geleugnet werden können. Nicht aufgehoben, sondern nur unterstützt wird dadurch dasjenige, was W. im Fortgange seines Commentars über die That der Maria, über des Judas Einspruch, Jesu Rechtfertigung, und des Judas Person und That erläuternd ausführt.

Im weiteren ist besonders des Verf. Ansicht bemerkenswerth, wonach 1) das Mahl von Bethanien nicht 6, sondern 2 Tage vor Pascha anzusetzen, 2) das Mahl der Fusswaschung nicht mit dem der Abendmahlseinsetzung einerlei, sondern demselben um einen Tag voraufgehend zu denken ist. Wir haben eine hievon abweichende Ansicht in einer Anzeige dieses Buchs im Reuterschen Repertorium entwickelt, dabei aber den Dank nicht zurückgehalten, welchen wir bei alledem dem Verfasser für das Belehrende auch in diesem Theile seiner gründlichen Schrift schuldig sind, und welchen wir hier nur, in Bezug auf das Ganze, erneuern können. [Dietlein.]

4. Geschichte des Lebens Jesu Christi mit chronologischen und andern historischen Untersuchungen von Dr. Friedlieb, Prof. in Breslau. 1855. 347 S.

Diese Schrift zerfällt in 2 Abtheilungen; die erste umfasst die „Untersuchungen." Unter diesen heben wir die „über die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu" hervor; es handelt sich darin nicht blos um die Dauer, sondern um den inneren Verlauf dieser ganzen Zeit; es kommen daher hier die entscheidenden Puncte für die Frage nach der Harmonie der 4 Evangelien in Erwägung. Die eigentlich schwierige, am meisten der Bestreitung unterliegende Frage ist hier bekanntlich die über den ersten Theil der galiläischen Wirksamkeit Jesu, über den Theil nämlich der bis zu dem von Johannes 6, 4 erwähnten Pascha und der vor diesem Pascha stattfindenden Speisung sich erstreckt. Diese Speisung haben Matth. 14, 13 ff. Mr. 6, 30 ff. Luc. 9, 10 ff. Die Frage

ist nun: ob die ganze von den Synoptikern erzählte, von der Gefangennahme des Täufers beginnende galiläische Wirksamkeit bis zur Speisung, zu denken sei als auf den Joh. 5 erwähnten Festbesuch Jesu folgend, oder ob dieser Festbesuch mitten in sie hineinfalle? Im ersteren Falle ist jenes ganzes Stück von Jesu Leben ein sehr kurzes, im letzteren ein bedeutend längeres. Denn im ersteren Falle weisen die Spuren, welche sich in den synoptischen Berichten von bevorstehender Aerndte und also auch bevorstehendem Pascha zeigen, auf eben jenes Pascha der wunderbaren Speisung hin; wir befinden uns also von Anfang an in dessen Nähe, der ganze Verlauf drängt sich auf wenige Wochen und Tage zusammen, und das bei Johannes erwähnte Fest, welches ja in diesem Falle unmittelbar vor dieser Wirksamkeit liegt, ist dann das um einen Monat vor dem Pascha liegende Fest Purim. Im andern Falle hingegen weisen jene Spuren von bevorstehender Aerndte vielmehr auf ein um ein ganzes Jahr vor dem Speisungspascha liegendes Paschafest, dieses ist dann in dem nach Joh. 5 von Jesu besuchten Feste zu verstehen, und es dehnt sich also dieses Stück des Lebens Jesu nicht nur, statt auf einen Monat, auf ein ganzes Jahr aus, sondern, da ja dies Joh. 5 erwähnte Fest schon mitten in dieser Wirksamkeit liegen soll, so erstreckt sich deren Anfang noch darüber hinaus bis auf dasjenige Eintreten Jesu in Galiläa, welches Joh. 4, 43 berichtet und welches nach 4, 35 etwa vier Monate vor der Aerndte- und Paschazeit statt fand. Kurz, statt eines Monats erhalten wir ungefähr 16 Monate. Letzteres nun ist die Ansicht unseres Verfassers.

Er steht hier also im schärfsten Gegensatze zu der Ansicht, die besonders durch Wieseler (in seiner Synopse) mit so ungemeinem Scharfsinne durchgeführt worden ist. Bei W. alles knapp zusammengedrängt, daher auch alles auf Tag und Stunde berechnet, alles sich an einander kettend, alle Vorgänge sich zu einem einzigen Ereignisse gewissermassen zusammen schliessend. Bei F. hingegen zerfällt der auf 16 Monate vertheilte Stoff in Einzelheiten, die zwar immer noch im tieferen Grunde zusammen hängen, einander bedingen würden, aber natürlich bei weitem nicht ein so geschlossenes, in sich einiges Bild geben. Befragt man aber den Eindruck, den die Synoptiker mit ihrer Schilderung auf die Leser machen, so möchte dieser wohl sogleich zu Gunsten der ersteren Auffassung sprechen. Was sie schildern, sind nicht zerstreute Züge aus einem längeren Zeitraume, in dem die Leute Zeit hätten, sich an das Neue, Wunderbare zu gewöhnen; sondern alles folgt Schlag auf Schlag, am Ende der betreffenden Abschnitte ist die Sache noch eine ebenso neue wie am Anfang, und — wenn wir nun am Anfange (Luc. 6, 6) gerade wie am Schlusse (Luc. 9, 9) bei der Speisung selbst uns in der Nähe der Aerndtezeit

finden, wer sollte da nicht von vornherein es für das allein Berechtigte erkennen, dass da immer die Nähe des nämlichen einen Pascha und der nämlichen Aerndte verstanden wird; wem sollte es nicht als etwas Unnatürliches, nur durch die Gewohnheit künstlicher harmonistischer Zurechtlegungen Mögliches erkennen, dass jemand unter der Aerndtezeit Luc. 6, 6 die eines vorangehenden Jahres, unter der, die bei der Speisung bevorsteht, die des darauf folgenden Jahres verstehe? — Sehr mit Recht macht W. S. 272 unter anderm darauf aufmerksam, wie Jesus nach Luc. 4, 21 am Anfange dieses seines Auftretens von dem angenehmen Jahre des Herrn, welches Jesaias geweissagt habe, redet, und hinzusetzt: heute ist dies erfüllt; daraus schliesst W. so viel gewiss mit Recht, dass man sich von da an nicht noch einen Zeitraum von über zwei Jahren bis zum Tode des Herrn denken darf — wie man doch müsste, wenn man nun erst noch ausser dem Pascha der Kreuzigung und dem der wunderbaren Speisung ein andres in Joh. 5, 1 angeblich erwähntes bevorstehend dächte. Wir wollen nur, unbeschadet der Beweiskraft dieser Bemerkung, ihr dies hinzufügen: dass mit dem angenehmen Jahre Jesus wohl nicht gerade den jährigen Zeitraum von damals bis zu seinem Tode meint, sondern dass er mit Bezug auf Saat und Aerndte redet und also die schon vor Joh. 5 liegende Zeit seiner Wirksamkeit in Galiläa (die von den Synoptikern nicht berücksichtigt wird) als die Saatzeit, und das nunmehr noch Uebrige bis zu seinem Hinaufziehen nach Jerusalem als die Zeit der Aerndte im Auge hat. Auch so ist ja klar, dass da nicht noch bis zum Verlassen Galiläas zwei Paschas vergehen können. Und dies wird um so mehr ausgeschlossen, wenn wir den Herrn in der ganzen Zeit mit dem Bilde von Saat und Aerndte beschäftigt sehen. „Es ist noch 4 Monate bis zur Aerndte, ihr sollt schneiden ohne gesäet zu haben“, so kündigt Jesus den Jüngern an Joh. 4, 35. 38, als er zum ersten Male seine Wirksamkeit nach Galiläa verlegt, 4 Monate vor Pascha; dann, in der Nähe des Pascha Luc. 8, 5 spricht er von den verschiedenen Erfolgen seiner Saat im Gleichnisse vom Säemann, und zur Zeit des Pascha der wunderbaren Speisung bietet er sich als das lebendige Brot vom Himmel an. Sollte dies ganz ohne Beziehung auf einander seyn? sollte die Ankündigung der Aerndte Joh. 4, 35. 38 sich an die Aerndte eines früheren Jahres anlehnen, als die Hindeutung auf die unmittelbar bevorstehende Aerndte Luc. 8, 5 und Joh. 4, 35. 38? Ist nicht deutlich, dass es dies eine Jahr ist, das der Herr fortlaufend mit seiner Saat und Aerndte als Sinnbild des angenehmen Jahres, in welchem er säet und ärndtet, hat machen wollen? Also, allerdings mitten zwischen die stille Saat und die laute Aerndtearbeit fällt jener Zug Jesu zum Feste, den Johannes 5 beschreibt, aber eben

auf die Weise fällt er mitten hinein, dass dann die Synoptiker nur die diesem Festzuge — welches dann doch Purimfest sein wird — nachfolgende rasch verlaufende Aerndtezeit — von Purim bis Laubhütten — als die eigentliche Zeit öffentlicher Wirksamkeit des ärndtenden Herrn, ins Auge fassen.

Wenn nun Fr. die Sache ganz anders fasst, wenn er die aus dem ganzen Eindrucke entgegenspringende Einheitlichkeit dieses „angenehmen Jahres“ der Saat und Aerndte zerreisst — so müssen wir sagen: möglich wäre es ja freilich, dass uns ein nur scheinbarer Eindruck getäuscht hätte, und zwingenden Gründen, wenn Fr. solche beibrächte, würden wir bereitwillig weichen. Alles kommt darauf an, ob solche zwingende Gründe vorhanden sind? ob also 1) sich Spuren zeigen, dass in die von den Synoptikern dargestellte Zeit von Gefangennehmung des Täufers an bis zu der wunderbaren Speisung vor Pascha noch ein anderes früheres Pascha hineinfällt, zu dessen Feier Jesus nach Jerusalem zöge und das wir dann in Joh. 5. 1 wieder erkennen müssten? 2) ob sich Spuren bei Johannes zeigen, dass die Gefangennahme des Täufers schon vor die Zeit jener ersten Wirksamkeit in Galiläa 4, 43 gehöre? so dass wir dadurch genöthigt wären, den Anfang der synoptischen Berichte schon mit Joh. 4, 43 ff., und nicht erst mit Joh. 6, 1 ff. zu parallesiren.

Zu Frage 1) nun ist zu bemerken, dass Fr.'s ganzer Beweis nur in dem Umstande besteht, dass nach Luc. 7, 11 ff. Jesus nach Naim kam. Naim lag allerdings von Kapernaum und Nazareth aus südlich, auf dem Wege nach Jerusalem. Aber ob Jesus Naim berührte, um nach Jerusalem zu gehen, oder nur in Bereisung der galiläischen Städte? das eben ist ja die Frage. Lucas selbst, gleich den andern Synoptikern, giebt ja das Motiv der Bereisung galiläischer Städte aus des Herrn eigenem Munde dahin an: ich muss auch den andern Städten das Evangelium vom Reiche Gottes bringen (Luc. 4, 43); und setzt hinzu: und er predigte in den Synagogen Galiläas. Welches Recht haben wir also, bei dem Besuche Nains einen ganz andern Zweck zu vermuthen, nämlich eine Paschareise Jesu nach Jerusalem! Das Recht hiezu wird im mindesten nicht erhöht durch das, was Fr. bei dieser Gelegenheit, allerdings ganz richtig, ausführt (S. 125): dass damals Pascha nahe war, dass Jesus des nahen Pascha wegen die 12 Apostel aussandte, und dass die Verbreitung des am Jüngling zu Nain geschehenen Wunders durch ganz Judäa (Luc. 7, 17) den zum Pascha nach Jerusalem reisenden Volksschaaren zu verdanken war. Alles das ist, wie gesagt, ganz richtig; aber die Frage ist ja, ob dies ein von d e m Pascha, in dessen Nähe die wunderbare Speisung geschah, verschiedenes, um ein ganzes Jahr diesem voraufgehendes Pascha war? D a s eben wäre zu beweisen

gewesen. Soll etwa darin der Beweis liegen: dass Jesus zu 2 verschiedenen Malen die 12 Jünger aussendet, nämlich vor der Bergpredigt nach Luc. 6, 12. Mr. 3, 13 und ein andermal nach Mr. 6, 7. Mtth. 10, 1. Luc. 9, 1? Ganz richtig bemerkt allerdings Fr., dass die Aussendung gerade vor einem Feste mit Rücksicht auf die zum Feste reisenden Volksmassen zu denken sei; ganz richtig zeigt er dies auch an der Aussendung der 72 Jünger, die Luc. 10, 1 erzählt und die sich auf das bevorstehende Laubhüttenfest bezog. Aber die Frage ist eben wieder: ob jene doppelte Aussendung der 12 (falls sie überhaupt als doppelte Aussendung, nicht vielmehr als vorläufige Bestallung und dann kurz danach erfolgende Aussenduug zu denken ist) sich auf ein und dasselbe Pascha, oder wie Fr. will, auf 2 um ein Jahr auseinader liegende Pascha beziehe? Eben das wäre zu beweisen gewesen.

Was 2) die Frage betrifft, ob des Täufers Gefangennehmung schon bei Johannes 4, 1 u. 43 als geschehen anzunehmen sei? — so behauptet dies zwar Fr. ohne weiteres, aber er behauptet es eben nur. Er sagt S. 122 f.: Johannes, „die nächste Veranlassung anzugeben, weshalb Jesus aus Judäa nach Galiläa zurückkehrte,“ erwähne: dass die Pharisäer in Erfahrung gebracht hätten, Jesus sammle mehr Jünger als Johannes (Joh. 4, 1. 2). Dann fährt Fr. fort: „Diese letztere Nachricht des Johannes erhält ihre nähere Erläuterung aus einer in den ersten Evangelien enthaltenen Mittheilung — hiernach verliess nämlich Jesus Judäa -- als er die Gefangennehmung des Täufers vernahm; da somit der Wirksamkeit des Täufers auf gewaltsame Weise durch Herodes, und sicherlich zur Freude der Pharisäer, ein Ende gemacht war, Jesus aber gleichfalls die Taufe — vollziehen liess — so richtete sich jetzt die Aufmerksamkeit der Pharisäer auf Jesus —; so verweilte Jesus nach dem Pascha 780 *u. c.* in Judäa, bis er die Nachricht von der Einkerkerung des Johannes erfuhr, worauf er sich über Samaria nach Galiläa begab.“ Hier hat nun aber Fr. mit einander verschmolzen, was zu verschmelzen nicht nur kein genügender Grund, sondern nicht einmal eine Möglichkeit ist. Denn die Worte Joh. 4, 1. 2 lauten keineswegs so, dass man sie verstehn dürfte: Jesus erfuhr, dass die Pharisäer merkten, er sammle noch mehr Jünger als der nun gefangene Täufer früher gesammelt hatte, sondern man darf nur verstehen: die Pharisäer merkten, Jesus sammle mehr Jünger als der noch wirkende Täufer seinerseits noch sammle. Mindestens enthält also die Stelle nicht die leiseste Nöthigung, den Täufer hier schon als gefangen vorauszusetzen, — Da wir nun, wie oben ausgeführt, in Ermangelung zwingender Gegengründe den Anfang der synopischen Wirksamkeit Jesu mit Joh. 6, 1 parallelisiren müssen, so ist auch dort erst die Gefangennehmung des Täufers als geschehen voraus-

zusetzen, auch wenn Johannes an dieser Stelle gar nichts davon erwähnte. Nun findet sich aber zum Ueberfluss doch auch bei Johannes eine sehr deutliche Spur von dieser eben geschehenen Einkerkerung, nämlich in Jesu Abschiedsrede zu Jerusalem 5, 33—36. Hier wird die Bedeutung des Täufers in einer Weise besprochen, dass man schliessen muss, nicht nur: Johannes hat aufgehört zu wirken: er hat so eben aufgehört zu wirken, und es kommt darauf an, sein durch seinen Fall in den Augen der Welt geschwächtes Ansehn einestheils in Licht zu stellen, und anderntheils zu zeigen, dass Jesus doch auch ohne dieses nunmehr verstummte Zeugniss hinreichende Beglaubigung habe. Kurz, die Gefangennehmung des Täufers hat, wenn irgendwo bei Johannes, ihren Platz nirgend anders als während des Cap. 5 berichteten Festbesuchs Jesu.

Hieran also müssen wir gegen Fr. festhalten: dass dies Fest Joh. 5 ein den synoptischen Berichten über Jesu galiläische Thätigkeit vorauf gehendes Purimfest ist, und dass von der Gefangenschaft des Täufers bis zu Jesu Tode nur noch ein Pascha, das von der wunderbaren Speisung, einfällt. Dabei freuen wir uns jedoch, dass durch diese Abweichung keineswegs die ganze Rechnung Fr.'s über die Zeitbestimmungen des Lebens Jesu beeinträchtigt wird. Wie er mit W. als Todesjahr Jesu richtig das Jahr 783 *u. c.* annimmt: so setzt er richtig, ebenfalls mit W., die Taufe Jesu um 3 Jahre früher. Die Differenz liegt nur darin, dass Fr. diese 3jährige Dauer der Wirksamkeit Jesu dadurch gewinnt, dass er zwischen das Pascha der Speisung und das Pascha Joh. 2, 13 ein in Joh. 5 gefundenes Pascha einschaltet, während W. das Pascha Joh. 2, 13 nur ein Jahr vor dem Speisungspascha ansetzt, dagegen annimmt, dass von der Taufe Jesu bis zu diesem Pascha ein Zeitraum von ungefähr einem Jahre verstrichen sei. Auf diesen längeren Zeitraum nun vertheilt W. die Versuchungsgeschichte, das Wiederauftreten am Jordan, den Besuch zur Hochzeit in Kana; während hingegen Fr. diese Begebenheiten knapp zwischen den 6ten Januar 780, welchen er als Tauftag Jesu annimmt, und das Pascha Joh. 2, 13, welches ja nach ihm ins Jahr 780 fällt, einreiht (S. 120). Hier ist nun also er es, der, während er die synoptischen Berichte über die galiläische Wirksamkeit auseinander zieht, in dieser Beziehung auf knappe Darstellung dringt. Der Vorzug, den dies hat, scheint nun freilich für uns verloren, indess vielleicht scheint es doch nur so. Wie, wenn wir wirklich mit Fr. das Pascha Joh. 2, 13 in das Jahr 780 zurückstellten, und dann das noch nöthige Jahr vielmehr in Joh. 3, 22. 23 suchten? Das hier geschilderte Nebeneinanderwirken Jesu und des Täufers dürfte ohnehin von beiden bisher betrachteten Berechnungsarten aus immer zu spärlich

bedacht worden sein; beide gewinnen dafür nur 8 Monate, bis zur Reise durch Samarien; es könnten aber sehr wohl 20 Monate sein. So erst, scheint uns, entspricht die Gliederung wahrhaft und allseitig dem Eindrucke, den die 4 Evangelien machen: rascher Verlauf, da wo sie erzählen, breitester Zwischenraum, da wo sie eben nur andeuten es finde ein ruhiger Fortgang statt. Jesus am 6ten Jan. 780 getauft, wird 40 Tage versucht, kommt zum Jordan, geht nach Kana, kommt zum Pascha Anfang April 780 (da am 10. April dieses Jahres das Pascha statt fand Fr. S. 119). Nun die lange stille Wirksamkeit neben Johannes, denn „noch war die Zeit der eigentlichen zur Entscheidung drängenden Oeffentlichkeit nicht gekommen, noch war der grosse Schlag nicht geschehen, die Gefangennahme des Johannes“ Joh. 3, 24. Am Schlusse dieser stillen Wirksamkeit, noch zu ihr gehörig, steht jener erste Uebergang nach Galiläa, wo, ebenso wie in Kana bei der Hochzeit, Jesu Zeit noch nicht gekommen ist und er immer nur erst noch ein einzelnes zweites Zeichen thut, auch das nur, nachdem er sich hat nöthigen lassen Joh. 4, 48. Jetzt aber, während Jesus beim Purimfeste in Jerusalem ist, wird der Täufer gefangen, der Vorläufer des Messias tritt ab, und der von der Welt herausgeforderte Messias tritt hervor, um die letzten Entscheidungen herbei zu führen.

Dies in Bezug auf den Abschnitt „über die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu.“ Wie übrigens der Vf. in Hinsicht auf den Tauftag Jesu, so gewinnt er auch in Hinsicht auf Jesu Geburtstag Ergebnisse, die zu Gunsten des Tages, welchen die kirchliche Feier als solchen bezeichnet, ausschlagen. Jedenfalls hat er in dem Abschnitte „der Geburtstag Jesu“ von neuem gezeigt, dass der 25ste December, als Tag der Geburt, noch keineswegs widerlegt ist. Auch die andern „Untersuchungen“ sind übersichtlich und lehrreich, wenn schon manches Für und Wider unerwähnt bleibt. Die zweite Abtheilung, die Darstellung des Lebens Jesu selbst, ist in der Nüchternheit gehalten, die sich der Vf., der Vorrede zufolge, im Unterschiede z. B. von Lange und Sepp, zur Pflicht gemacht hat — eine harmonistisch geordnete Paraphrase der Evangelien, mit einzelnen erläuternden Anmerkungen. [Dietlein.]

5. Geschichte des Rabbi Jeschua ben Jossef hanootzri genannt Jesus Christus. Heft 1—5. Altona (Heilbutt). 1853/4. pro Heft 15 Ngr.

Jude bleibt Jude. Ohne von ihrer eigenen, ohne von unserer Geschichte sich witzigen zu lassen, ohne etwas zu lernen oder zu vergessen, haben die unglücklichen Leute seit 1800 Jahren ihrer ohnmächtigen Wuth gegen das Christenthum dadurch Luft zu schaffen gesucht, „dass sie der Lust zu dichten und zu

lügen Raum gegeben und allerlei ersonnen haben, um einer ihnen verhassten Geschichte einen Schandfleck anzuhängen und dieselbe zweifelhaft zu machen.“ Ihre Rabbinen haben im Talmud, im Chissuk Emunah, in dem alten und dem Lipman'schen Nizzachon und vor allen in dem doppelten Sepher Tholdoth Jeschua Hanotzri die abscheulichsten Lästerungen wider Christum und die Christenheit ausgeschäumt. „Die Erzählungen, welche in diesen Büchern vorkommen, sind so weit von aller Wahrscheinlichkeit entfernt, dass allerwegen der lügenhafte Betrug hervorleuchtet; wenn sie aber unter einander verglichen werden, so streiten sie gegen einander selbst und heben einander auf, dergestalt, dass es keiner andern Widerlegung bedarf. Alle diese Erdichtungen und deren Urheber und Anhänger sind so schwach, dass, wenn die heiligen Schriftsteller, ganz allein, ohne die Menge der übrigen Zeugen, und ohne die Bedeckung des unleugbaren göttlichen Ansehens, ihnen entgegengesellt werden, wir ihnen einen, ob zwar nicht glorreichen, doch unausbleiblichen Sieg versprechen können.“ Wie man aber die Zahl dieser albernen jüdischen Lügen- und Lästerschriften noch im 19. Seculum vermehren kann, nimmt uns Wunder. „Nicht, als ob wir es der Leichtgläubigkeit mancher unter den Christen selbst nicht zutrauten, dass sie Fabeln ergriffen, und sich Unzähliges, was unerhört und von denjenigen Schriftstellern, welche aus göttlicher Eingebung geschrieben haben, übergangen zu sein schien, weismachen lassen, sondern, weil man sich kaum vorstellen kann, wie es möglich ist, dass dergleichen Erdichtungen, wenn sie untersucht, ja wenn sie nur mit Aufmerksamkeit durchgelesen werden, den Nachrichten der heiligen Schriftsteller entgegengesetzt werden können.“ Unser ungenannter „Ben-Jossef's“-Biograph ist freilich anderer Meinung; darum müssen wir unsere Leser mit ihm und seinem Werke etwas ausführlicher und genauer bekannt machen. Der Anonymus ist ein auf der Höhe des Zeitbewusstseins stehender, d. h. dem jüdischen Aufklärig angehörender, Denker; er schreibt „nicht sowohl für Gelehrte, als für die gebildeten Stände überhaupt.“ Den Stand seiner eigenen Bildung erkennt man an einigen Stylproben; z. B.: „wir haben es an ein mühsames und sorgfältiges Quellenstudium nicht fehlen lassen“ (S. VI.), — „ausser dieser allgemeinen Bezeichnung Gottes fand Rabbi Jeschua noch an eine andere Bezeichnung Gottes sein Wohlgefallen“ (S. 3.), — Schaul „weidete sich an die Misshandlungen“ der Christen (S. 280.), — „es gab damals noch kein Christos“ (S. 281.), — „die hebräische Sprache enthält ferner auch den Substantiv Jeschua, welches wörtlich Heil bedeutet. Dieser Substantiv kommt schon vor 2 Mos. 15, 2.“ (S. 317.). Mit lateinisch geschriebenen hebräischen Brocken wirft er gewaltig um sich, und es ist schier drollig an-

zuhören, wie er selbst die bekanntesten Namen hebraisirt. Man hört da blos von „*Jeruschalajim*, *Maschiach*, König *Scho-ul*, *Jitzchak*, *Jirmejah*, *Jecheskel*“ u. s. w. Im auffallenden Contraste mit dieser lauten hebräischen Dickthuerei steht die übergrosse Schweigsamkeit, sobald es sich um das Griechische handelt. Wenn nicht alle Zeichen trügen, so versteht unser Verf. kein Wort, ja keinen Buchstaben Griechisch. Das Original des N. Testaments kennt er blos von Hörensagen; ja um diese für einen „kritischen Untersucher der Quellen“ mehr als schimpfliche Ignoranz vor seinen „gebildeten“ Lesern zu verbergen, stellt er bei neutestamentlichen Citaten der deutschen Uebersetzung die („von der englischen Bibelgesellschaft herausgegebene“? S. 397) hebräische voran und nennt mit jüdischer Unverschämtheit das Hebräische geradezu die „Ursprache“ des N. T.'s (S. 212). — Diesem grossen Geiste also verdankt die Welt das vorliegende Buch. Der erste Band von 424 S. liegt in den 4 ersten Lieferungen bereits vor, sowie der Anfang des zweiten, Lieferung 4 und 5, S. 1—168. Beide enthalten die „kritische Untersuchung der Quellen.“ Dem Bd. I, S. 37 ff. vorgelegten Plane nach soll bei der „Untersuchung aller vorhandenen Quellen, die das Material zur Geschichte des Rabbi Jeschua und seines Lehrsystems liefern, folgende Ordnung beobachtet werden: 1) Untersuchung über die Möglichkeit einer für alle Nationen der Erde verbindlichen, mündlichen oder schriftlichen, göttlichen Offenbarung u. s. w.; 2) Untersuchung über die Bücher des N. Testaments u. s. w.; 3) Untersuchung über den Inhalt dieser Bücher und Kritik desselben u. s. w.; 4) Fernere Quellen: die apocryphischen neutestamentlichen Bücher u. s. w.; 5) Die Angaben des Talmud und der sonstigen ältesten rabbinischen Werke *a*) über das messianische Ideal, und *b*) über die Person des Rabbi Jeschua; 6) die Angaben des Korans über den Weisen von Nazareth; 7) eine kurzgefasste Beschreibung Palästina's und Jerusalems; 8) eine Darstellung der politischen u. s. w. Stellung der damaligen Judäer,“ u. s. w. „Die so vielfach verkannte und entstellte Wirksamkeit und Thätigkeit des Rabbi Jeschua soll nach folgenden hauptsächlichen drei Richtungen aufgefasst werden: *a*) seine Wirksamkeit als gelehrter Rabbi; *b*) die ihm von der Priesterpartei zugedachte politische Rolle, durch Auftreten als Messias den jüdischen König zu stürzen, die Regierung selbst zu übernehmen und das Land von der Herrschaft und dem Einflusse der Römer zu befreien u. s. w.; *c*) seine Opposition gegen diese ihm zugemuthete politische Wirksamkeit und sein Auftreten als Reformator des Judenthums.“ — Der gespreizte Titel des Buchs soll wohl nicht blos an des Vf.'s hebräische Gelehrsamkeit und an die analogen Aufschriften der Tholdoth's erinnern, sondern vielmehr wahrscheinlich die Leser

glauben machen, es würden hier ganz neue Aufschlüsse über Jesu Leben mitgetheilt. Wer das wirklich nach dem Titel vermuthet, der täuscht sich sehr. Der Verf. macht freilich S. VII. f. viel Redens von einer ihm zugänglich gewordenen, ungefähr aus dem Jahre 1050 herrührenden hebräischen Handschrift: „Das Buch der Thaten und der Lehren unseres Herrn und Führers Rabbi Jeschua (sein Andenken zum Segen);" aber was in den vorliegenden Lieferungen geboten wird, ist durchaus nichts weiter als eine mit der ekelerregenden Wichtigthuerei eines jüdischen Halbwissers vollzogene Widerkäuung dessen, was Talmud und Rabbinen, was Venturini („Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth") und Dav. Strauss, was Bretschneider, Paulus, de Wette, Gesenius, Nork, was der wolfenbüttler Fragmentist u. a. schon längst zu Markte brachten und was jetzt nur noch unter den Dummen einige Abnehmer findet. Unser Anonymus hat blos das Verdienst, jene verlegene, zum guten Theil längst in Vergessenheit gekommene Waare zu einer modernjüdischen Schmähschrift verarbeitet zu haben. Lediglich unter diesem Gesichtspunkte kommt das Buch in Betracht. Von einer historischen Kritik ist gar keine Rede. Die neutestamentlichen Schriften werden *a priori* verworfen; auch da, wo „etwas die Natur- oder Vernunft-Gesetze Widersprechendes nicht in ihnen liegt" (Bd. II, S. 97), wird ihnen die „historische Glaubwürdigkeit" abgesprochen. Nur der Talmud (vom Verf. doch selbst ein „Augiasstall" genannt) und der übrige im feindlichen Gegensatz zum N. Test. stehende literarische Schund, vor allem aber die „Vernunft" und „Wissenschaft" des Kritikers, also hier: der blinde Christenhass eines giftigen Juden, werden als die ächten und einzigen Quellen der Geschichte Jesu zugelassen. Läppische Fabeln, wie die von dem heiligen Hause in Loretto, werden mit den Evangelien auf eine Linie gestellt und dazu bemerkt: „Der Einwand, dass wir evangelische Berichte mit katholischen Ammenmärchen zusammenstellen, wäre nur scheinbar richtig, denn das Prädikat der Heiligkeit in dieser Beziehung ist ein passives, welches nach beiden Seiten hin in Anspruch genommen werden kann. Dem Katholiken ist seine Madonna von Santa Casa de Loretto eben so ehrwürdig, als dem supranaturalen Protestanten die evangelischen Angaben. Wenn Gott aber bezüglich des Maschiach und seiner Mutter alle die evangelischen Wunder verrichtet hat, warum könnte er denn nicht auch das Wunder des Transports eines Hauses verrichtet haben?" (Bd. II, S. 90). Es kommt sonach dem Verf. gar nicht auf eine Ermittelung der historischen Thatsachen an; der einzige Zweck seines Buches ist vielmehr, den Weltheiland mit dem stinkenden Kothe der jüdischen und judengenössischen „Augiasställe" zu bewerfen. Namentlich ist Christi Gottheit,

Messianität und Versöhnungstod die Zielscheibe seiner wuthschnaubendsten Ausfälle. „Wo giebt es, ruft er S. 228 des 1. Bandes aus, ein selbstständiges Gericht, das solche ungereimte und unwürdige Vorstellungen vom höchsten Wesen, in einer Druckschrift veröffentlicht, nicht als die gröbste Gotteslästerung erkennen und bestrafen würde, wenn dasselbe nicht von der noch richtigeren Voraussetzung ausgehen würde, dass der Verfasser durch seine Darstellung gar nicht mehr zurechnungsfähig ist, oder wenn, wie diess leider der Fall ist, dieses verwerfliche System nicht einen integrirenden Bestandtheil der Staatsreligion ausmacht." Gott sei Dank, die Zeit, wo die verstockten Juden „Gericht" über die Christen halten und sie entweder als „Gotteslästerer" umbringen, oder als Tollhäusler misshandeln durften, ist für immer vorüber. Auch unserm Anonymus bleibt nichts weiter gestattet, als Christum und sein Reich mit giftiger Zunge zu verfolgen, die Jungfrau Maria eine Hure und ihren Sohn den Sprössling eines Pandira, Charus oder Euphanias zu schelten (Liefer. 5, S. 42 ff.), und selbst diess würde ihm kaum gestattet sein, wenn er nicht für einen gewissen „Rabbi Jeschua ben Jossef hanootzri," den er für den historischen Jesus von Nazareth ausgiebt, der aber nichts weniger als eine geschichtliche Person, der lediglich eine allegorische Figur: das personificirte Princip der Freigemeindler, Deutschkatholiken, Reformjuden und Communisten, ist, eine unbegränzte Ehrfurcht affectirte. So läuft er vor der Presspolizei mit auf den Pass eines vulgären Rationalisten. Nun so lauf hin, verdrehter Jude, lauf hin mit deinem Vetter Ahasver ins Pfefferland. [Str.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengesch. in Biographien. Bd. II. Abth. 3.: Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrh. Zürich (Meyer). 1855. 844 S. 3 Thlr.

Ein Werk, wie das Böhringer'sche, welches nach tüchtigster Quellendurchforschung in lebenvollster Weise an der Hand biographischer Darstellung die ganze Kirchengeschichte durchdringt und veranschaulicht, bedarf jetzt der Empfehlung nicht mehr; wohl aber rechtfertigt ein Band, wie der vorliegende, bevorzugte Anerkennung. Die deutschen Mystiker des 14. 15. Jahrh. sind es — ein Tauler (S. 1—296), Suso (S. 296—441), Ru brök (S. 442—611); ein Groot, Radevynzoon (beide S. 612—677), Kempen (S. 677—811); — (mit Ausschluss Eccards, der in solche Reihe ja allerdings nicht gehörte) —, welche hier als ein Ganzes für sich zu uns reden; Männer, die einen Reichthum von Lebens- und Gedankeninhalt entfalten, von dem nur die Wenig-

sten eine Ahnung haben, und an deren eingehender und zusammenhängender Darstellung es doch bis jetzt gefehlt hat. Der Vf. geht an diese Arbeit, indem er statt blosser vornehmer hohler Reflexionen reinen, vollen unverfälschten Inhalt gibt, und das nicht etwa in blossen Auszügen, sondern in vollständiger quellenhafter Reproduction, wenngleich ohne äusserlich prunkende kritische Excurse. Er erkennt mit Dank einige tüchtige Vorarbeiten an; aber theils seien dieselben doch zu wenig in das eigentliche Verständniss des inneren Baues der mystischen Systeme eingedrungen, theils erstreckten sie sich nur auf Einzelne dieser Mystiker, während das Wesen der germanischen Mystik nur aus einer zusammenhängenden Darstellung der Hauptrepräsentanten derselben erkennbar sei, und auch jeder Einzelne mehreres Licht wieder durch den Anderen erhalte. Möge diesen edlen Mystikern, zu denen hiemit ein weiter Zugang geöffnet ist, denn der verdiente Kreis von Lesern und Freunden nicht fehlen! — Das ganze Böhringersche Werk umfasst bis jetzt nun die ganze ältere und fast die ganze mittlere Kirchengeschichte; erstere der erste Band in 4 Abtheilungen (*a.* Ignatius bis Cyprian. *b.* Athanasius bis Gregor von Nazianz. *c.* Ambrosius und Augustin. *d.* Chrysostomus bis Gregor d. Gr.), letztere der 2te in bis jetzt 3 Abtheilungen (*a.* Columban bis Anselm, Bernhard und Arnold. *b.* Abälard bis Franciscus und d. heil. Elisabeth. *c.* Die deutschen Mystiker), und kostet bis jetzt zusammen 16 Thlr. 24 Ngr. [G.]

2. Die Romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände und Lehren, ihre Reformation im 16. Jahrhundert und die Rückwirkungen derselben, hauptsächlich nach ihren eigenen Schriften dargest. von Dr. Herzog (Prof. in Halle, jetzt Erl.). Halle (Anton) 1853. 8. 2 Thlr. 15 Ngr.

Um die Würdigung dieses trefflichen und, soweit die bis jetzt vorliegenden Hülfsmittel reichen, vollendeten kirchenhistorischen Werks zu vermitteln, beginnen wir, nach unserer Weise, mit einer historischen Uebersicht des bis dahin auf diesem Felde Geleisteten. Der Widerspruch zwischen den mittelalterlichen katholischen Berichterstattern über die Waldenser und Albigenser und andererseits der Waldensischen Schriftenreihe, wie sie namentlich bei Léger und Perrin reproducirt ist, war zwar augenfällig; es waren namentlich von Bossuet (*Histoire des variations, livre XI*) gegründete Zweifel gegen die Zeitangabe der Abfassung einzelner jener Schriften erhoben worden, so wie auf die Incompatibilität übereinstimmender gleichzeitiger Berichte mit jenen Schriften hingewiesen. Allein die protestantische Geschichtsforschung, in tausend Fällen so bereit sich unter die Wahrheit zu beugen, gegen welche keine Präscription gilt, gab sich hier einer falschen Genügsamkeit hin, hielt sich an die

grosse offenkundige Thatsache (welche freilich Bossuet von sich entfernt hielt), dass die Waldenser allerdings aus dem kritischen Schriftprincipe Ernst gemacht (obwohl sie es gewiss nicht nach allen Seiten hin handhabten), oder verirrte sich auch wohl (bei so Vielen, die das Schriftprincip am liebsten als ein blos negatives fassten) in das Gewebe trügerischer Vermuthungen, als ob Alles, was sich Rom widersetzte, damit den ächten Reformationsstempel an sich trüge. Vielleicht gab eben der letztere Umstand, indem man die Waldenser mit den Albigensern (Katharern, Patarinern, Bogomilen) in eine Klasse warf, den ersten Anstoss zu einer gerechtern Würdigung des Sachverhältnisses. Wenigstens versuchte der Ref. bereits im Jahr 1826, mit Absehen von der ganzen Waldensischen Literatur, so weit sie uns damals vorlag, allein auf die mittelalterlich katholischen Berichte gestützt, jenen Grundunterschied zu erörtern; doch ward es ihm nicht vergönnt, die Spuren weiter zu verfolgen. Einen schärfern Einblick gewährte, von der andern Seite, der Beschaffenheit der Waldensischen Literatur selbst, ausgehend, der Engländer Maitland, indem er in seiner Schrift: „*Facts and documents, illustrative of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenses and Valdenses*" (*Lond.* 1832), den spätern Ursprung mehrerer Stücke jener Literatur entschieden behauptete; ihm folgte sein Landsmann Todd in seinen „*Discourses of the prophecies, relating to Antichrist*" (*Dublin* 1840), so wie überhaupt von jetzt an die Kritik in dieser Beziehung in England und Deutschland sich Bahn zu brechen begann. Indess wälzte sich die vom Verf. sogenannte „Neuwaldensische Ansicht" (oder Hypothese) trotzdem unaufhaltsam fort. Nicht nur die einheimischen Geschichtschreiber der Waldenser in letzter Zeit, Monastier (*histoire de l'église Vaudoise,* 1847) und Muston (*l'Israel des Alpes*, 4 Bde 1851), sondern auch der deutsche Gelehrte C. M. Hahn, obwohl er sich mit Recht rühmen durfte, einen grossen Theil der Waldensischen Manuscripten-Literatur ans Licht gezogen zu haben, warf sich, in seiner „Geschichte der Waldenser und verwandter Secten" (dem 2ten Bande seiner „Geschichte der Ketzer im Mittelalter," 1847), zum Vertheidiger der durchaus unhistorischen Hypothese auf, dass eine Waldensische Secte schon vor dem Petrus Waldus in den Thälern Piemonts existirt habe. Allein die Kritik setzte ihre Arbeit unermüdet mit Glück und Erfolg fort. Nicht nur wies Herzog, in dem Programm: „*de Waldensium origine et pristino statu*" (1848) und in einer daran sich schliessenden Abhandlung in der *Révue de Theologie et de Philosophie chrétienne*" von 1850, die Unächtheit und Fälschung mehrerer Waldensischen Schriften aus unwiderleglichen Gründen nach und suchte das wahre Alter anderer dieser Schriften wenigstens an-

nähernd zu bestimmen, sondern er würdigte, in einer Abhandlung in den „Theologischen Studien und Kritiken" von 1851, den ganzen Standpunkt Hahns durchaus unbefangen, indem er sich u. A. so darüber ausspricht: „Seine Darstellung ist ein unentschiedner Kampf und ein beständiges Schwanken zwischen der willkührlichen Behandlung (wie sie in der Neuwaldensischen Hypothese hervortritt) und der wissenschaftlichen Erforschung, wie sie dem Verfasser durch seine deutsche Bildung ermöglicht war. Daher kommt es, dass er sich einestheils in eine seiner wahrhaft unwürdige Abhängigkeit von jenen Schriftstellern begiebt, anderntheils aber der ihm entgegenstehenden Ansicht bedeutende Zugeständnisse macht." — Die kritische Untersuchung that einen mächtigen Schritt vorwärts durch Dieckhoffs Schrift: „die Waldenser im Mittelalter" (1852); „es ist sein Verdienst" — so spricht sich Herzog, überall gerecht anerkennend, aus — „die urspüngliche Beschaffenheit dee Waldenser auf Grund der katholischen Berichte des Mittelalters mit einer Ausführlichkeit und mit einem systematischen Geiste dargestellt zu haben, wie es noch nirgends geschehen ist" (S. 21). Allein, wie wir's schon als unsere Vermuthung und Erwartung bei der Anzeige dieser Dieckhoff'schen Schrift (*in dieser Zeitschrift* 1853, S. 547 ff.) aussprachen, dass manche Punkte einer genauern Erörterung bedürftig seyn möchten, (zumal da dem Verf. die Autopsie und Prüfung der Romanischen Quellen nicht zu Gebote stand), das hat sich durch das vorliegende Herzog'sche Werk nicht nur vollkommen bestätigt, sondern jenes Verlangen ist dadurch auf die entsprechendste Weise befriedigt. Alles, was nur überhaupt von einem kritischen Geschichtschreiber der Waldenser erwartet werden kann, findet sich in diesem Werke auf wahrhaft überraschende Weise zusammen. Nicht die kritiklose Vermuthung, nicht das grundlose Jauchzen über vermeintliche Entdeckungen, sondern die tief und gerecht wägende Prüfung Schritt vor Schritt ist der Grundcharakter desselben. Indem der verehrte Verf. sich überall in ein wahres Verhältniss zu seinem nächsten Vorgänger setzt, indem er willig dessen grosse Vorzüge an historischer Combination und Schlussgabe anerkennt, ergänzt er nicht nur, was bei ihm lückenhaft, hellt nicht nur dasjenige auf, was bei ihm im Unklaren schwebte, sondern nimmt überhaupt die ganze Untersuchung von neuem auf, und führt sie so gut wie in allen Punkten zum sichern Abschluss. Das Schwierigste unter Allem war nun die fortgesetzte Sichtung der Waldensischen Manuscripten-Literatur, die Ausscheidung des wirklich Mittelalterlichen von dem später Auf- und Hineingetragenen, der urkundliche Nachweis der vorgenommenen Fälschungen (in welcher Beziehung schon von Dieckhoff Grosses geleistet war). Um diese unentbehrliche

Grundlage herzustellen, begab der Vf. sich 1851 nicht nur nach den Hauptbewahrungsörtern jener Literatur, Genf und Dublin, sondern nahm auch auf seiner Reise mit, was sich in Paris, Grenoble, Cambridge, zu diesem Zwecke zerstreut vorfindet, und machte es so (durch veranstaltete und vermittelte Abschriften) möglich, dass der gesammte handschriftliche Apparat der Waldensischen Literatur, neben dem gedruckten, ihm zu Gebote stand — über welches Alles er in der Einleitung Bericht erstattet. Daneben musste er (was sich von selbst versteht) der Romanischen Sprache, wie sie in den Waldensischen Schriften vorliegt, ein eingehendes Studium widmen — was um so nöthiger war, da Raynouard (der blos im Allgemeinen die sonderliche Färbung des Romanischen in den Waldensischen Schriftdenkmälern anerkennt; s. dessen *Lexique de la langue Romane*) gerade diesem Sprachzweige den nöthigen Fleiss zu widmen verhindert war. — So ist nun das kritische Gesammtergebniss der Untersuchung der Waldensischen Literatur im ersten Buche (S. 3 — 110) zusammengefasst und nach allen Seiten hin sicher gestellt. Aus innern und äussern Kriterien werden die ältern Waldensischen Schriften, in welchen der Hussitische Einfluss nicht hervortritt, von den spätern gesondert; der diplomatische Charakter der Handschriften wird genau angegeben; es wird versucht, das Alter und die Oertlichkeit derselben, wenigstens annähernd, zu bestimmen. — Nach einer andern Seite hin erscheint der Verf. im äusserst gehaltreichen zweiten Buche (S. 111 — 288) als *vindex rei Waldensium.* Er stellt dort nämlich, nach den Aechtheit und Alter mit Recht in Anspruch nehmenden Vorhussitischen Schriften der Waldenser (theilweise abweichend von Dieckhoff, der allerdings einseitig das freie Prädicantenwesen als den Ausgangspunkt und die Hauptsache der Waldensischen Bestrebungen geltend machen wollte), alles dasjenige zusammen, was den Lehrbegriff und die frühern Zustände der Waldenser (die spätern werden im letzten Kapitel berücksichtigt) ins Licht zu stellen geeignet. Die ältern Waldenser werden selbstredend eingeführt; es ist dies allerdings, weil das Meiste davon so gut wie unbekannt oder doch unbenutzt war, für den Geschichtsfreund „wie eine Auferstehung von den Todten." Trefflich wird hier u. A. die Anwendung des biblischen Princips, wie dasselbe in jenen Schriften hervortritt, bestimmt und gezeigt, wie nicht nur dieses, sondern auch das Zurückgehen auf die ältern Väter und die katholischen Lehrer überhaupt beides bei ihnen zusammenstehen musste. Der Darstellung des Inhalts der Waldensischen Predigt und Verkündigung überhaupt sind zwei eigne Capitel (das dritte und vierte) gewidmet. Ein anderes Hauptstück ist der vollständig gelieferte Nachweis, wie die Waldenser zwischen den Häretikern (Katharern) und den

Römischkatholischen, gegen welche beide sie sich nach allen Seiten hin wehren, in eine ganz eigenthümliche Lage hin eingedrängt waren (Cap. 5. 6). Ebenso zu Dank verpflichtend ist die Beschreibung des religiös-sittlichen Zustandes der Waldenser, des Verfalls und der Wiederaufrichtung desselbrn, zumal nach der „Auslegung des Hohenliedes", einer höchst merkwürdigen Altwaldensischen Schrift (Cap. 7). — Das dritte Buch (S. 289—332) beschäftigt sich mit den aus der Berührung mit dem Hussitenkreise entstandenen, Zuständen der Waldenser und lässt uns einen tiefen Einblick in die Art und Weise thun, wie theils Hussitische Schriften von den Waldensern angeeignet, theils ältere Waldensische Schriften unter diesem Einflusse umgearbeitet wurden. Es wird dabei besonders darauf Gewicht gelegt und ins Licht gestellt, wie die Waldenser hiebei nicht blos empfangend sich verhielten, sondern auch das von den Hussiten Entlehnte nach ihrer Grundanschauung umbildeten. — Das vierte, die ganze Untersuchung abschliessende, Buch (S. 333—430) stellt uns klar vor Augen die Aufnahme der Reformation von den Waldensern und die Rückwirkungen derselben auf die Behandlung ihrer ältern Geschichte und Literatur. Dieses war bereits von Dieckhoff erörtert — es ist ein Hauptvorwurf seines Werks —, allein der Mangel an Benutzung der Romanischen Texte (die jedenfalls, wie Herzog nachweist, wenigstens zum Theil als ergänzende Quelle zu gebrauchen sind) störte die genauere Einsicht und verleitete ihn hin und wieder zu Fehlschlüssen. Hier wird nun die fast beispiellose Fälschung der ältern Manuscripten-Literatur uns aufs klarste auseinandergesetzt; die historischen Documente dieser Fälschung (namentlich die Union der Thäler von 1571, die *Confession de foi* und die sogenannten *Interrogacions menors* bei Perrin u. v. A.) werden mit Beurtheilung des Umfangs der Fälschung aufgeführt. — Endlich sind in den Beilagen (S. 433—Schluss) mehrere historisch und kritisch unentbehrliche Stücke der Waldensischen Literatur zusammengestellt. [R.]

3. Der Geist der Lutherischen Theologie Wittenbergs im Verlauf des 17. Jahrhunderts, theilweise nach handschriftlichen Quellen von Dr. A. Tholuck. Hamb. u. Gotha (F. u. A. Perthes). 1852. 2 Thlr. 5 Ngr.
4. Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Facultäten Deutschlands, nach handschriftlichen Quellen von Dr. A. Tholuck. I—II. Abth. Halle (Anton). 1853—1854. 8. 3 Thlr. 22½ Ngr.

Der grosse Gegenstand der in den vorliegenden beiden Werken dargebotenen Charakteristiken, historischen Skizzen und Kritiken, so wie nicht minder der gute, volle Klang des Namens

ihres Verfassers bei allen Theologen nicht blos deutscher Zunge, rechtfertigen durchaus eine 2te Anzeige dieser Schriften, obschon auf die erstere bereits von befreundeter Hand in unserer Zeitschrift (1853 S. 318 ff.) aufmerksam gemacht worden ist. Denn wohl könnte es scheinen, als ob dieselben blosse Vorarbeiten wären, als ob wir die Erscheinung derselben mehr einem glücklichen Zufalle zu verdanken hätten (es war ein Lateinisches Universitäts-Programm von 1851 über die Facultäts-Zustände Wittenbergs zur Zeit Calovs, das der Vf. in Deutscher Bearbeitung mittheilen wollte, wodurch er so auf die Reihe der hier mitgetheilten Untersuchungen geführt wurde; s. die Vorrede zum ersten Werke); allein sie hangen (wie wir später erörtern werden) mit einer vom Verf. erkannten Lebensaufgabe dennoch zusammen, und (setzen wir hinzu) es war ihm gewiss, bei seinem Standpunkte, ein inneres Bedürfniss, sich mit den Koryphäen der Lutherischen Theologie von Melanchthons Tode bis zu den Tagen des Pietismus auseinanderzusetzen; nicht er hat also den Gegenstand zufällig ausgewählt, sondern der Gegenstand hat sich ihm in den Weg gelegt und ihm wohl auch oft den Weg durchschnitten. Bekanntlich hat ein grosser Theil unserer Zeitgenossen, und zwar gerade solche, die vorzugsweise eine historische Fortsetzung der Reformation (zumal in der Union) beanspruchen, jener Theologie nicht nur den Rücken gekehrt, sondern den Krieg erklärt, offenbar doch mehr aus Gewissensflucht und wissenschaftlicher Inertie, als wegen der behaupteten Schwäche und Unlauterkeit jener Richtung. Wie schön deshalb, dass gerade Tholuck, sey es nun so oder so, darauf geführt ward, je grösser (wie gesagt) der Gegenstand, je tiefer die Wurzeln eingreifen, und je mehr eine solche Durchforschung Noth that; denn seit Gottfr. Arnolds und G. J. Plancks Tagen ist nur Wenig für diesen Gegenstand geschehen, und bekannt ist doch männiglich, wie sehr des Erstern Auge gerade von der Lutherischen Kirchenentwickelung abgekehrt, und wie sehr bei dem Letztern Alles in blosse Relation der Controverse und in einen oft erkünstelten Pragmatismus aufgeht. Ja wir könnten wohl sagen, es müsse uns eine Schaamröthe überziehen, wenn wir gedenken, dass ein Gelehrter dieses Werk übernimmt, der, wie sehr er auch versichert, „es mit dem guten Alten zu halten", doch offenbar von dem Geiste jener Theologie entfernter steht, und von einem Stadium ausging, auf welchem nicht sowohl ihre angestammte Kraft und Lauterkeit, als manche anklebende Schwäche sich kundthat.

Versuchen wir nun dem verehrten Verf. einigermassen, durch Charakeristik seiner Werke, den Dienst zu vergelten, den er in mancher Hinsicht den Lutherischen Theologen und kirchlichen Anstalten des 16/17. Jahrhunderts geleistet hat, so springt wohl zu-

vörderst in die Augen, dass die Forschung ebenso reich und mannichfaltig, als auf guten, hinlänglichen Grund gestützt sey. Bekanntlich liegt ein grosser Theil der hieher gehörigen Data noch in Handschriften; mit Ausnahme der Marbach'schen, Leyser'schen Briefsammlungen und einiger andern *Anecdota ex cimeliis literariis* ist bis jetzt Wenig ans Licht gezogen; was aber das zweite Werk betrifft, so ist zwar Manches fürs Einzelne durch die Universitätsgeschichten von Pütter, Salfeld, Grohmann u. A. geleistet, allein eine Geschichte der deutschen Universitäten im Ganzen, auch nur facultätsweise, geschweige denn nach ihrem innern Zusammenhange und ihrer besondern Eigenthümlichkeit, hat noch Niemand zu geben versucht (das bekannte grosse Werk von C. Meiners liefert, nach Weise dieses fast blos sammelnden Gelehrten, blosse Umrisse). Dem Verf. bot sich nun eine Fülle von Handschriften dar — für das erste Werk z. B. die überaus reiche Briefsammlung Balth. Meisners, ferner die Briefsammlungen Joh. Schmids, Sauberts, Val. Löschers, Joh. Gerhards, Hülsemanns, Calixts, der beiden Kortholte, Speners u. v. A.; für das zweite ausser denselben und ähnlichen Hülfsmitteln die Universitäts- und Staatsarchive der verschiedenen Orte — und er hat dieselben im Ganzen, so weit wir's zu übersehen vermögen, getreulich benutzt. Besonders war das ihm ein Stachel, worüber er sich mit Fug und Recht so ausdrückt: dass „es ein unbehagliches Gefühl sey, die auftretenden Personen gleichsam vater-, mutter- und heimathlos vor sich vorüberziehen zu sehen, ohne Kenntniss ihrer Stellung, ihrer Schule, ihres Partheizusammenhanges und persönlichen Charakters" (II, 2. Vorrede). Deshalb sucht er nun mit Fleiss überall Lebenszüge zu sammeln, einen ganzen Apparat gleichsam des äusserlichen Seyns, der äussern Verhältnisse zusammen zu bringen; wobei er nun freilich der gewöhnlichen Verlockung auf diesem Wege, manches Ungeprüfte, Ungesichtete, was blos der Zeitreibung zuzuschreiben ist, ja wohl auch manche blosse Gerüchte und schlechte Anekdoten mit aufzunehmen, nicht immer siegreich widerstanden hat. — Im Allgemeinen theilte sich ihm der Stoff für das erstere Werk (die Charakteristik der Wittenberger Theologie und Theologen) so ein, dass er, mit Unterscheidung der ältern unmittelbarer an den Charakter der Reformatoren sich anschliessenden, und der spätern Schule (seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts), so wie der im Kampf mit dem Pietismus sich entwickelnden zumal seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts, zuerst die hervorragenden Persönlichkeiten selbst schildert, dann aber die Charakterzüge sammelt, woran die ganze Richtung zu erkennen sey (z. B. bei der ältern Wittenberger Schule: „die Anspruchslosigkeit, den minder scholastischen Charakter in der Wis-

senschaft, den biblisch-praktischen Charakter der Predigt, die Erkenntniss der Nothstände der Kirche, die Friedensliebe, die Duldsamkeit"); es sind wesentlich dieselben Gesichtspunkte, die er bei Darstellung der übrigen protestantisch-theologischen Facultäten (stets mit einer unentbehrlichen Vorgeschichte derselben) im zweiten Werke im Auge behält. Es war dem Verf. vor Allem darum zu thun, den Lutherischen Theologen gerecht zu werden, und es ist gewiss keine blosse Redensart, wenn er in der Vorrede zum erstern Werk versichert, er sey ernst bemüht gewesen, „nicht selbst der Partheileidenschaft zu unterliegen, während er ihre bittern Früchte schilderte." Deshalb lassen sich gar viele Züge geschichtlicher Unpartheilichkeit und Gerechtigkeitsliebe aus diesen beiden Werken ausheben, und (sagen wir, wie die Sache wirklich liegt) je mehr der Verf. sich hineingearbeitet hat, desto näher kommt er den damit bezeichneten Forderungen. Weil aber dies eine Hauptseite der vorliegenden Werke ist, so theilen wir einige ausführlichere Beispiele mit. In der Regel treffen wir eine willige Anerkennung der hervorstechenden lobenswerthen Eigenschaften sonderlich der ältern theologischen Wittenberger Schule, so wie der Verf. im Ernste bemüht ist, im Gegensatz zu dem Rabengekrächz der modernen Romanisten (welche das wachsame Auge der evangelischen Kirche auf sich selbst überall als eine Selbstanklage auszubeuten geneigt sind [1])), „die schönen sittlichen Früchte der Reformation" im Priester- und im Familienleben aufzuzeigen (I, 49): die wahre, unverstellte Frömmigkeit jener alten Theologen, die „unvergleichliche Schriftkenntniss und Schriftanwendung" in ihren Predigten werden namentlich hervorgehoben (I, 71. 77). Aber auch die Theologen aus der zweiten Periode werden im Ganzen gerecht beurtheilt; auch wo der Verf. anklagend, Schwäche musternd auftritt, verschliesst er die Augen nicht gegen anderweite Tüchtigkeit und Redlichkeit. Er kann sich in Jacob Wellers „schweifwedelnde Adulation" nicht finden — und ja, die pädagogische Staatskirchlichkeit jener Tage hat für die, welche auf dem Boden der Religionsfreiheit stehen, etwas Abstossendes, so wie an sich etwas Unlauteres —, allein er begehrt, die Vereinigung des sonst scheinbar Unvereinbaren, einer aufrichtigen Gottseligkeit daneben, nicht in Abrede zu stellen (I, 177. 182 f.). An J. F. Mayer, dem allerdings unweise eifernden und zänkischen Theologen, musste ihm Manches misfallen; allein er erkennt denselben doch an als „durch und durch lebhaft, sprühend, witzig,

1) Dem zur Seite steht als ausfüllendes Moment bei den neuesten Ultramontanen ihre selige Selbstanschauung, wobei sie im Namen ihrer Kirche fortweg ausrufen: „Ich bin reich, und habe gar satt, und darf nichts."

voll von Phantasie, dabei ein tüchtiger Verstand, kurz als einen Mann des Volkes" (I, 259. 274). Bei der Schilderung der Rostock'schen Theologen, der beiden Tarnove, Joach. Lütkemanns, Heinr. Müller u. a. führte die Liebe die Feder (wir erwähnen beifällig im Vorbeigehen, dass auch auf ausgezeichnete Geistliche, wie auf Theoph. Grossgebauer, um das Bild des kirchlichen Lebens mehr auszumalen, manchmal Rücksicht genommen ist); allein auch wo, wie bei Tübingen, manches Misliebige ihm in der ganzen Kampfesweise entgegentrat, giebt er sich doch her zu der in seinem Munde bedeutenden Concession: „Auch die Concordienformel verleugne keineswegs ganz den biblisch-praktischen Standpunkt" (II, 2. 101 ff. 132 ff.). — Einen Schritt weiter noch geht der Verf. in Uebung historischer Gerechtigkeit. Gottfried Arnold wird sehr oft corrigirt, seine dreisten Anklagen und Folgerungen werden ihm vorgehalten (z. B. I, 149). Balth. Meisner galt bisher bei Vielen, namentlich wegen der Predigten, die er in Berlin nach dem Uebertritte des Churfürsten Johann Sigismund vor der Lutherisch gebliebenen Churfürstin hielt, als „ein Repräsentant des fanatischen Lutherthums;" der Verf. entkräftet diesen Verdacht durch Nachweis der theils unverständigen, theils unrichtigen Berichte bei G. Arnold, Hering, Ad. Menzel, Stentzel, und „es gereicht ihm zur Freude" (I, 117). Manchmal wo es scheint, er müsse dem eignen Fleische wehe thun, überwindet er sich und giebt der Wahrheit die Ehre. Er hält Ge. Calixt sehr hoch (und wer sollte es nicht thun?), dennoch aber sieht er in ihm „einen mehr antik-classischen, als christlichen Charakter," vermisst bei ihm „den warmen Hauch der Frömmigkeit," und trägt kein Bedenken auszusprechen, dass „die Früchte des Synkretismus, schon in Helmstädt, wie vielmehr in Königsberg nicht erfreulicher Art waren, denn der Humanismus, losgelöst von religiösem Leben und kirchlicher Tradition, verlor sich in literar-historischer Gelehrsamkeit und in skeptischem Indifferentismus, mehrfach mit einer Vorliebe für die Römische Kirche behaftet," und der Königsberger Synkretismus vollends, dem Helmstädt'schen gegenüber, war nur „ein unansehnlicher und entstellter Nachdruck" (II, 2. 51—56. 74 ff.). — Kein Wunder deshalb, dass es dem verehrten Verf. gelang auch mitunter verjährte Vorurtheile zu zerstören; gerade hier, wo es uns entgegentritt, ist der Glanzpunkt seines Forschens und Werks. Dahin gehört namentlich (worauf der Verf. auch gebührendes Gewicht gelegt hat) die völlige Zerstörung der unhistorischen Annahme, dass Wittenberg überhaupt der eigentliche Sitz der protestantischen Scholastik gewesen. Der Verf. weist siegreich, schlagend nach, dass „Freund der Concordienformel" und „Freund der Scho-

lastik" nur in moderner Betrachtungsweise gleichgeltende Ausdrücke geworden, und dass, wie viel auch der Kampf mit den Jesuiten zu Anlegung solcher Waffenrüstung aufgefordert und beigetragen haben mag, die eigentliche Erhebung der Scholastik erst seit dem Anfange des Streits der Giessner Facultät und der Tübinger Theologen sich datire, so wie dass Jo. Hülsemann und nicht Calov als der Begründer der theologischen Scholastik anzusehn sey (I, 55 f. 63. 249). — Es versteht sich von selbst, dass, wie bei einer solchen historischen Durcharbeitung viel Unbekanntes ans Licht gezogen, so auch manches Vergessene in Erinnerung gebracht sey. Wir nennen blos beispielsweise die Hinweisung auf Rebhans „*Concionator*" (1625), auf Quenstedts zwar nicht vergessene, aber doch jetzt vielfach unbeachtete „*Ethica pastorum et instructio pastoralis*" (I, 258. 218). — Unerwähnt bleibe auch das nicht, dass so wie viele Handschriften zu wahrem historischen Gewinn treufleissig benutzt, so auch die einschlagenden Monographien neuester Zeit (z. B. L. Hellers über Nic. Hunnius, Henkes über G. Calixt, Guhrauer's Mittheilungen aus dem Stolleschen Reisetagebuch, Delitzsch's Schrift: „Aus dem Stammhause der Grossherzogin, 1850," auf welche wir uns erlauben hier aufs neue aufmerksam zu machen) nicht übersehen sind.

Wir haben uns bemüht, den vorliegenden Tholuck'schen Werken nach einer Seite hin gerecht zu werden; die volle Gerechtigkeit erfordert, dass wir auch die andern betrachten. Nicht uns beklagen wir Lutheraner — denn selbst wenn der verehrte Verf. blos die Wunden der evangelischen Kirche zum Bewusstseyn gebracht, müssten wir ihm ja Dank schuldig seyn, und wie weit entfernt ist doch das; dann aber, wo wäre wohl in einem gleichen Zeitraume eine solche Fülle gediegener Gelehrsamkeit, aufrichtig gottseligen Strebens, wissenschaftlicher Tüchtigkeit nach vielen Seiten hin, als gerade hier, wie Tholuck selbst es anerkannt hat, ausgebreitet gewesen — sondern den Verfasser beklagen wir, dass er den schönen Glanz seines Werkes so einigermassen doch verdunkelt hat. Es geht nämlich durch beide Werke eine leicht wahrnehmbare Misstimmung gegen das confessionelle Recht und die confessionelle Stetigkeit hindurch, eine Opposition, die allerdings mit der geistigen Eigenthümlichkeit des Verf.'s genau verschlungen ist, die er zwar, wie wir nachgewiesen haben, als Historiker zu bekämpfen redlich gesucht hat, die aber dennoch öfters, wie es scheint ihm selbst zum Trotz, heraustritt und die historische Auffassung in diesen Fällen wenigstens getrübt hat. Wir rechnen weniger dazu, dass der verehrte Verf. sich oft massloser, schneidender Ausdrücke bedient (z. B. wo er Calov und Herder als Esau und Jakob zusam-

menstellt, I, 185 — war doch letzterer gewiss, mildest gesprochen, viel näher dran als ersterer, sein Erstgeburtsrecht zu verkaufen —, wo er Quenstedts Dogmatik als einen „*index librorum prohibitorum*“ charakterisirt, wobei der Verf. zwar nicht der Official, aber doch der Schriftführer gewesen, I, 218; wo er von „theologischen Haudegen“ spricht u. s. w.), wohl aber, dass er überall nur eine „confessionelle Beschränktheit“ zu kennen scheint, zu welcher das fromme Leben den Gegensatz bilde. Und doch, was ist die Confession in ihrem Entstehen anders, als das gewichtvolle, gedrängte Zeugniss für die Wahrheit und den innern Zusammenhang des Worts Gottes, was in ihrer Entwickelung anders, als der gebotene Kirchenkampf wenigstens nach einer Seite hin, den wir alle aufnehmen müssen, sofern und so gewiss es uns um Wahrheit zu thun ist, die in guter und böser Zeit gleichmässig vertheidigt werden muss! Ist es nicht das innerste Gebrechen dieser Zeit, dass man im gegenseitigen subjectiven Schwanken befangen, es nicht dahin kommen lassen will, dass man in Gottes Kraft und göttlicher Gewissheit, trotz aller Anerkennung des Wandelns im Glauben und nicht im Schauen, doch, gestärkt durch die göttlichen Zeugnisse wie durch eine rechte Seelenspeise, sagen kann: „Ich glaube, darum rede ich“? Auch wir verkennen gewiss nicht, wie leicht diese Bekenntnissfestigkeit und Bekenntnissrichtigkeit zu einem blos äusserlichen Schibboleth gemacht werden kann, statt dass sie von innen heraus blühen, im Kampfe und in der Erfahrung des christlichen Lebens sich bewähren, statt dass man fleissig bedenken sollte, dass wir auch in dieser Hinsicht den überschwenglichen Schatz in irdischen Gefässen tragen. Allein wir leben der zuversichtlichen, durch Nichts zu erschütternden Gewissheit, dass die Lutherische Kirche auch noch heut zu Tage ethische Kraft und kritisches Salz genug in sich hat, um jene blos orthodoxe Färbung, die ohnehin durch Ueberspannung und Echauffement sich immer selbst verrathen wird, von sich auszuscheiden, wie denn ein solcher Scheidungsprocess, so viel die letzte Zeit betrifft, bereits jetzt begonnen hat [1]).

Mit der angedeuteten, in den vorliegenden Werken hie und da fast zur Schau getragenen, Confessions-Heimathslosigkeit hängt es dann auch zusammen, dass, bei aller vorwaltenden Geneigtheit zum Anerkennen des Anerkennungswerthen, dennoch einzelne Lutherische Theologen nicht nur unglimpflich, sondern höchst ungerecht beurtheilt werden. Wen muss nicht das wiederholte bittere

1) Vgl. die treffliche Ansprache Dr. Th. Harnacks: „Die Lutherische Kirche im Lichte der Geschichte“ (Lpz. 1855), die eben in diesen Tagen in unsere Hände gekommen ist.

Misurtheil über den trefflichen Strasburger Theologen J. Conr. Dannhauer, den grossen Lehrer des grossen Speners — dem nicht nur wiederholt „harte und befangene Polemik“, zelotisches Wesen Schuld gegeben, sondern von dessen schwellendem Geistesreichthum und tiefer Innigkeit auch fast gar Nichts anerkannt wird (I, 283. II, 2. 126 f.) — tief betrüben? So kann es uns gewiss auch nicht Wunder nehmen, wenn die innere Ungunst, womit die Confessionsfestigkeit betrachtet ist, wenigstens in einem Falle auf eine Lehre sich wirft, die mit Recht als eine Perle und Krone des gläubigen Israels betrachtet wird — auf die Lehre, meinen wir, von der stetigen Fürbitte unsers Mittlers und Hohenpriesters, indem der Verf. Calov „sinnliche Fassung“ derselben vorwirft (I, 256 f.), obgleich Calov hier nur gelehrt hat, was alle gläubige Kinder Gottes von jeher als ihres Herzens Schatz bewahrten. — Nur unter Voraussetzungen, wie den hier zu Tage tretenden, ist es auch möglich, dass der verehrte Verf. die von ihm dargestellte Entwickelung kirchlich-Lutherischer Theologie als eine „Vorgeschichte des Rationalismus“ angesehen wissen will, und diese irrthümliche Meinung gegen die dawider laut erhobenen Einsprüche in der Vorrede zu II, 2. sogar alles Ernstes mit dem Bemerken vertheidigt, es sey ja dies nur der natürliche Verlauf der Dinge, dass der zu hoch gespannte Bogen endlich bricht, so dass die Geschichte seiner Spannung allerdings die Vorgeschichte seines Bruchs werde. Wir sollten meinen, in doppelter Weise umgekehrt, dass gerade der nachgelassene Bogen, wo irgend eine Glaubensschwäche und Unlauterkeit sich hervor that, dem Feinde die Breschen geöffnet habe, und dass Nichts auch unter dem tiefsten Verfall mehr bewahrte, als dass das unveräusserliche Glaubenserbe wieder zu seiner angebornen Kraft und Spannung kam. Der Rationalismus — es werde abermals behauptet wider Tholuck und alle ihm Gleichdenkenden — ist nicht (weder *per consequens*, noch *per accidens*) eine Frucht der Orthodoxie, sondern ein Werk des bösen Feindes, während die Menschen, die zu Wächtern bestellt waren auf Zions Mauern, schliefen.

Hätten wir ein blosses Schriftwerk vor uns — jetzt aber ist es in aller Beziehung zugleich ein Lebenswerk —, so würden wir wohl auch ein Wort fallen lassen über die manchmal unbegreifliche *incuria dictionis*, z. B. wenn ein Vorsatz ohne Nachsatz vorkommt, oder wenn Schlagwörter umgestellt werden, so dass es keinen Sinn giebt (I, 77. 79. 122). Jetzt sehen wir ganz davon ab, um noch Raum zu gewinnen für die wiederholte laute Erklärung, dass in diesen beiden Werken viele edle, tüchtige Bruchsteine vorliegen, dass wir alle daraus lernen können und lernen sollen, und dass der Gewinn davon ein sicherer, weil die Lutherische Kirche, erwacht, zur ersten Liebe zurückgekehrt

ist. In diesem Sinne drücken wir dem edlen, hochgeschätzten Verfasser, dem alten Freunde, die Hand zum Dank. [R.]

5. Die Universität Rostock im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert von Dr. Otto Krabbe, Consistorialrath, o. Prof. d. Theol. u. Univ.pred. zu Rostock. 2 Thle in 1 Bde. Rostock u. Schwerin. (Stiller). 1854. 763 S. gr. 8.

Gleich von vornherein muss bemerkt werden, dass vorliegendes Werk nicht blos als ein *Mecclenburgicum* zu betrachten ist. Der hochverehrte Herr Verfasser hat seiner Arbeit überhaupt den Charakter einer kirchen- und literarhistorischen Monographie gegeben und das theologische Element, das überhaupt in der behandelten Periode überwiegt, mit der allgemeinen Entwickelung der Wissenschaften verknüpft. Zugleich vergegenwärtigt die Schrift auch die verschiedenen Phasen, welche das Staatsleben nach dieser Seite hin durchlaufen hat. Die Darstellung der dritten Periode (s. u.) giebt einen speciellen, dankenswerthen Beitrag für die Geschichte unserer lutherischen Kirche in jener Zeit. Soviel im allgemeinen; was über Veranlassung, Quellen u. s. w. des Buchs zu sagen wäre, wird der Leser besser aus dem „Vorworte" selbst entnehmen, von dem wir hier nur den Anfang hersetzen wollen, um wenigstens einen kleinen Vorschmack des hier wehenden Geistes zu geben. „Die Bedeutung eines geschichtlichen Lebens — so beginnt der Herr Verfasser — wird nur wahrhaft verstanden und begriffen werden können, wenn es im Zusammenhange mit den allgemeinen, eine ganze Zeit bewegenden Factoren erfasst wird, und wenn in diesen die treibenden Wurzeln erkannt werden, aus denen dasselbe in seiner Eigenthümlichkeit erwachsen ist. Das Leben der Universitäten, von vorneherein als ein corporatives auftretend, hat auch in den verschiedenen Phasen, die es durchlaufen, den Typus ausgeprägt, den die allgemeinen Factoren der Kirche und des Staats ihm aufdrückten. Die älteren Universitäten, in ihrer corporativen Selbstständigkeit und Autonomie, erscheinen überhaupt als Glieder des corporativen Lebens, das alle Zustände des Mittelalters umfasst. Mit der Umgestaltung des deutschen Staatslebens mussten dieselben nicht nur als Corporationen im Sinne der früheren Zeit aufhören, sondern mit der selbstständigen Vertretung ihrer Interessen gingen auch die unmittelbaren Beziehungen zu den concreten Zuständen der Kirche und des Staats fast ganz verloren, so dass sie jetzt mit ihrem Leben wesentlich nur auf die Wissenschaft als solche angewiesen sind. Die Gegenwart ist sehr nachdrucksvoll auf den Werth und auf die Bedeutung corporativen Lebens überhaupt im Gegensatze zu allen abstracten Nivellirungen hingewiesen worden. Aber so wenig man über Nacht corporatives Leben hervorruft, wenn es nicht geschichtlich vorhanden ist und bleibend gepflegt wird, so

verkehrt wäre es auch, die Institutionen der Vergangenheit, welche ganz andere geschichtliche Verhältnisse zu ihrer Voraussetzung haben, als eine Norm für die Bildungen der Gegenwart hinzustellen. Aber wohl möchte es sich rechtfertigen, rückwärts zu schauen, um durch das Verständniss der Vergangenheit den Blick zu schärfen für die schaffenden Kräfte, welche damals wirkten und sich als gestaltende auswiesen." — Was nun in materieller Hinsicht dargeboten wird, zeigt das reiche „Inhaltsverzeichniss", S. XI — XIV. Der „erste Theil" umfasst die „erste Periode: Von der Stiftung der Universität Rostock bis zur Reformation", und behandelt im „ersten Capitel: die Universitäten des 14. und 15. Jahrhunderts." Es wird besprochen die „Stellung der Universitäten zur Kirche und zum Staatsleben („Die Reformation ist unverkennbar von den Universitäten getragen und durchgeführt worden. Das Princip der reformatorischen Bewegung erhielt in ihnen seine eigentlichen Vertreter, und konnte nur durch sie eine allseitige und lebenskräftige Entwickelung finden. Wie überhaupt die Reformation den mehr als tausendjährigen Kampf zwischen Staat und Kirche bis zu einem Epoche machenden, relativ abschliessenden Punkte geführt und die Versöhnung zwischen Kirche und Staat bewirkt hat, so verändern auch von da an allmälig die Universitäten ihre Stellung, insofern sie aus ursprünglich geistlichen Stiftungen gemeinsame Institutionen der Kirche und des Staats werden. Der Staat erkennt, dass auch er einen Beruf zur Erziehung seiner Bürger habe. So lange er aber mit der Kirche Hand in Hand geht, und die Sphäre und die Gränzen richtig erkennt, in welchen er sich in dieser seiner Thätigkeit zu halten hat, so lange durchdringen sich auch die Einflüsse des kirchlichen und staatlichen Princips im Universitätsleben, halten die Einheit desselben aufrecht, und vermitteln seinen Einfluss nach beiden Seiten hin auf Kirche und Staat. Erst in neuester Zeit ist der Einfluss des kirchlichen Princips auf die Universitäten überwiegend zurückgetreten, so dass namentlich die Universitäten neueren Ursprungs fast allein als Staatsanstalten erscheinen, welche nur durch die Pflege der theologischen Wissenschaft und durch die Ausbildung der Diener der Kirche mit dieser zusammenhängen" u. s. w.); die Universitäten des Mittelalters; ihre corporative Stellung („Die Universitäten des Mittelalters hatten ganz andere Ausgangspunkte und ganz andere Grundlagen, als diejenigen der neuern Zeit. Es fehlte ihnen, worauf diese ruhen, die Basis des Staates, welcher in allem Wesentlichen als der Schöpfer und Pfleger der neueren Universitäten angesehen werden muss. Was die Universitäten des Mittelalters stark und lebenskräftig machte und sie vor dem Zerfall und der Auflösung bewahrte, war jener corporative Verband, welcher, durch alle Stände

und Gliederungen des Volkslebens hindurchgehend, die eigentliche Lebensluft des Mittelalters ist, und daher in den Universitäten wissenschaftliche Innungen schuf, deren Bestand und deren Fortentwickelung auf dem Principe der nationalen und genossenschaftlichen Verbrüderung ruhte. Die Parallele mit den übrigen Innungen ist hier nicht abzuweisen, da auch diese gemeinsame Grundideen, wenn gleich auf einem ganz andern Gebiete und mit anderen Mitteln verwirklicht haben"); Bologna und Paris; Einfluss der Pariser Hochschule; Reformatorische Richtung derselben; die im 14. und 15. Jahrhundert begründeten Universitäten in ihrem Unterschiede von den neueren; die Universität Prag und die Wikleftitische Bewegung; Kampf der böhmischen und deutschen Partei; Auszug der Deutschen aus Prag und dessen Rückwirkung auf Deutschland; Stiftung der Universität Leipzig; die Universität Köln und ihre Bedeutung; Stiftung der Universität Wien; die Universität Erfurt; Blüthe Erfurts; Verhältniss zu Rostock." — Das „zweite Capitel" bespricht die „allgemeinen kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände zu Anfang des 15. Jahrhunderts," wo „das päbstliche Schisma nicht wenig dazu beigetragen hatte, die bisherige Festigkeit und die Stabilität des kirchlichen Organismus von der gefährlichsten Seite aus zu untergraben;" wo die Pariser Universität schreiben durfte: „*Jam eo ventum est, et in tantam perniciem erroremque res processit, ut plerumque passim et publice non vereantur dicere, nihil omnino curandum, quot papae sint, et non solummodo duo aut tres, sed decem aut duodecim, imo et singulis regnis singulos praefici posse, nulla sibi invicem potestatis aut jurisdictionis auctoritate praelatos;*" wo ein Gerson ohne Scheu erklärte: „*Unitas ecclesiae essentialis semper manet ad Christum sponsum suum, nam caput ecclesiae Christus. Et si non habet Vicarium, dum scilicet mortuus est corporaliter vel civiliter, vel quia non est probabiliter exspectandum, quod nunquam sibi vel successoribus suis obedientia praestetur a Christianis; tunc ecclesia tam divino quam naturali jure, cui nullum obviat jus positivum rite intellectum, potest ad procurandum sibi Vicarium unum et certum semel congregare ad Concilium generale, repraesentans eam.*" Es wird hervorgehoben der „Einfluss des Nominalismus; die kirchlichen Zustände Meklenburgs; die Klagen über das Verderben der Geistlichkeit; Specialstatuten der städtischen Obrigkeiten gegen die Geistlichkeit; Einflüsse der vorreformatorischen Bewegungen; Schismatiker in Wismar; Beziehung derselben zum Wiklefitismus; häretische Erscheinungen in Rostock (wo u. A. im Jahre 1404 eine Bürgerin glaubensmuthig für ihre reinere Ueberzeugung den Feuertod litt); wissenschaftliche Zustände in Meklenburg und Pommern, in Schweden und Dänemark." Das „dritte Capitel" behandelt „die Stif-

tung der Universität Rostock und das erste Stadium ihrer Entwickelung bis zum Jahr 1436" („Darob hat Pabst Martinus den Herzögen zu Meklenburg die *bullam* und *privilegia* zu Ferrara *A. Chr* 1418, den 13. Februarii, ertheilet, und ist zuerst auf die drei Facultäten, *juridicam*, *medicam* und *philosophicam*, gewidmet worden." Der päbstliche Grund zur Verweigerung der theologischen Facultät ist in der Lage der kirchlichen Verhältnisse nach dem Kostnitzer Concil zu suchen.) Die feierliche Inauguration erfolgte am 12. November 1419; die ersten Professoren waren von Erfurt und Leipzig berufen „*A. C.* 1432 den 28. Januarii hat zu Rom Pabst Eugenius auf Bitte Herrn Hinrichs und Hrn. Johannsen Brüdern H. zu M. und Bischofs Hermensen zu Schwerin und der Academie zu Rostock das *studium facultatis theologicae* angerichtet und vergönnt, dass daselbst *in facultate theologica* möge gelesen werden." Die „Motive" zu dieser Bewilligung liegt in dem „persönlichen Gegensatze des Pabstes Eugenius zu Martin V." Die Zahl sämmtlicher Studirenden belief sich in jenem Zeitraume durchschnittlich auf 500 und darüber. — Das „vierte Capitel" giebt „die ursprüngliche Verfassung der Universität in dieser Periode;" das „fünfte" die „inneren Kämpfe in der Stadt Rostock, und die Verlegung der Universität nach Greifswald vom Jahre 1437 — 1443." Das Baseler Concil forderte unter Androhung des Bannes die Academie auf, die unter der Excommunication liegende Stadt zu verlassen; man gehorchte widerstrebend. Die Rückkehr nach Rostock erfolgte unter sehr ungünstigen Bedingungen von Seiten des Stadtraths. Diese „Rückkehr der Universität von Greifswald nach Rostock, so wie die Studienverhältnisse und allgemeinen Zustände der Universität," sind Gegenstand des „sechsten Capitels." Es änderten sich bald nachher in einer Beziehung die allgemeinen Verhältnisse Rostocks durch die Stiftung der Hochschule Greifswald, die „einem einzigen ausgezeichneten Manne, dem Bürgermeister Heinrich Rubenow," ihr Entstehen verdankt (Stiftungsbulle dd. 29sten Mai 1456.). Das „siebente Capitel" erwähnt „die geistlichen Stiftungen und Dotationen zum Besten der Universität; die Brüderschaften, Gilden, Graale und Kalande in dieser Periode; die Brüder vom gemeinsamen Leben und die *Fratres* im Michaeliskloster zu Rostock; ihre Beziehungen zur Universität; Rostocks Buchdruckereien," begründet durch die Brüder vom gemeins. Leben, um 1476. Im „achten Capitel" sind erzählt „die Domhändel in Rostock; die Zerwürfnisse der Stadt mit den Herzögen; der Wegzug der Universität nach Lübeck (1487; veranlasst durch den in Folge eines ausgebrochenen Aufstandes über Rostock ausgesprochenen bischöflichen Bann) und ihre Rückkehr" i. J. 1488. Von „den Zuständen der Universität in wissenschaftlicher

Beziehung während des letzten Viertels des 15ten Jahrhunderts" handelt das „neunte Capitel." „Hier äussern sich schon die ersten, die Reformation vorbereitenden Factoren, welche allmälig grössere Intensität gewinnen, und dann auch sofort eine bestimmtere Stellung einnehmen zu der späteren Gestaltung des kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens. Im Allgemeinen aber entbehren diese vereinzelt hervortretenden Elemente noch der productiven Kraft, so dass in dieser Periode, besonders im nördlichen Deutschland, sowohl im Gebiete der Kirche, als auch im Gebiete der Wissenschaft, sich noch die alte Richtung fortsetzt." Die nominalistische Auffassung überwog, ohne dass dieselbe sich irgendwie productiv erwiesen hätte. Unter den damaligen academischen Lehrern Rostock's tritt vorzugsweise der Theolog und Geschichtsschreiber Albert Krantz hervor, S. 224 ff. Er war ein heftiger Gegner Hussens. („*Joannes Huss, improbus calumniator, loquax, clamosus, blasplemias in omnem Romanam ecclesiam ausus proferre, conflare sibi coepit auctoritatem, male augescentem in perniciem infinitarum animarum.*") Doch erkannte er die Gebrechen der Kirche in allen Ständen sehr wohl. („*Mira diaboli ars in cordibus vanescentium hominum, ut vitet quisque reformationem sui status.*") In jene Zeit fällt auch schon eine Rentenstiftung zu dem Zwecke, „damit das *credo* und das *pater noster* in der Muttersprache fleissig vorgetragen werde." Im „zehnten Capitel" wird geschildert „die humanistische Richtung und ihr beginnender Kampf mit der älteren scholastischen Richtung; die vorreformatorischen Zustände der Universität." Bei jenem Humanismus „werden sich im Allgemeinen zwei Richtungen unterscheiden lassen, von denen die eine nur die humanistischen Studien als solche in ihrer Bedeutung erkennt und fördert, die andere aber zugleich mit den humanistischen Studien kirchliche Elemente verbindet, welche allmälig in die eigentliche reformatorische Richtung übergehen. Jene erstere indessen tritt namentlich in Italien in der Form des gelehrten Liberalismus auf, und nimmt fremdartige, der Kirche abgewandte, zum Theil zu ihr in Opposition stehende Elemente hier und da auf." Eine treffliche Charakteristik Ulrichs von Hutten findet sich bei Gelegenheit seines Aufenthaltes in Rostock, S. 265 ff. „Wie bedeutend der Besuch Rostock's damals war, ersehen wir aus dem Distichon des Johannes Padus: *In illud celeberrimum Rostochii Gymnasium* (Pädagogium, Regentie), *quod Porta Coeli vocatur.* Er schildert den Besuch der *Porta Coeli* folgendermassen: „*Hic fiunt homines, quos totus suspicit orbis. Qui puer huc venit, vir bene doctus abit. Huc Batavi veniunt, veniunt huc saepe Britanni, Huc veniunt Galli cum Phrisiisque Cati.*" — Mit der „zweiten Periode: Von der Reformation bis zur Umgestaltung der Academie durch die am 11. Mai

1563 zwischen den regierenden Herzögen zu Meklenburg Joh. Albrecht und Ulrich und E. E. Rath der Stadt Rostock getroffene *Formula concordiae*," beginnt der „zweite Theil," der zunächst im „eilften Capitel den Eintritt der reformatorischen Bewegung; das Verhältniss der Universität zu derselben und die auf ihr hervortretende Reaction" bespricht. Die erste Bewegung auf dem kirchlichen Gebiete Meklenburgs ward hervorgerufen durch den Ablasskrämer Arcimbold und seinen Subcommissarius Barthold Moller. „Es war kein Geheimniss, dass die Aufkünfte des Ablassbetriebes in diesem Theile Deutschlands zur Ausstattung der Schwester des Pabstes, Magdalena, der Gattin des Fürsten Cibo, verwandt wurden." Widerspruch gegen diesen Indulgenzhandel erhob besonders Nicolaus Russ, *Baccalaureus Theologiae formatus* und Priester zu Rostock. Eine von den Reformatoren oft beklagte academische Sitte fand sich auch damals noch zu Rostock in der philosophischen Facultät: „So überwiegend war das Studium des Aristoteles, dass ausser demselben innerhalb des vierfachen Cursus der Magistranden nur Vorlesungen über Geometrie gehalten wurden." Das „zwölfte Capitel" erzählt den „Verlauf der Reformation in Rostock und den (durch die antireformatorische Opposition herbeigeführten) gänzlichen Verfall der Universität." Der erste Zeuge der evangelischen Wahrheit in Meklenburg war Joachim Kützker, seit 1521 in Rostock an der Schule und Kirche zu St. Petri wirksam. „Die Predigt des Evangeliums gewann in stets wachsender Zunahme Eingang bei der Bürgerschaft Rostocks, so entschieden auch neben dem Rathe und der Geistlichkeit das Domcapitel und die Universität die neue Secte der Martinianer und ihre Lehre verwarf und bekämpfte." „Insbesondere wandte der Streit der Dominikaner und Franziskaner über die Lehre von der unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria die Gemüther vom Katholicismus ab, und machte sie für die evangelische Wahrheit empfänglich." Am 1. April 1531 wurde die Reformation in Rostock gesetzlich angenommen. Die auf dem alten Standpunkte verharrende Universität schien ihrem Untergange entgegen zu gehen. Das „dreizehnte Capitel" berichtet die „politischen Kämpfe in Rostock, die Vergewaltigung der Universität durch den Rath, die Bestrebungen zu ihrer Wiederherstellung." „Im Geiste des corporativen Lebens liegt es, dass die verschiedenen Corporationen sich auf dem Gebiete der ihnen zustehenden Rechte zu bekämpfen, und sich gegenseitig in ihren Freiheiten und Privilegien zu beschränken suchen. So griff der Rath unmittelbar nach der Einführung der Reformation in die der Universität zustehenden Rechte ein." Die Wiederherstellung der Universität beginnt mit Hegendorffinus, S. 421 ff. Im „vierzehnten Capitel" wird erzählt die „allmälige Restauration der Universität; die Berufung

neuer Professoren durch die Herzöge und den Rath; die Fortdauer der Differenzen zwischen denselben; die Versuche der Vereinbarung; die wachsende Frequenz." Johann Aurifaber wurde 1550 an Smedenstede's Stelle als Professor und Pastor nach Rostock berufen. Als Professor *juris* empfahl Melanchthon in einem bisher noch nicht veröffentlichen Schreiben den Ant. Freudemann aus Halle. Dieser intitulirte als Rector im folgenden Jahre. Das „funfzehnte Capitel" giebt die „Berufung theologischer Professoren; die kirchlichen Kämpfe in dieser Periode; die Zustände der juristischen und medicinischen Facultät; Artistenfacultät; Pflege der humanistischen Studien." An Aurifaber's Stelle trat Tilemann Heshusius, 1556. Zum Collegen hatte er den Eggerdes, ebenfalls von Melanchthon (in einem noch ungedruckten Schreiben) empfohlen. Den Joh Draconites berief der Rath zum Superintendenten und ordentlicher Professor der Theologie. „Unter den Gliedern der Artistenfacultät wird um diese Zeit der Magister Paulus von Eitzen als Professor *logices* genannt;" S. 537 f. In diese Periode fällt aber auch schon die erste Wirksamkeit des David Chyträus, welcher seit 1551 in Rostock wirkte, und sogleich bei seinem Eintritte in die Universität durch seine Gelehrsamheit wie durch seine Persönlichkeit erfrischend einwirkte; S. 550 ff. Das „sechzehnte Capitel" erzählt „die der Concordienformel voraufgehenden Verhandlungen; die Dotation der Universität am 8. April 1557; Kaiser Ferdinands Bestätigung der Privilegien der Universität am 18. August 1560." Am 11. Mai 1563 kam zwischen den Landesherren und dem Rathe von Rostock „die *Formula concordiae* zu Stande, durch welche alle Verhältnisse der Universität eine neue Rechtsgrundlage erhielten, und durch die ihre Verfassung wesentlich umgestaltet ward." — Die „dritte Periode: Entwickelung der Universität seit der *Formula concordiae* bis zu der von Herzog Ulrich vollzogenen Visitation am 24. März 1599," behandelt im siebzehnten bis ein und zwanzigsten Capitel folgende Gegenstände: „Inhalt der *Formula concordiae.* Umgestaltung der Verfassung der Universität. Aenderung der Statuten der einzelnen Facultäten. Politische Kämpfe in Rostock. Allgemeine Universitätszustände. Beilegung der politischen Irrungen. Die Differenzen der Universität mit der Stadt. Die *Formula concordiae* vom 19. Oct. 1577. Die theologische Facultät und ihre principielle Stellung. Einfluss derselben auf die kirchlichen Organisationen. Errichtung des Consistoriums. Verhältniss der Universität zu demselben. Blüthe der theologischen Facultät und ihr Einfluss nach Aussen. Die juristische Facultät; ihre Stellung zur Gesetzgebung und zur Gerichtsorganisation. Verleihung der Hofpfalzgrafenwürde an die Facultät. Einfluss auf die städtischen Verhältnisse. Die medicinische Fa-

cultät, ihre wissenschaftliche Richtung und allgemeinen Zustände. Die philosophische Facultät und ihr Studiengebiet. Die humanistische und die naturwissenschaftliche Richtung. Einfluss der philosophischen Facultät. Allgemeine Zustände und Verhältnisse der Universtät. Die durch Herzog Ulrich ausgeführte Visitation am 24. März 1599." — Der Inhalt dieser Periode leidet keinen Auszug. Wir verweisen den Leser an das Buch selbst und ersuchen nur um vorzugsweise Berücksichtigung folgender Abschnitte: „die Statuten der theologischen Facultät," S. 593; das ganze wichtige neunzehnte Capitel, so wie der grösste Theil des letzten Capitels. — Ein sorgfältiges Register erleichtert den Gebrauch des nützlichen Buches. — — Gewiss wird dem Herrn Verfasser der gebührende Beifall und Dank für seine freundlich dargebotene Gabe nicht fehlen. Unsere Zeit hat mehr als genügende Ursache, jede treue historische Schilderung des nüchternen, einfältigen Glaubens- und Thatenlebens der deutschen Vergangenheit willkommen zu heissen, und aus dem vorliegenden Bruchstück der Biographie einer altehrwürdigen Hochschule ist mehr Gewinn für geistliche Hebung und Erfrischung zu schöpfen, als aus hundert Producten der ascetischen Tagesschriftstellerei. [Str.]

6. Fr. Mason (Miss. der Karenen), Der Karenen-Apostel; oder Nachrr. üb. Ko Thah-Byu, den ersten Karenen-Bekehrten, mit Notizen s. Nation betr. A. d. Engl. Mit e. Tit.kpf. Berlin (Schlawitz). 1855. 162 S. $17^1/_2$ Ngr.

Das Volk der Karenen in Hinterindien ist durch seinen Monotheismus mitten unter den scheusslichsten Abgöttern und durch die fast alttestamentlichen uralten Traditionen, die unter ihm leben — vielleicht durch die 10 Stämme Israels überliefert —, so wie überhaupt durch seine religiöse Empfänglichkeit und durch den innig christlichen Ernst seiner Neubekehrten eines der merkwürdigsten. Doch ist es gar lange bei allen Missionen ganz unbeachtet geblieben, und der Erstling der karenischen Bekehrten, ein geistlicher Sohn des Baptistenmissionars Judson, ein Mann beschränkter geistiger Fähigkeiten und ein früherer arger Sünder, dann aber inbrünstig voll von dem einfachen und lauteren Wort vom Kreuze und von Eifer in Predigt des Gekreuzigten, war der Karene Ko Thah-Byu, geb. 1778, getauft 16. Mai 1828, gest. 9. Septbr. 1840. Sein Leben und überaus erfolgreiches Wirken stellt das vorliegende Schriftchen kurz und schlicht, aber allerdings etwas englisch langweilig dar. Doch übersehen wir gern bei der Bedeutsamkeit der Sache die Mängel der Form. Sehr interessant sind auch die vom Vf. beigefügten historischen Nachrichten über die Karenen und ihr neues Christenthum, und vor Allem die reichlich mitgetheilten karenischen religiösen Traditionen. Ref. wünscht dem Buche recht ernste Beachtung, und be-

klagt nur den zwar lockend, aber doch unwahr gewählten Titel: der Karenen-Apostel. Wie lange soll die leider so tief eingewurzelte und so allgemein verbreitete Ruhmrederei mit dem Apostelnamen der theuren alten, mittelalterlichen und neueren Missionsevangelisten dauern, die nur Wasser auf die Mühlen des irvingischen Apostelschwarms ist? [G.]

7. A. Sartori (*Cand. theol.*), Die christl. und mit der christl. Kirche zusammenhängenden Secten. Gesamm. u. zus. gestellt. Lüb. (Boldemann). 1855. 236 S. Querfol.

Eine tabellarische oder überhaupt übersichtliche Darstellung der christlichen Sectengeschichte würde ein eben so angemessenes und nicht schwieriger auszuführendes Förderungsmittel des theologischen Studiums seyn, als eine solche Darstellung der Dogmengeschichte; Alles käme nun aber an auf die Art der Ausführung. Als die einzig würdige Ausführungsart würde uns die erscheinen, dass in chronologischer Ordnung, aber nothwendig zugleich genetisch-pragmatisch die einzelnen christlichen Secten vorgeführt würden. Eine alphabetische Aufzählung und Erörterung in Form gleichsam eines Sectenlexicons wäre etwas gar Aeusserliches und Veräusserlichendes; dem Zwecke des Verf. aber, „ein Sammelwerk“ zu liefern, „bestimmt zum Nachschlagen für diejenigen, denen in ihrer kirchenhistorischen Lectüre der eine oder andere Name einer Secte oder eines Häretikers entgegentritt, der ihnen vielleicht weniger oder gar nicht bekannt ist,“ würde auch die alphabetische Form entsprochen haben. Ja sie ohne Zweifel mehr noch, als die von ihm gewählte. Er will zwar der Chronologie folgen, reiht dann aber doch die 328 von ihm vorgeführten Secten so innerlich zusammenhangslos, so Zusammengehöriges zerreissend, so Grundverschiedenes örtlich zusammenstellend, kurz so bunt und kraus an einander, dass dagegen eine einfach alphabetische Folge noch gülden wäre. Dazu kommt dann noch, dass er die Sectennamen so ins Unendliche häuft, die chronologischen Kriterien vielfach so willkührlich fixirt, die allgemeine Charakteristik oft so nichtssagend allgemein hält, in der speciellen Darlegung der Lehre und Schicksale der Secten aber (dies der Abschnitt übrigens, der wirklich Viel und fleissig Zusammengestelltes enthält) mannichfach so Confuses darbietet (auch Ref. z. B. figurirt unter den Sectirern, den Altlutheranern, und meint in aller Bescheidenheit, dass sein Lebensgang denn doch ein etwas anderes: *Haec fabulu docet* ergebe, als der Verf. es darstellt), in der letzten Columne, der Quellenangabe, endlich so völlig das Quellenhafte und Auxiliarische durch einander wirft, dass Ref. mit Bedauern in dem vorliegenden Werke das vorsteckbare Ziel nicht erreicht zu sehen vermag. [G.]

8. C. W. Niedner, Zeitschrift für die histor. Theologie. J. 1855. H. 1—4. Gotha (Perthes). 1855. 644 S.

Der Zahl nach wenigere Aufsätze bietet der vorliegende Jahrgang der historisch theologischen Zeitschrift, als frühere, aber desto gewichtigere, so dass wir, um die ausgezeichnetsten zu bezeichnen, dies Mal alle nennen müssen: H. 1. der Schluss der schon in H. 3. 4. 1854 begonnenen Abhandlung von C. E. Scharling über Mich. de Molinos, und die Fortführung der schon in H. 2. 3. 1854 begonnenen Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden von 1688—1853 von M. Göbel; H. 2. Engelhardt Uebersicht der kirchengeschichtlichen Literatur von 1850—1854, und die Fortführung der schon in H. 1. 1854 begonnenen Geschichte der Augustinischen Anthropologie von den Synoden zu Orange und Valence bis Gottschalk von G. F. Wiggers; H. 3. der Schluss der eben angeführten Göbel'schen Abhandlung und A. Hilgenfeld Das Apostolikon Marcions; und H. 4. E. Dittrich Abt Aelfrik, G. M. Redslob Ueber die *figura Baffometi* der Templer, G. Volkmar Die Colorbasus-Gnosis, und T. W. Röhrich 13 Briefe Ulrichs v. Hutten, nach den Originalen zum 1. Mal herausgegeben. Selbst unter den beiden Miscellen in H. 4. spricht Pescheck, Minderbekannte gleichzeitige Urtheile eines Mönchs über Luther, unser lebhaftestes Interesse an, und auch Röhrich Anweisung zur geistlichen Amtsführung eines strassburg. Feldpredigers von 1548 ist ein dankeswerther Beitrag zur Erkenntniss des 16. Jahrhunderts. [G.]

9. Dr. Marriott, Der wahre Protestant. In zwanglosen Heften. Bd. 3. H. 1. 4. 5. (Basel, Bahnm., 1854) und Bd. 4. H. 1—5. (Bas., Bahnm., 1855).

Auch in den Jahren 1854 und 55 ist diese von Haus aus antipapistische oder wenigstens antihierarchische Zeitschrift im frischen Fortschreiten begriffen gewesen. Davon zeugen alle einzelnen Hefte dieses 3ten und 4ten Bandes (von denen dem Ref. übrigens nur die oben bezeichneten zu Gesicht gekommen sind); aber nicht blos von ihrem Fortbestehen zeugen dieselben, sondern auch überdies davon, dass diese Zeitschrift je mehr und mehr einen wissenschaftlich theologischen Charakter anzunehmen und wahrhaft theologischen Werth zu behaupten beginnt, der sie selbst der Zeitschrift für historische Theologie einigermassen ebenbürtig und zu einer Ergänzung derselben macht. Allerdings hat sie dabei auch Objecte in ihr Ressort gezogen, die ursprünglich davon ausgeschlossen waren, und die ihr eine bezugsweise principiell verschiedene Färbung geben; ihren Werth aber schmälert dies so wenig, dass ihr vielmehr eben darum nur noch ernstere Beachtung gebührt. Unter den mancherlei Aufsätzen der vorliegenden Hefte, deren einzelne wir allerdings in keiner Weise vermisst ha-

ben würden, heben wir einige andere, zum Theil durch mehrere Hefte hindurchlaufende, heraus, welche uns die vorzüglichste Bedeutung zu haben und allgemeine Beachtung zu verdienen scheinen. Es sind dies: Oehler Das Leben des Dr. Jac. Reiling (früheren Jesuiten, dann Prof. der Theol. zu Tüb., geb. 1579) (1854 S. 3 ff.); F. K. Wild Juan Diaz (1854 S. 26 ff.); *de Sanctis* Die Waldenser in Calabrien (1854 S. 63 ff.); L. Braun Graf Sigmund v. Hohenlohe, der Freund und Beförderer der Reformation (1854 S. 289 ff.); das Bittschreiben eines barmherzigen Bruders (Ubaldus Borinsky) an Pius IX. vom Oct. 1854, betreffend die unsittlichen Zustände in den Klöstern seines Ordens in Oesterreich (1855 S. 16 ff.), welches eine Unzahl schandbarster Greuel mit voller Namennennung aufdeckt; Ph. Heber Lebensbilder aus der altdeutschen Kirche vor und bis Bonifacius (1855 S. 67 ff.); Wild Die Bulle Pius IX. über die unbefleckte Empfängniss Mariä (1855 S. 113 ff.); eine urkundliche Darstellung der neuesten Borzinsky'schen Angelegenheit (1855 S. 486 ff.), und das neueste österreichisch-päbstliche Concordat (1855 S. 482 ff.); — auch: Weissagt die h. Schrift vom mohamedanischen Reich? (1854 S. 47 ff. beginnend); Blicke in den religiösen Zustand der Türkei (1854 S. 79 ff. beginnend); C. A. Auberlen Gedanken über den Muhamedanismus (1855 S. 3 ff.); und Was ist das Babylon der Offenbarung? von einem würtembergischen Geistlichen (1855 S. 137 ff.); — und vor allen anderen die umfangreichen Aufsätze: Dwight Der jetzige Zustand der armenischen Kirche und die gegenwärtige protestantische Reformation in derselben (1854 S. 243 ff. beginnend und durch viele Hefte fortlaufend); J. Köstlin Die alten Waldenser als Zeugen des göttlichen Wortes und seiner Kraft (1855 S. 39 beginnend und in den folgenden Heften fortgeführt), und P. Heber Bonifacius der sog. Apostel der Deutschen, nach den Quellen (1855 S. 317 ff. 385 ff.). [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Das Wesen der Kirche beleuchtet nach Lehre u. Geschichte des Neuen Testaments von Julius Köstlin. Stuttg. (Liesching). 1854. 128 S. gr. 8.

Mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus und „Katholicismus" behandelt der bereits als treuevangelisch bewährte Verf. im I. Abschnitt „den Gegensatz" der Kirche im „katholischen" und im protestantischen Sinne; im II. Abschnitt „die Grundlegung in Jesu Lehre und Thun" („Das Kommen des Himmelreichs nach den Lehrworten Jesu und in seinem eigenen Wirken, — hinführend auf das Wesen der Gemein-

de; das Aeussere beim Wesen und Bestande des Himmelreichs und der Gemeinde"); im III. Abschnitt „die apostolische Gemeinde" („Die erste Pflanzung zu Jerusalem; die Entfaltung in Lehre und Leben, — die Gemeinde an sich: die Heiligen, der Leib Christi, das Haus Gottes, die Braut; das Leben des Leibes Christi vermittelt durch Wort und Sakrament, sammt dem Gottesdienste der Gemeinde, und sich vollziehend in innerer Gliederung mit den Gaben und Aemtern, — die Gemeinde in der Welt sich darstellend und entwickelnd: das Aeussere im Verhältniss zum Wesen der Gemeinde, die Unsichtbarkeit der Kirche: die Kirche wirklich in der Welt bestehend und sich äussernd als der Eine Leib, — das eigentliche Wesen der Kirche auch im weltlichen Bestande, — das Aeussere als Ausprägung dieses Wesens, — Einheit; Heiligkeit; Apostolicität; — das Verhältniss der Gemeinde zum Gebiete der weltlichen Obrigkeit; — die Offenbarung und Vollendung als künftige.") — Zwei Klassen von Lesern werden das Büchlein als verderblich ausschreien: die Romanisten; denn „welch scharfer Gegensatz zu jener katholischen Richtung, welche nicht blos mit gleichem, sondern gar mit weit überwiegendem Gewicht auf die Form dringt und das Wort „Kirche" in solcher Auffassung als Zauberwort des Lebens und als A und O der Lehre nicht oft und laut genug wiederholen kann!" — und unsere auf der reuevollen Pilgerfahrt nach Rom begriffenen „Amt"- und Kirchenmänner, denen gegenüber ein Köstlin auch jene Kassandra-Frage wiederholen möchte: warum sandtest du mich hin in die Stadt der Ewigblinden, mit dem aufgeschlossnen Sinn? — Wir anderen aber, soviel ihrer mit dem Titelmotto: „Es muss geistlich gerichtet sein!" einverstanden sind, und sich nicht zurücksehnen nach den mittelalterlichen Fleischtöpfen Aegyptens, wollen dem trefflichen Vf. für seine schöne Gabe aufrichtig danken und uns der Erleuchtung, die das Evangelium auch über den Artikel von der Kirche ausgegossen hat, rühmen und freuen. „Der Protestantismus hat wahrlich keinen Grund, neben dem Lichte, das ihm Gott in der Reformation namentlich auch über jene Lehren hell aufgehen liess und das auch seiner eigenen kirchlichen Entfaltung zum einzigen Führer werden sollte, jetzt im Drang eigener Weisheit oder um irgendwelcher Nothstände willen erst noch nach neuem Leuchten zu greifen oder alte wieder aufzusuchen, welche vor jenem nicht bestehen konnten. Die Kirche, wie sie sich ihm aus dem Worte Gottes ergiebt, mag ihrem Begriffe nach für den stumpfen natürlichen Sinn schwer fasslich und in ihrer geschichtlichen Gestaltung oft unscheinbar und unserm Kleinglauben sogar ärgerlich sein: in Wahrheit aber ist sie diejenige Gemeinde, an welcher auch zu Zeiten, da ihre eigenen Glieder sich ärgern, den Für-

stenthümern und Herrschaften des Himmels (Eph. 3, 10) die in ihr und für sie wirkende mannichfaltige Weisheit Gottes kund wird." [Str.]

2. Pabstthum u. Christenthum, oder Beweis, dass das moderne Pabstthum innerh. der christl. Kirche keinerlei Berechtigung habe. Der gesammten Christenh. zur Beherz., von G. A. Wimmer, Pred. Bremen (Schönemann). 1854. 132 S. 8.
3. Der Cölibat mit seiner Grundlage und Aufbau oder das dreistöckige Gebäude der röm.-kath. Kirche. Frankf. a. M. (Brönner). 1854. 68 S. kl. 8.
4. Pabst Pius IX. und sein Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria. Nach der Geschichte beleucht. von e. Protestanten. Chur (Grubemann). 1855. 73 S. 8.

Mit „Luthers Kernsprache" ist es nicht allein gethan; „seine Streitkolben" aber haben wir in Wimmer's Büchlein nicht wiedergefunden. Es ist ein treuer, scharfer, muthiger Ausdruck der calvin'schen Polemik gegen das Pabstthum, mit der wir nur den Feind, aber nicht den Krieg gemein haben. Doch muss es dringend der Beachtung aller derer empfohlen werden, die aus dem Calvinischen ins Evangelisch-lutherische zu übersetzen verstehen. Sie werden sehr ernste, sehr inhaltschwere, leider sehr verkannte, vergessene, unbeachtete Dinge darin erörtert finden, so z. B. die eigentliche „These, welche aus den unverfälschten Thatsachen der Geschichte" nachgewiesen wird: „1) dass das moderne Pabstthum nicht auf dem Fels, welcher Jesus Christus ist, erbaut, sondern aus der verlornen Schlacht mit der Reformation auf den Schutt geflüchtet sei, den die Reformatoren aus der Kirche schafften. 2) dass das moderne Pabstthum mit dem vorreformatorischen nicht zu verwechseln sei. 3) der jesuitische Papismus also keineswegs innerhalb, sondern ausserhalb der Christenheit sei, mithin innerhalb der christlichen Kirche keine Berechtigung habe." Auch möchten wir besonders aufmerksam machen auf das, S. 127 erwähnte, berüchtigte Abschwörungsformular beim Uebertritte eines Protestanten zum Pabstthum. („Ich soll abschwören und verfluchen das Evangelium, meinen Herrn Jesum, den ich in seinem Worte lernte und dessen Taufe ich empfing! Soll abschwören und verfluchen die schönen Gottesdienste, die mich erquickt, die Predigt, die ich gehört, den Kelch, den ich getrunken, die Lehrer, die mich zum Herrn gewiesen! Ich soll abschwören und verfluchen die Eltern, die mich erzeugten, den Leib, der mich getragen, die Brust, die mich gesäuget.") W. sagt den Papisten unter die Augen: „Ich weiss wohl, dass ihr die Abschwörung, wie sie hier lautet, läugnet. Aber der das schreibt, stand nur sechs Schritte von dem armen Bauern-

sohne, der, von einem papistischen Mädchen verführt, Wort für Wort(!!?) obiges Fluchformular nachprechen musste." — — Zur Erläuterung des Titels der zweiten Schrift sagt deren Verfasser, S. 62 ff.: „Im untern Stock, im gesetzlichen Heilsweg, lebt und wohnt das ganze Volk, er ist ihm vom Herrn des Hauses und seinen Dienern, vom Pabst und der Priesterschaft, angewiesen. Im zweiten Stock, der auf dem untern ruht, im Cölibat, lebt und wohnt die Priesterschaft, und ist er ihr auch nicht so ganz bequem, so giebt es doch so viele Annehmlichkeiten und Entschädigungen, dass die Bewohner desselben auch zufrieden sind, und das Haus nicht abgerissen haben möchten. Im obern oder dritten Stock, der auf den beiden unteren ruht, im eigentlichen Pabstthum oder in der Statthalterei Christi, wohnt der Herr des Hauses, der Pabst mit seinen Bischöfen, Erzbischöfen, Kardinälen, Legaten und Allem, was hoch und heilig ist. . . . Soll das obere Stockwerk fallen, so muss man nicht an diesem, sondern am mittleren und unteren anfangen. Fällt der mittlere Stock, der Cölibat, so fällt damit auch sicher der obere; und greift man gar den untern an und reisst ihn ein, so fällt das ganze Haus, so fällt Cölibat und Pabstthum mit einmal dahin." Das ist Alles durchaus wahr und richtig; überhaupt lehrt das kleine Büchlein den Unterschied zwischen gesetzlichem und evangelischem Wesen viel klarer, als er in den meisten heutigen Predigten und Schriften gelehrt wird, und verdient darum die wärmste Empfehlung. Nur die Unterscheidung des Pabstes vom Antichrist, S. 61 f., empfiehlt sich in keiner Hinsicht. — — In vier Abschnitten („Vorwort, — Pabst Pius IX. in der Politik und im Kirchenregiment, — die Geschichte des Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria, — Unseres heiligsten Vaters, durch Gottes Vorsehung Pabst Pius IX., apostolisches Schreiben über die dogmatische Entscheidung der unbefleckten Empfängniss der jungfräulichen Gottesmutter") behandelt der kenntnissreiche, scharfblickende, nur etwas zu diplomatisch-abgemessen schreibende „Protestant" seinen Gegenstand. Er findet in dem frischgebackenen Dogma zweierlei; einmal: „das neue Pabstthum erhebe die Abhängigkeit des gesammten Heilslebens von der Mittlerschaft der Himmelskönigin zur Grundlehre der Kirche;" sodann erblickt er hier die „Signatur einer unzweideutigen Tendenzpolitik mit der Absicht eines gemeinsamen Vorgehens gegen weltliche und geistige Mächte." Hierin stimmen wir ihm eben so bei, als in seinem Schlussworte: „Vertrauen wir auf das göttliche Wort! Darin liegt die Stärke des Protestantismus, die Schwäche des Romanismus; darin, und nicht in veralteten Friedensschlüssen und bestrittenen Verträgen, liegt der Stützpunkt, der Lebensodem und das Recht unserer Zukunft!"

[Str.]

5. Die Sonn- u. Feiertagsmärkte nach ihren verderbl. Einwirkk. auf das leibl. u. geistl. Wohl des christl. Volks, unter bes. Berücksicht. bayerischer Zustände, geschildert von J. L. Joseph, protest. Pf. Nördlingen (Beck). 1855. 60 S. kl. 8. 7¼ Ngr.

„Es ist etwas faul im Staate Dänemark!" Ein wunder Fleck, dessen ganzen Jammer und ganzen Schaden für Leib und Seele der Leute nur die zu schmecken haben, die (wie auch Ref.) an Orten, wo dieser Unfug stattfindet, wohnen. Wider Hoffen gilt es zu hoffen, dass die Hilfe komme aus Zion. Halten wir auch dafür, dass das Schriftchen, wenn es weniger rednerisch und gesucht geschrieben wäre, noch mehr Eindruck machen würde, so sind wir doch mit dem Inhalt völlig einverstanden. Derselbe zerlegt sich auf folgende Weise: Vorrede. Einleitung. Abschnitt I. Statistische Darlegung der Sachlage. Abschnitt II. Nunmehrige Werthlosigkeit und Schädlichkeit der Märkte, besonders der Sonntagsmärkte, vom weltlichen Gesichtspuncte betrachtet. Abschnitt III. Das von den Sonntagsmärkten ausgehende Verderben, vom geistlichen und kirchlichen Standpuncte betrachtet. Abschnitt IV. Was ist zu thun, um diesen Schaden abzustellen und abzuwenden? Abschnitt V. Beleuchtung der einer Verlegung aller Märkte auf Werktage zur Zeit entgegenstehenden Hindernisse. Abschnitt VI. Vorschläge zur Hebung und Beseitigung der entgegenstehenden Hindernisse.

Zur Steuer der Wahrheit wollen wir noch eine diesen Gegenstand betreffende Stelle aus den Oettinger Consistorialacten mittheilen: „So lange die Märkte in Oettingen an den Sonntägen nicht abgestellt werden, kann man den benachbarten Dorfschafften unmöglich verbiethen, solche zu besuchen *sc.* nach dem Frühgottesdienst; haben wir doch geistliche Gutachten von berühmten Theologen bei der Registratur, dass es nicht Unrecht am Sonntag Märkte zu halten. Unerachtet dieses geben wir damit eifrig umb, wo möglich ein anderes einzuführen. — Joh. Kessler 1704."

So schleppen sich diese Märkte von Jahrhundert zu Jahrhundert fort! [Karrer.]

XI. Liturgik.

1. Ueber den alt- und neutestamentlichen Cultus, insbes. Sabbath, Priesterthum, Sacrament u. Opfer, v. Dr. Ernst Sartorius (Generalsuperintend. u. s. w.). Stuttg. (Liesching). 1852. 8. 1 Thlr. 8 Ngr.

Die vorliegende Schrift ist, wie der hochwürdige Verfasser uns mittheilt, aus einer Abhandlung erwachsen, die nach anfänglicher Absicht nur den Sabbath behandeln und seinen evange-

lischen Charakter darthun sollte; da aber die göttliche Stiftung des Feiertags zugleich die der Cultusfeier ist, so dehnte sich die Untersuchung im Verlauf der Arbeit immer weiter über das Gebiet des Alt- und Neutestamentlichen Cultus aus, bis sie in der Contemplation seiner höchsten Momente bei der Feier der heiligen Communion ihren Abschluss fand; von dem Priesterthum des Alten Bundes erhob die Betrachfung sich zu dem Hohenpriesterthum des Neuen, und indem sie besonders bei dem Opfer und Abendmahl unsers ewigen Melchisedek, als dem Mittel- und Gipfelpunkt alles wahren Cultus verweilte, musste sie sich von da wieder mit Nothwendigkeit zu dem Amte seiner Diener herabsenken. Der in diesen Worten mitgetheilte Ab- und Aufriss dieser Schrift deuten uns zugleich den Charakter und, obgleich entfernter Weise, den reichen, ja überreichen Gewinn derselben an: denn in der That sind ja alle Punkte, die in den letzten Jahren die kirchliche Aufmerksamkeit vorwiegend in Anspruch nahmen (die Sonntagsheiligung und die rechte Begründung derselben; der Begriff des evangelischen Cultus namentlich im Gegensatz zu dem Römischen Begriffe und der Römischen Praxis; das unverlierbare Kleinod der evangelischen Communion; der ebenso unantastbare Begriff des kirchlichen Amtes, wenn überhaupt die Kirche als solche auch ferner bestehen soll), mit sicherer Meisterhand, mit tiefster allseitiger Einsicht, mit liebeglühender Entschiedenheit und Demuth behandelt. Nur auf einzelne wenige Punkte des reichen Gewinns dieser Schrift sey es uns vergönnt hinzuweisen. Wir rechnen dahin zuvörderst den durchgängigen centralen, praktisch bewährten Blick für den organischen Zusammenhang des Alten und Neuen Testamenis, ohne welchen eine von der Kirche anerkannte Entscheidung über die Bedeutung des Sonntags so wie des ganzen Neutestamentlichen Cultus nimmermehr zu Stande kommen kann. Die dogmatische Sicherheit und Fülle, mit welcher das Hohepriesterthum Jesu Christi sowie das hohepriesterliche Versöhnopfer des Neuen Bundes und seiner Communion sowohl thetisch, als antitheisch im Gegensatz zur schriftwidrigen Entschiedenheit der Römischen Hervorhebung der Höhe und Würde ihres Opferpriesterthums und der Glorie des Messopfers bestimmt und ausgeführt wird, möchte der zweite, nicht genug zu rühmende, Vorzug dieser Sartoriusschen Darstellung seyn. Unstreitig werden solche Ausführungen, mit erneuter Geltendmachung des Offenbarungs-Beweises, den kein Menschenwitz und keine noch so verjährte Praxis entkräften kann (denn neben den von der Römischen Kirche so stark ausgebeuteten, von unserer nie verleugneten Kanon: „*Ab initio non erat sic,*“ stellt sich der andere Tertullianische: „*quod veritas prior est mendacio,*“ und vollendet den Beweis), weit mehr entweder „eine ehrliche Ver-

ständigung oder doch eine würdig um die grossen Gegenstände und Gegensätze sich bewegende Apologie und Polemik herbeiführen, als die gemeinüblichen Hetzereien in Zeitblättern und Flugschriften, die immer nur erbittern, aber nimmer erbauen, noch recht belehren." (Vorr., S. X). Wir betonen ferner besonders den hier, auf Grund der Bekenntnissschriften unserer Kirche, in ein ungewöhnlich klares und scharfes Licht gestellten Begriff des Schlüsselamts, als „des specifischen Hauptamts der Kirche, des unvergänglichen Wesens des Apostelamts" (S. 184), so wie nicht minder die Darstellung des Episkopats, des Presbyterats und des Diakonats — welches unleugbar zu dem Trefflichsten gehört, das überhaupt und namentlich bei der sich vollendenden Untersuchung in neuester Zeit schriftmässig festgestellt worden ist. — Wir zweifelten keinen Augenblick, auf welche Seite der grosse Theolog in dem vom verewigten Höfling angeregten Streit über die Grundbedeutung und die Wurzel der Uebertragung des Kirchenamts sich stellen würde (der wunderlich abschweifende Blick dieses sonst ausgezeichneten Forschers ist, beiläufig gesagt, wohl am schärfsten negativ kritisirt durch die in der Abhandlung von C. Mönckeberg in Hamburg aufgestellte Carricatur); dennoch hat es uns wahrhaft erquickt, der allerentschiedensten Aussprache gegen diese falsche Ansicht wiederholt in dieser Schrift zu begegnen. Ja, es ist und bleibt wohl so, wie Sartorius sagt: „Dass die Gemeinde den sende, der zu ihr als Bote Gottes, als Vertreter Christi kommen soll; dass sie seine Hände fülle mit dem, was er ihr im Namen des Herrn zu bringen hat; dass sie ihm befehle, ihr das Wort Gottes zu predigen, dem sie zu gehorchen hat; dass die Hörer den Lehrer instruiren und die Heerde den Hirten instituire, das will sich nicht reimen." (S. 193). Als Folge davon ist auch der Begriff der Ordination (der Sendung), wie es sich gebührt, bei Sartorius zu seiner wahren Anerkennung gekommen (S. 202 ff.). — Den grund-evangelisch-Lutherischen Charakter aller hier dargebotenen und vertheidigten Bestimmungen besonders hervorzuheben, thut nach dem Vorhergehenden nicht Noth; auch das ergiebt sich von selbst, dass der Charakter unsers evangelischen Cultus mit derselben Entschiedenheit gegen die Reformirte, wie gegen die Römisch-katholische Kirche in Schutz genommen wird („Dort," behauptet der Verf. mit Recht, „waltet im Cultus das sacrificielle und ascetische Gepräge der subjectiven Frömmigkeit bedeutend vor dem objectiven und sacramentalen vor, und macht denselben, in Ermangelung fester und gemeinschaftlicher Formen, so abhängig von der jeweiligen Subjectivität des predigenden Geistlichen, dass wohl von kirchlichen Erbauungsstunden, weniger aber von einem eigentlichen Gemeinde-Cultus die

Rede seyn kann.“ S. 222); so wie es ebenfalls sich von selbst verstehen möchte, dass die Erläuterung des innern Zusammenhangs der einschlagenden Bestimmungen unserer Bekenntnissschriften durch diese, so wie durch frühere Sartorius’sche Schriften, einen im höchsten Grade anzuerkennenden Zuwachs erhalten hat. — Endlich ist insonderheit auch der hier aufgestellte erweiterte, schriftmässige, Begriff der Eucharistie (S. 250 ff.) der tiefsten, durchgehendsten Beachtung Aller, denen die Schriftwahrheit lieb ist, aufs dringendste zu empfehlen. — Haben wir so den Gewinn dieser Arbeit im Einzelnen einigermassen (nur schwach der dargebotenen Fülle gegenüber) veranschaulicht, so wollen wir zuletzt den Charakter dieser Schrift im Ganzen durch folgende Züge zu vergegenwärtigen streben. Es geht durch das Ganze, neben der schärfsten, präcisesten dogmatischen und exegetischen Untersuchung, eine gewisse Salbung; es ist gleichsam ein heiliger Duft drüber verbreitet. „Meine Schrift,“ sagt der Verf. mit einem wahrhaftigen Selbstzeugnisse, „ist auf dem Grunde der heiligen Schrift, wie es der sacrosancte Gegenstand erheischt, mit jenem Denken der Andacht, worin Gebet und Arbeit sich vereinigt, ausgearbeitet. Eitel und nichtig ist im Heiligthume der Ruhm der kalten Wissenschaft, die, je mehr sie von sich selbst weiss, um so weniger zu dem Apostolischen Wissen von Jesu Christo dem Gekreuzigten gelangt, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss. *Mea philosophia est, scire Jesum,* diese Inschrift unter dem Bilde eines Christen, der vor dem Kreuze knieet, ist mir in die Seele geschrieben.“ (Vorr. VII f.) In der Composition dieser Schrift ist besonders das schöne Ebenmass zu bemerken, das mit den übrigen Vorzügen des klaren, durchsichtigen, getragenen Styls, der überall passenden Erläuterungen, des gleichmässigen Fernehaltens des zu Viel und zu Wenig, derselben (wie namentlich auch der Schrift des Verf.’s „von der heiligen Liebe“) das classische Gepräge aufdrückt. Und so schliessen wir mit dem Wunsch, es möge dem Herrn gefallen, an diesem treuen Zeugen zu bethätigen, was der alte hocherleuchtete Kirchenvater Irenäus als das höchste Angebinde der Glaubensregel beschreibt mit den Worten: „*quasi in vase bono juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est*“ *(Irenaeus adversus haeres. III,* 24. *Massuet).* [R.]

Uebersicht des Inhalts: I. Abschnitt: Vom alttestamentlichen Cultus. *a*) Der urprüngliche Sabbath und Cultus. *b*) Der Cultus im Stande der Sünde und unter dem Gesetz. II. Abschnitt: Vom neutestamentlichen Cultus. *a*) Von dem vollkommenen Hohenpriester des neuen Bundes. *b*) Vom hohenpriesterlichen Versöhnopfer des neuen Bundes und seiner heiligen Communion. *c*) Von der

heiligen Auferstehungs- und Verklärungsfeier Christi, und dem Sabbath des neuen Bundes. *d*) Von den Dienern des Herrn und ihrem Dienst in seinem Hause. *e*) Der Gemeindecultus, insbesondere die heilige Communion. — Geist und Grundton des Ganzen betreffend, so sind die heidnische, papistische, zwinglo-calvinische und rationalistische Auffassung des Gegenstandes mit nicht selten überraschendem Scharfblick durchschaut und gewürdigt [1]), die evangelische, christliche, dagegen ist doch nur bruchstücksweise (auch nicht ohne theopaschitische und andere Trübungen) zu ihrem Rechte gelangt. S.'s Standpunkt ist ein judaisirender Unionismus, der sich ein Bestehen der neutestamentlichen Kirche ohne ceremonialgesetzliche Gesinnung und Verfassung ihrer Glieder gar nicht denken kann, und darum mit unbezwinglicher Zähigkeit an den von den Aposteln und Reformatoren bekämpften Vorstellungen von der religiösen Nothwendigkeit bestimmter gottesdienstlicher Zeiten, Orte, Personen und Einrichtungen festhält, und sich mit den heiligen und symbolischen Schriften durch gewaltthätiges Glossiren auseinandersetzt. Begreiflicherweise muss auf diesem Standpunkte auch das, nicht der „Christenheit," sondern der „Geistlichkeit" vom Herrn verliehene „Amt" gebührlich herausgestrichen werden. „Wir können nicht umhin (heisst es S. 192 f.), der von D. Höfling vertretenen Ansicht, wornach das evangelische und sacramentliche Amt des N. Test., welchem Paulus einen so grossen Vorzug vor dem überwiegend

1) Man vergleiche z. B. die Zusammenstellung der heidnischen, christlichen und rationalistischen Ansichten von der Satisfaction durch den Kreuzestod. „Während der heidnische Römer in der *oratio pro C. Rabirio c.* 5 sagt: *nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*, ist das Kreuz auf den Kirchen und Altären der Christen erhöht, und der christliche Dichter (Bonaventura) singt: *Recordare sanctae crucis! Crux est arbor decorata, Christi sanguine sacrata, Cunctis plena fructibus. Crux est porta Paradisi, In qua sancti sunt confisi, Qui vicerunt omnia. Crux est mundi medicina, Per quam bonitas divina Facit mirabilia.*" Trotz dieser grossen Divergenz steht doch die heidnische Anschauungsweise, wie sie Cicero mit Bezug auf die Kreuzigung des römischen Bürgers Gavius durch Verres entwickelt, durch ihren sittlichen Ernst der christlichen weit näher als die rationalistische. „Offenbar hätte Cicero weit mehr Sinn dafür gehabt, die *satisfactio vicaria* zu verstehen, als diess der Unverstand eines Löffler oder Gabler oder Teller oder Weg- und Bretschneider vermochte, so viel sie auch auf ihre kleine Vernunft sich einbildeten." (S. 135 ff.; 140.)

gesetzlichen und sacrificiellen Priesteramte des A. T. giebt, nicht auf der Fortsetzung der apostolischen Sendung, sondern vielmehr auf einer Uebertragung der Kirche und Gemeinde als primären Inhaberin des Amtes beruhen soll, mit aller Bestimmtheit entgegenzutreten." Freilich verwickelt sich S. hierbei in einen Widerspruch, der ein starkes Zeugniss für Höfling's Lehre ist: die Schlüsselgewalt sei der ganzen Kirche allerdings gegeben, nicht aber „das Amt der Schlüssel" (S. 181); denn „die Schlüseel und das Amt der Schlüssel müssen wohl unterschieden werden." Aus dieser, obendrein blos sophistischen, Distinction folgt ja eben Höflings Behauptung mit der Nothwendigkeit, womit das *Consequens* aus dem *Antecedens* folgt. — Wenn es endlich S. 111 f. heisst: „Wir dürfen und können die heiligen Testamentsworte nicht anders als so verstehen, dass Brod und Wein wahr- und wesenhaft Christi Leib und Blut sind, weil er selbst gegenwärtig an seinem Tische in sie influiren lässt das Wesen seines verklärten Leibes und Blutes, und sie damit durchdringend in die Gemeinschaft desselben aufnimmt," — ferner: „Die Verklärung Christi bei der Einsetzung des h. Abendmahls ist auch eine Verklärung des Brodes und Weins durch die Communication seines verklärten Leibes und Blutes," — und: „Ihrer Substanz nach sind Brod und Wein an sich schon, was Leib und Blut ist; durch die mittheilende Einsegnung und Einwirkung des verklärten Christus werden sie sein Leib und Blut," — so ist diess keineswegs die auf der *unio sacramentalis* ruhende evangelisch-lutherische Abendmahlslehre, sondern die weiland von Rodatz vertheidigte *Metabole*, die zuletzt entweder auf eine Verwandlung des Leibes und Blutes Christi in Brod und Wein, oder auf einen rhetorisch überspannten Zwinglianismus („verklärtes" Brod) hinausläuft. [Str.]

2. *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. Curavit Herm. Adalb. Daniel, Ph. Dr. Tom. IV,* 1. 2. *Lips. (Weigel).* 1853 — 1854. 8. 5 Thlr. 2 Ngr.

Mit dem vorliegenden vierten Bande schliesst das ausgezeichnete Werk ab, durch welches der Verf. sich ein ähnliches, nicht genug anzuerkennendes, Verdienst wie durch seinen „*Thesaurus hymnologicus*" erworben hat. Denn nicht blos ist es die geordnete Zusammenstellung und Aufbewahrung an einem Orte (eine durchaus nöthige wissenschaftliche Centralisation, die sicherste Basis für weitere historische Untersuchung des Einzelnen), die Verbindung so vieler zerstreuten Elemente, die Reproduction und Erläuterung mancher Stücke, die sonst leicht der Aufmerksamkeit sich entzögen, welche hier, wie dort, das Geleistete zu allgemeiner Beachtung empfehlen, sondern so wie die bisherigen historisch-kritischen Forschungen alle (wir wüssten keine einzige, die

übersehen wäre) mit Umsicht, mit Gewissenhaftigkeit benutzt sind, wie folglich (was sich von selbst versteht) alle eitle Prahlerei weit entfernt gehalten worden, und die Forscher überall, wo es erspriesslich schien, selbstredend eingeführt, so ist andererseits die Untersuchung mancher Hauptpunkte auf sicherm, besonnenen Wege einen bedeutenden Schritt weiter geführt. Der Verf. bezeichnet, ausführlich gerade in dem vorliegenden Bande, seinen liturgischen Standpunkt als einen mittleren zwischen dem Hyperromanismus und dem Puritanismus (derselbe im Wesentlichen, den auch Rich. Rothe in seiner trefflichen Abhandlung: „*de primordiis cultus sacri Christianorum*, Bonn 1851" eingenommen), mithin, wie wir wohl sagen dürfen, als den wahrhaft historischen der evangelisch-Lutherischen Kirche; denn was auch die Reformation, hauptsächlich im Anfange, in der Würdigung mancher einzelnen überlieferten Stücke versehen haben mag (was der Vf. einigermassen mit Recht, beklagt), so hat sie doch in der That durch die Aufstellung der wahren Grundsätze über die Art und das Wesen des evangelischen Cultus der Kirche unendlich mehr genützt, als sie durch die Combination aller vorreformatorischen traditionell liturgischen Stücke gethan haben würde; und wenn Luther auch hier manchmal vorzugsweise als „der grobe Waldrechter" auftrat, so reichte ganz gewiss Melanchthon durch seine Theorie über das Sacramentelle und Sacrificielle im Cultus ein kritisches Princip dar, welches (ganz ähnlich wie die Rechtfertigungslehre auf ihrem Gebiete) mächtig war nicht nur alle geilen Schösslinge abzuschneiden, sondern den ächten liturgischen Gehalt zu conserviren und fortzupflanzen. — Ueberblicken wir nun, was in diesem Bande des *Codex liturgicus* für die Beschreibung und Würdigung der liturgischen Schätze und gottesdienstlichen Ordnungen der Griechischen Kirche (womit dieser Bd. sich ausschliessend beschäftigt) geleistet ist — und zwar bei einem solchen allerdings dürftigen Ueberblick der hier aufgehäuften Schätze müssen wir es bewenden lassen — so möchte es hauptsächlich in Folgendem bestehen. Zuerst begegnet uns ein Versuch, die Theile als Hauptstücke der ältesten christlichen Liturgie, namentlich nach Justinus Martyr und den Apostolischen Constitutionen, mit Vergleichung der übrigen Zeugnisse aus dem zweiten und dritten Jahrhunderte — so dass der Unterschied zwischen der *Missa Catechumenorum* und *Missa Fidelium* als schon damals ausgeprägt erscheint, zusammenzustellen, womit die von Moné (*Lateinische und Griechische Messen*, S. 71) aufgestellte Tafel verglichen wird („*Liturgiae Christianae imago apud vetustissimos scriptores expressa*," *p.* 11 — 24.). Bei der folgenden Untersuchung über den Zeitpunkt wo die Liturgie

zuerst niedergeschrieben worden (S. 25—32), wird, indem Daniel mit Renaudot von der Hauptstelle *Basilii M. de Spiritu S., c.* 27, ausgeht, gegen Assemani, Selvaggi, Binterim für das Daseyn einer liturgischen blossen Paradosis bis tief ins vierte Jahrhundert hinein entschieden, und die Vermuthung geäussert, das Niederschreiben der wesentlichen Stücke sey zuerst durch die Beschaffenheit und das Bedürfniss der Diptychen herbeigeführt, während es klar am Tage liegt, dass die uns aufbewahrten geschriebenen Liturgien wohl nicht das fünfte Jahrhundert übersteigen. Die Classification der alten Liturgien nach ihren Familien, wobei theils auf Rheinwald (kirchl. Archäol. 353 ff.), theils und vorzüglich auf das treffliche Werk J. M. Neales „*Tetralogia liturgica*" (der ausserdem durch seine „*History of the eastern church I—II*, 1850, die christliche Archäologie durch die tiefgehendsten Forschungen namhaft bereichert hat) hingewiesen wird, macht den nächsten Gegenstand der Untersuchung aus (S. 33—41); der Verfasser schlägt selbst eine im Ganzen noch einfachere Fassung vor als seine Vorgänger. Es folgen sodann die ältesten Griechisch-Orientalischen Liturgien, und zwar mit Allem ausgestattet, was man von dem gegenwärtigen Standpunkte der Kritik und historischen Forschung zu erwarten berechtigt ist. Zuerst die *Liturgia Clementina* (p. 42—79); im Ganzen wird hier das Ergebniss der neuesten kritischen Untersuchungen gebilligt, doch so, dass der Verf. (wie man vermuthen konnte) näher an Drey als an Krabbe sich anschliesst, welchen letztern er wohl mit Unrecht zu den λειτουργομάχοι rechnet. In den Anmerkungen erläutert der Verf., überall die Vorgänger gewissenhaft benutzend, was kritisch einer Zurechtbringung als historisch einer Auseinanderlegung bedürftig war. Uebrigens hält der Verf. gegen Moné fest, der die Abfassung der Clementinischen Liturgie Judenchristen zuschreibt, dass dieselbe vielmehr Paulinisch sey und den Ritus der Antiochenischen Kirche darbiete, welcher mit dem der Jerusalemischen Kirche die meiste Verwandtschaft gehabt habe. Hier, wie bei der folgenden *Liturgia S. Jacobi* (p. 80—133), versucht Daniel die Schichten oder Elemente, die sich hier festgesetzt, nach den Jahrhunderten zu ordnen, und zwar so, dass der älteste Theil (der aber eben nur die Schrift-Tradition, wenn wir so sagen dürfen, umfasst) dem Apostolischen Zeitalter zugesprochen, der mittlere als eigenthümliche Tradition der betreffenden Gemeinde und der jüngste (immer der weitläuftigste Stock) als bestehend aus Interpolationen des 4.—5. Jahrhunderts gefasst wird — ohne dass man abzusehen vermöchte, wie hiedurch im Wesentlichen ein anderes Resultat erzielt würde, als welches die schärfste kritische Sichtung zuwege gebracht. — Ueberaus interessant sind die Nachweise, welche Daniel hier

und bei der folgenden *Liturgia S. Marci* (p. 134—170), dem liturgischen Instrument der Alexandrinischen Kirche, wie die *Liturgia Jacobi* der Jerusalemischen (die aber Sicilien, Italien, Cypern umfasst), über die fanatische Römische und zugleich Constantinopolitanische Uniformirungswuth in liturgischen Dingen vom 10. Jahrhundert an liefert, wodurch auf jener Seite die Mozarabische, Ambrosianische, Gallicanische, auf dieser die eben genannten Liturgien so gut wie ganz ausser kirchlichen Gebrauch gesetzt, gleichsam exstirpirt wurden; nur das *officium Jacobi* wurde unversehrt von den Syrern bewahrt. Den Schluss der notorisch ältesten Liturgien (*matres v. normae*) dieser Reihe bildet die Nestorianische, die sogenannte *Liturgia Apostolorum Adaei et Maris* (p. 171—193), die noch heute bei den Nestorianern neben den Anaphoren des Theodorus und Nestorius in Gebrauch ist. — Hieran schliessen sich dann im zweiten Fascikel dieses Bandes die spätern, aber nicht weniger zum Theil alte Stücke enthaltenden, deshalb zur kritischen Vergleichung nicht unbrauchbaren, sogenannten *Liturgiae Chrysostomi, Basilii, Praesanctificatorum* und die Armenische Liturgie (p. 327—482), welche letztere bei Daniel nicht in der hergebrachten Romanisirten Form (wie sie dargestellt wird in der Italienischen Uebersetzung *Avedichians, Ven.* 1832, und in F. E. Steck die Liturgie des katholischen Armeniens. Tüb. 1845), sondern in der ursprünglichen, von dem verdienten Neale (*History of the eastern church, I,* 379 ff.) hervorgezogenen, erscheint. — Den Inhalt der zweiten Hauptabtheilung gleichsam dieses Schlussbandes des *Codex liturgicus* bildet in beiden Fascikeln (p. 197—324. 485—690) eine durchaus fleissige und sorgsame Zusammenstellung der wesentlich auf liturgische Gegenstände Bezug nehmenden Abschnitte der Archäologie der Morgenländisch-Griechischen Kirche (mithin über die Kirchgebäude, die kirchlichen Zeiten — Heortologie nebst einem vollständigen *Kalendarium* —, die kirchlichen Handlungen und Ceremonien), wobei wiederum die trefflichen Vorarbeiten von King, Neale, Mouravieff, Muralt u. A., geschweige der Deutschen kritischen Bearbeiter des Stoffs, mit grosser Umsicht benutzt sind. Den Schluss bildet ein treffliches „*Lexidion ecclesiae Graecae liturgicum*“ (p. 693—726), wie schon Muralt ein solches zusammengestellt hatte, mit Rückweisung auf die verhandelten archäologischen Gegenstände und Verweisung auf das *Corpus* der Byzantinischen Schriftsteller nach der Bonner Ausgabe. — Ueberall, wo nöthig, sind auch ichnographische Abbildungen gegeben: das Ganze ist zugleich ein schönes Denkmal der uneigennützigen, begeisterten Aufopferung, welche Hr. T. O. Weigel, ein Stern der Leipziger Bibliopolie, nun schon seit einer

Reihe von Jahren grossen kirchlich-literarischen Unternehmungen zugewendet hat. [R.]

3. Hülfsbuch zum Gesangbuch für die ev.-luth. K. in Bayern von J. P. Kindler, Pf. in Nürnberg. Nördlingen (Beck). 1855. 192 S. kl. 8. 15 Ngr.

Zum gesegneten Neuen Gesangbuch, dessen sich mit dankbarem Herzen die Glieder der bayerischen Landeskirche erfreuen, ein treffliches Handbüchlein, das Geistlichen und Laien dringend hiemit empfohlen sei. Es bietet mehr als man glauben sollte, wovon man sich aus der Angabe des Inhalts leicht überzeugen wird. Derselbe ist folgender: I. Abtheilung. Kurzer Abriss vom Entwicklungsgang des deutschen evangelischen Kirchenliedes. (In 6 Perioden). Anhang. Alphabetisches Register der im Gesangbuch ohne Angabe eines Verfassers aufgenommenen Lieder. II. Abth. Vers-Register. III. Sonn- und Feiertagslieder-Register. IV. Melodien-Register. V. Liedinhalt-Register mit kurzen erläuternden Bemerkungen. Gewiss darf unsere Kirche dem Verf., der der reformirten Kirche angehört, für diesen Freundesdienst Dank sagen. [Karrer.]

XII. Symbolik.

1. Was heisst katholisch? Eine nach den Bekenntnissschriften der Lutherischen und katholischen Kirche abgefasste Schutzschrift wider Roms alte und neue Angriffe, von A. Brömel (jetzt Superint. in Lauenburg). Grimma (Gebhardt) 1853. 8. 1 Thlr. $7^1/_2$ Ngr.

Das Programm zu seinem Kampfe mit der Römischen Kirche (denn auch die Symbolik muss ja vollgerüstet auftreten, wenn sie überhaupt aus dem Leben stammt und zum Siege eilt) stellt der Verf. in folgenden Worten auf: „Es ist eine Thorheit, die voll trauriger Folgen ist, dass man meint, Rom sey anders geworden und die evangelische Kirche sey auch anders geworden. Die Form hat sich da und dort geändert, aber die Kirchen sind die alten geblieben. Darum müssen aber auch die selbstgemachten Gedanken hinfallen, mit denen man auf Frieden sinnt; erst müssen die Confessionen stark werden; die Kirchen müssen wieder ihr altes Erbe antreten. Ob dann Gottes Gnade grössere Erkenntniss und geneigtere Gemüther für die göttliche Wahrheit geben wird, oder ob noch länger die Spannung der Gegensätze dauern soll, das kann Niemand wissen. Das soll aber jeder wissen, dass er nicht in eigener Machtvollkommenheit durch falsche Liebe, die gegen die Wahrheit ist, Frieden schliessen darf; uns ist befohlen, treu zu seyn in der offenbarten Wahrheit, mit demüthigem Glauben sie aufzunehmen, mit demüthiger Liebe und Standhaftigkeit sie zu bekennen und zu vertheidigen; die Folgen davon für die unsere

wie für die Römische Kirche stehen in Gottes Hand“ (S. VII). So wie wir aber dieses Kampfesschema mit dem Verf. theilen und von jeher getheilt haben, so beklagen wir nicht minder, wie er, die Romanisirenden Tendenzen innerhalb unserer Kirche, und achten ebenfalls einen offenen Kampf gegen dieselben für um so unerlässlicher, als sie je mehr und mehr in Haupt- und Grundlehren das protestantische Mark aus den Adern zu saugen drohen, und als wahrlich diese Buhlerei noch gefährlicher ist als der ganze Tross Römischer Argumente, Hohnsprechungen und weltlicher Ausforderungen. Beides also hat der Verf. im Auge, das Eine nicht ohne das Andere, und gelangt so zum sichern Ziele. Sein Weg aber ist wohl versehen, nicht blos überhaupt der symbolische, wie der Titel angiebt, sondern, wie bereits von uns angedeutet, der Weg des lebensvollen Kampfes mit Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken. Eigentlich theilt sich ihm der ganze symbolische Stoff in zwei Ströme. Nachdem er nämlich zuvor den Grundquell der Differenzen in der Lehre von dem Urstande und der Ebenbildlichkeit so wie von der Erbsünde nachgewiesen hat (wobei gewichtige Worte gegen die entgegenstehende Thiersch'sche Auffassung gesprochen werden), zerfällt ihm das Uebrige einerseits in die Darstellung der Rechtfertigungslehre und andererseits in die Erörterung des Schriftprincips und des Traditionsbegriffs in beiden Kirchen; als Früchte des letztern in der Römischen Kirche durchaus verhärteten Begriffs (der ja bewaffneten Augen seinen Ursprung unmöglich verbergen kann, wenn man sich erinnert, dass Irenäus III, 2. 3 diese Fassung der Tradition, im Gegensatz zur Apostolischen, den ersten vollbürtigen Häretikern, den Gnostikern zuweist) fasst er (S. 111 ff.) die Lehre von den Sacramenten auf, und fügt das Uebrige des Streitstoffs an geeigneten Orten ein — ein beachtenswerther Versuch wenigstens, den Umfang der Symbolik durch die kirchlichen Principien zu begrenzen, wie sie nicht etwa aufs Gerathewohl, sondern als Frucht und Ertrag der ganzen Entwickelung der Kirchengeschichte von der protestantischen Kirche dargestellt und festgehalten sind. Nach dem vom Verf. eingenommenen Standpunkte musste ihm die Widerlegung der Möhler'schen Symbolik als eine Hauptaufgabe erscheinen; in der That hat er nicht nur die ganze gnostisch-pantheistische Grundansicht dieses katholischen Gelehrten klar ins Licht gestellt, sondern eine Masse unerwiesener und unerweislicher Behauptungen desselben äusserst treffend abgewiesen und auf ihr Nichts reducirt. Ueberall streitet er mit ehrlichen, nicht mit vergifteten Waffen; er ist stark, wie es dem Lutherischen Protestanten sich geziemt, im Schriftbeweise und Erweis aus der Schrift; er holt die Geschichte nicht nur als Zeugin herbei, son-

dern handhabt mit grosser Einsicht, oft mit schlagender Kraft die daraus geschöpften Beweise; denn mit Recht hält er dafür, dass „was in der Schrift keinen Halt hat, ebenso wenig Halt hat in der Geschichte." Dieses zusammen und dann die völlige Ueberzeugungstreue so wie der daraus stammende tapfere Geist machen das Angebinde dieser Schrift aus, die vorzüglich geeignet seyn möchte, den jüngern Theologen in den symbolischen Heldensaal einzuführen und sein Herz zu erwärmen für die ewig gute Sache unserer evangelisch-Lutherischen Kirche. Auch das wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass der Verf. überall eine feine und genaue Kenntniss der gegnerischen, Römischen, Schriften, auch der Scholastik an den Tag legt. — Das Zusammentreffen in manchen Punkten mit den ein Jahr später erschienenen Dietlein'schen „Vorträgen" ist eine ungesuchte, schöne Wahrheitsprobe; oft ergänzen beide einander. Mit demselben Rechte z. B., wie Dietlein hauptsächlich hervorgehoben, dass die Consequenzen der eigenthümlich Römischen Lehren erst bei Möhler völlig ausgebreitet daliegen, mit demselben Rechte weist Brömel, eben auch in Bezug auf diesen Gelehrten, nach, wie die neue Römische Kirche nicht mehr wagt, sie selbst zu seyn. Und wie bei jenem, so wird auch bei diesem Verf. (S. 116) die scheinbare Armuth der evangelischen Kirche mit dem scheinbaren Reichthume des Katholicismus auf treffende Weise contrastirt. — Die Auseinandersetzungen an mehrern Orten der Brömel'schen Schrift mit Kahnis, Delitzsch u. A. müssen wir, da dieses weit die uns gesteckten Grenzen der Anzeige übersteigt, der Prüfung der christlichen Leser selbst anheimstellen. Wir schliessen mit dem zusammenfassenden Urtheil, dass der Verf. ebenso kräftig, christlich und deutsch, als mit durchaus achtbarer Geschichtskenntniss seine Aufgabe gelöst, und überhaupt ein schönes Zeugniss abgelegt hat. [R.]

2. Vorträge über Protestantismus und Katholicismus von W. O. Dietlein (Prof. d. Theol. in Halle, jetzt Pfarrer zu Stemmern). Halle (Anton) 1854. 8. 22½ Ngr.

Die gegenwärtigen Vorträge, der ausgezeichnetste Beitrag zur Symbolik in der letzten Zeit, legen einen Lebensstandpunkt dar, einen solchen, der nicht nur gewonnen ist unter Gedankenarbeit, sondern unter der Arbeit, unter dem Kampfe, ohne welchen Niemand zum Frieden gelangt. Mit Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken vertheidigen sie die gute Sache, die wahrhaft evangelische Lehre der Reformation, nicht nur gegen Römisch-katholische Verunglimpfungen, sondern „gegen die mancherlei Abschwächungen, welche sich innerhalb der evangelischen Kirche die grossen Anschauungen der Reformatoren haben gefallen lassen müssen." Und wie diese nicht schöpften aus durch-

löcherten Brunnen, die kein Wasser halten, sondern aus dem ewigen Born des Worts Gottes, der immer quillt und tränkt alle, die zur Quelle kommen, so verschmäht auch der Verf. dieser Vorträge eine jede blos menschliche Derivation und Accommodation; den „*traditionibus humanis*," wie die Reformation diese Verfahrungsweise mit einem Worte bezeichnete, legt er die Axt an die Wurzel an. Je mehr aber diese Schrift, in knappster, präcisester Darstellung Gedankenfülle bergend, initiirender, nicht recapitulirender Natur ist, desto mehr müssen wir uns begnügen, blos einzelne Winke über den reichen Inhalt zu geben. — Von den Blitzesworten des Herrn von seiner zweiten Zukunft (Matth. 24, 23—28) und dem allein berechtigten Gegensatz gegen alle falsche Localität der Wahrheitsverkündigung, gegen die falschen Propheten, ausgehend, zeigt D. im ersten Vortrage, dass „das Ja des Protestantismus der wahre Katholicismus sey;" in diesem Sinne, dem Sinne der Reformatoren, erhebt er als die alleinige Position die eine, heilige, allgemeine Kirche im Gegensatze zu den „Sonderkirchen," welche, so bestimmt, unstreitig nur entweder Negationen oder Verkümmerungen darstellen. Sein Ausgangspunkt aber, nach dieser vorläufigen Orientirung, ist, und zwar mit vollem Rechte, die Lehre von der Rechtfertigung; Gott selbst, erläutert er, ist nicht nur das ewig Gute, sondern unser einiges Gut; „das in Christo erschienene Reich der Gerechtigkeit ist die Lösung des sittlichen Räthsels" (S. 27). Gegen die Römisch-katholische Irrlehre, „die unbegreifliche Naivität der Tridentinischen Väter, die im guten Glauben an die Aristotelische gottesleugnerische Moral stehen" (S. 35), führt er hier (im zweiten Vortrage), so tief als ursprünglich, das Buch Hiob auf, dessen Theodicee ganz gewiss eben darin ihren Triumph feiert, nicht nur dass Hiob Gott selbst als seinen Löser und Rechtsvertreter erkennt, sondern dass „Jehova, der offenbare Gott, aus dem Wetter redet vom Reiche seiner Macht, damit der Mensch mit all seinem eigenen Meinen und Wollen verstummen, und büssend das Reich der Gnade suchen lerne." — Der dritte Vortrag „über den Urstand und die Erbsünde" führt diese Untersuchung weiter, zeigt, dass der genuine Sinn jener Lehre vom Bilde Gottes im Menschen eben der, dass Gott selbst das Urbild des Menschen ist — woraus, nicht nur mit menschlicher, sondern mit göttlicher Consequenz, die Fassung der Rechtfertigung als allerdings eines Gerechtsprechens oder Erklärens von selbst resultirt —, züchtigt ferner, gerechter Weise, sowohl den Manichäismus Bellarmins, als die „gedankenlosen Einwürfe Möhlers, als ob die evangelische Lehre mit ihren Bestimmungen die ursprüngliche Gerechtigkeit zu etwas Natürlichem mache, obwohl sie ja allerdings eine *justitia concreata*

ist (S. 47). — Auf denselben Grundgedanken basirend erläutert der vierte Vortrag die Lehren „von der Vorherbestimmung, der Dreieinigkeit, dem Heiligendienste." Sieghaft wird nachgewiesen, dass die Römische Lehre vom „*liberum arbitrium*" ein „kindisch albern Ding" ist, während die Bedenken gegen das „*servum arbitrium*" (den durch die Sünde geknechteten Willen) nicht Luther oder irgend welchen der Reformatoren, sondern die heilige Schrift selbst treffen (S. 57. 75), so wie auf der andern Seite die Lehren vom „Probabilismus" und der „Intention" nur der Ausdruck der im Römischen Katholicismus grundsatzmässigen Ansicht vom Sittlichen sind. Eben das tiefe Verderbniss im Römischen System von dieser Seite (wird ferner behauptet) hat auch mit Nothwendigkeit die übrigens nicht gespaltene Lehre von der heil. Dreieinigkeit afficirt; denn „die Lehre von der Gerechtigkeit als Gottes im Glauben anzunehmender, nicht durch menschliche Willensentscheidung oder Willensthat zu machender Gerechtigkeit steht in unzertrennbarem Zusammenhange mit der Lehre von Gott als dem Dreieinigen" (S. 78). Wesentlich, und nicht blos durch Masslosigkeit der Uebung, gilt dem Verf., ächt protestantisch, der Heiligendienst als Abgötterei, so wie er bei der symbolischen Kritik des Mariendienstes mit Recht hinweist auf den Hang des natürlichen Menschen, die empfangende Schöpfung zu vergöttlichen (S. 89). — Höchst interessant und zugleich tief durchgreifend ist im fünften Vortrage (überschrieben: „Christi Werk und Christenwerk") der zwiefache Nachweis, warum bei den alten Kirchenvätern das Werk Christi durchaus als ein in der Selbstdarstellung seiner ganzen Persönlichkeit begriffenes erscheint, und wie bei Anselm (*Cur Deus homo*) das verfehlte Bestreben sich kund gebe, das Werk Christi, losgelöst von dem Verhältnisse seiner Person zu Gott und zu uns, als eine dinglich abzuschätzende Sache zu begreifen (S. 99—105). — Im Vortrage über das heil. Abendmahl (dem sechsten) — nachdem vorauf die evangelische Wahrheit von der Taufe und die Verdunkelung derselben durch das Ganze des Tridentinischen Lehrbegriffs erörtert — bevorwortet der Verf. vorzüglich den Standpunkt der alten Kirche, die überhaupt auf eine Erklärung des Abendmahls nicht einging, sondern vielmehr „dieses Geheimniss als alle anderen Geheimnisse des Glaubens erklärend" betrachtete (S. 123). Dabei verkennt er indess die tiefe Bedeutung der Lehrdifferenzen innerhalb der protestantischen Confessionen nicht; sondern deutet klar genug an, auf welcher Seite er mit Nothwendigkect zu stehen kommt, indem er das Opfermahl, die verklärte Leiblichkeit und die Personengemeinschaft als die tragenden Grundbegriffe geltend macht. — Der Begriff der Sacramente und des Sacramentlichen machen noch ferner den Inhalt des siebenten und

achten Vortrags („über den Reichthum und die Schönheit des religiösen Lebens", „über die kirchliche und bürgerliche Gerechtigkeit") aus. Der scheinbare Reichthum der täglich sühnenden Formen im Römischen Katholicismus, der mit einer unendlichen Vorenthaltung der wesentlichen Heilsgüter verbunden ist, wird gegenüber gestellt der scheinbaren Armuth des evangelischen Lebens und Gottesdienstes, welche doch, selbst als eine freiwillige Armuth, als ein Fasten auferlegt, innerlich viel reicher ist, indem die Gelegenheit dadurch dargeboten wird, sein inneres Leben zu bethätigen (S. 144 — 152). Dem Römisch-katholischen Begriff der Busse, welche den Gipfel der antievangelischen Fassung der Gerechtigkeit darstellt, wird der wahre evangelische Charakter der Busse gegenüber gestellt, die Reformation selbst als ein grosser Bussact im Gegensatz zu der Unbussfertigkeit des Römischen Katholicismus gefasst (S. 160 — 167). — In dem ungezwungen sich anschliessenden neunten Vortrage über „unsichtbare und sichtbare Kirche" wird nicht nur der Begriff der erstern als der grundlegende gerettet, die Erkennbarkeit der Kirche (nicht als eine Macht, an die wir glauben, sondern einer geistigen Wesenheit, die wir glauben) ebenso betont, das Wesen der Kirche im Unterschied von der „Gemeinschaft der Heiligen" festgehalten, endlich die Macht, das Recht und die Güter der Kirche beschrieben, sondern es wird (worauf wir vorzüglich Gewicht gelegt haben wollen) der Römische Unbegriff der Kirche, nach Möhler'scher Fassung „der sich fortsetzende oder verjüngende Christus," mit vollem Recht als „eine entsetzliche Blasphemie" bezeichnet. Möhler spricht hier wie an so vielen Orten aus, wie der Verf. äusserst treffend bemerkt, „was in dem Römischen Kirchenbegriffe liegt" (S. 184), was diese Kirche kaum auszudenken wagte, obwohl sie es in allen ihren Anstalten und Prätensionen als unzweifelbare Wahrheit voraussetzt. — Im Abschnitte „Lehr- und Priesteramt der Kirche" (dem neunten) beleuchtet der Verfasser hauptsächlich die Römisch-katholischen Einwendungen gegen das protestantische Schriftprincip und zeigt mit energischer Klarheit, dass nicht sowohl in dem Begriff der Tradition an und für sich, sondern vielmehr in dem Zurückgehen auf das Zeugniss des Heil. Geistes die innerste Verschiedenheit beider Confessionen beruht. Möhlern wird hier wiederum nachgewiesen, wie er durch Verflachung des Begriffs der Tradition ein Papstthum der grossen Masse empfohlen habe (S. 201). — In den beiden letzten Vorträgen (überschrieben: „die Herrlichkeit und Knechtsgestalt der Kirche" und „der Rechtsstreit") wird zuerst der Standpunkt Thiersch's in ersterer Beziehung präcis dargestellt und geprüft (vergl. besonders S. 215); dann werden in einer zusammenfassenden Nachlese die Zeugnisse des Ignatius, Irenäus,

Tertullian und Cyprian über die Allgemeinheit der Kirche im Gegensatz zu „jeder Sonderkirche" gewogen und trefflich commentirt, wobei wir vorzüglich auf dasjenige aufmerksam machen, was zur Eruirung des wesentlichen Sinnes Cyprians und zur Disculpirung der bekannten Stelle dieses Kirchenvaters in der Schrift von der Einheit der Kirche beigebracht ist. — Nicht ganz können wir mit dem verehrten Verf. in diesen letzten Abschnitten gehen, theils indem wir es bedenklich finden, dass er den Durchgang der Kirche durch die Familien, Völker, Staaten als „Formen der Kirche" fasst, theils indem wir die durch Constantin den Grossen eingetretene Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion des Römischen Reichs anders historisch zu fassen, und überhaupt uns gedrungen sehen, die Verfassung der Kirche vor und nach Constantin, im Mittelalter wie in der neuern Zeit als ein gravitirendes ethisches Moment, im tiefsten Sinne als eine Kirchenprüfung hinzustellen. — Zur vollständigen Charakteristik dieser ausgezeichneten Schrift stehe noch schliesslich die Bemerkung, dass der Verfasser, obschon er, mit völligem protestantischen und kirchlichen Recht, die tiefen Irrthümer des Römisch-katholischen Systems aufgedeckt und aufs schärfste bezeichnet hat, doch keineswegs gemeint ist in Abrede zu stellen, dass die christliche Wahrheit sich auch dort einen Durchgang erhalten hat, welches vor Allem dem fortgesetzten Zeugnisse des Protestantismus zu verdanken ist; denn „fürwahr, der Tridentinischen Decrete Verdienst ist es nicht, wenn viele Christen heute noch aus diesen Decreten und aus den darauf sich gründenden sonstigen Urkunden des Tridentinischen Katholicismus sich den christlichen Glauben herauslesen, der dort den Worten nach gelehrt, aber den Erklärungen nach entleert, auf heidnische Moral zurückgeführt wird; sondern es ist das Verdienst der über alle Lüge mächtigen, wie durch Nebel durch sie hindurchbrechenden göttlichen Wahrheit; und dazu als Werkzeug dient der göttlichen Wahrheit vor allen Dingen der Protestantismus." (S. 37 vgl. S. 116). [R.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Der Protestantismus als politisches Princip. Vorträge von Dr. Fr. Jul. Stahl. 4. A. Berl. (Schultze) 1854. 15 Ngr.
2. Die katholischen Widerlegungen. Eine Begleitungsschrift zur 4ten Aufl. meiner Vorträge über den Protest. als polit. Princip. Von demselben. *Ib. eod.* 10 Ngr.
3. *Darstellung und Widerlegung der Prätensionen Roms gegenüber den Evangelischen auf dem Gebiete der Geschichte und Politik, der Kunst und Wissenschaft, des Lebens und der Sittlichkeit, von Dr. Herm. Jul. Schmidt. Stuttg. (Hallberger)* 1855. 12 Ngr.

Lange ist uns keine glänzendere Vertheidigungsschrift der guten Sache des Protestantismus dargeboten, als in Stahls *sub* Nr. 1 benannten Vorträgen. Wir nennen sie glänzend im besten Sinne des Worts, nämlich durch das Gewicht der Gründe und die scharfe, energische Handhabung derselben, ohne doch dem Gegner zu nahe zu treten, mit Anerkennung des allgemein Christlichen, wo und wie es zu Tage tritt, und mit einer vollständigen geschichtlichen Durchsichtigkeit; denn was würde ohne letztere ein Streit helfen über das, was aus dem Schoosse der Jahrhunderte geboren ist, und nur deshalb als Riesenmacht dasteht, weil es (beiderseits) gepflanzt ist in die Seele der Völker, in den Geist der Welt! Fürwahr, Nichts ist mächtig das geistig Römische Reich zu Boden zu stürzen, als die klare Darlegung, wie dasselbe gegründet ward, sich entwickelte und erhielt; und Nichts geeigneter den Protestantismus zu schwächen, als wenn derselbe, den geschichtlichen Boden verlassend, dem Gerede von Tendenzen Gehör giebt, das er, schon in der Wiege ein Held, erstickt hat. Lasst die Thatsachen reden, und wir werden fertig werden, ohne Verschleierungen, ohne Bemäntelungen (wie auch Stahl Nichts verschleiert, noch bemäntelt), selbst wo menschliche Gebrechlichkeit in dieser oder jener Fraction des Protestantismus eingestanden werden muss. — Vergegenwärtigen wir uns also in den kürzesten Umrissen den Gang der hier dargebotenen Untersuchungen, den Inhalt der tapfern Stahl'schen Schrift. Grundlegend ist der erste Vortrag, indem er die Anklage, dass aus dem Schoose des Protestantismus heraus die Revolution geboren sey, abweist, ja vernichtet. Er zeigt nämlich — und das ist der rechte Standpunkt — zugleich positiv, dass gerade die Principien des Protestantismus (die Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, indem sie das Leben auf den Boden der sittlichen Freiheit und individuellen Verantwortlichkeit stellt) einerseits die gottgeordnete, unantastbare Stellung der Obrigkeit verbürgen, andererseits eine höhere, wahre Freiheit der Völker fordern und fördern. Dem allgemeinen Priesterthum (wird mit Recht gesagt) auf kirchlichem Gebiete entspricht auf politischem das allgemeine Staatsbürgerthum (S. 32). — Gewissensfreiheit und religiöse Duldung (setzt der zweite Vortrag auseinander) sind eben eine Frucht jener innerlichen Auffassung des Christenthums und der Kirche, die im Wesen des Protestantismus liegt. Obwohl der Verf. das Gegentheil nicht dem Wesen des Katholicismus imputiren will, so erscheint es doch überall in seinem Gefolge, und wenn man in neuester Zeit katholischer Seits eben für radicale Freiheit sowohl in kirchlichen gegenseitigen Verhältnissen als in der Staatsgesetzgebung sich erklärt, so ist dies (wie trefflich erörtert wird

S. 40 ff.) eine Politik nicht nach katholischen Grundsätzen, sondern nach katholischen Interessen, und gestattet eben deshalb eine jede Ausnahme, einen jeden Selbstwiderspruch in constanter Praxis. — Der dritte Vortrag bespricht den Einfluss des Protestautismus auf Bildung und Wissenschaft, und weist sieghaft nach, dass die wahre Kritik, nämlich die reinigende, das Factische zur Ehre bringende, das Erdichtete und Erlogene hinauswerfende, allerdings ein Erbstück, aber zugleich der Ruhm und die Freude des Protestantismus sey, während was der Verf. die rationalistische Kritik nennt mit sammt dem Rationalismus ebenso wenig ein Erzeugniss des erstern, als der Sensualismus und Materialismus ein unmittelbares Product des Katholicismus (beides sind Entartungen innerhalb der betreffenden Kirchengemeinschaften, aber nicht aus der Gemeinschaft Grund erwachsen; S. 59 ff.). — Im vierten Vortrage wird die Anklage beleuchtet, die Reformation habe mit der Geschichte, mit der Continuität der kirchlichen Entwickelung, namentlich mit dem alten Episcopate gebrochen. Die Abweisung dieses Vorwurfs ist nach unserer innigsten Ueberzeugung ungenügend. Zwar wird bemerkt, quantitativ, es sey der angeschuldigte Radicalismus nicht sowohl zu Tage getreten in der Lutherischen Kirche, als in der Reformirten, und, wiederum mit Recht, es sey ja nicht sowohl die Verfassung, als die Lehre das massgebende, das durchleuchtonde und erhaltende Moment der Kirche (S. 73 ff.). Aber dennoch wird jener Bruch mit der Geschichte im Wesentlichen zugestanden, wenn auch mehr als ein „schweres Verhängniss“ gefasst. Nach unserm Dafürhalten (um in wenigen Worten dasjenige anzudeuten, worauf es hier zuletzt ankommen möchte) ist es nicht sowohl der schrittweise Gang der Lutherischen Reformation (die ja durchaus mit dem Episkopate nicht brechen wollte, „wo nur das Evangelium erhalten würde,“ auch effectiv nicht gebrochen, sondern das episkopale Element der Verfassung, bald mehr, bald minder, bald in dieser, bald in jener Form erhalten hat, obwohl vielleicht eine energischere Ausbildung desselben hin und wieder zu wünschen wäre), als vielmehr der ganze ethische und prophetische Charakter der Reformation, welcher hier die Vertheidigung des Geschehenen (das kein Bruch, sondern eine Heilung der Schäden war) übernehmen muss. So wenig wie die Propheten in Israel der scheinbaren Durchbrechung mehrerer Elemente der Mosaischen Theokratie, um das geistliche Licht und Recht, das die Summe und das Ziel jener war, herbeizuführen, entgehen konnten — so wenig, in ähnlicher Weise, die Reformatoren. Und auch die Reformirte Kirche hat in dieser Hinsicht ihre grosse Aufgabe gehabt und hat sie noch. Uns ist zwar Stahls episkopaler Enthusiasmus seit seiner „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten“

... der That aber, wie aus den Princi-
... die wahre Lehre über das Verhältniss
... der Kirche mit Recht von ihm gefolgert
... aus denselben Principien die Nothwendig-
...fassung, als das Episkopat und alle übrige
... schliessend, folgern, zumal da diese Noth-
... der Römischen Tradition wie ein Schatten
... dass sie mit grösster Energie von der
... mit fast nicht geringerer von der Reformation
... Alles jedoch nur andeutend, um zu zeigen,
...punkte die Apologie der Protestantischen Kir-
... Römische von dieser Seite zu beharren hat. Die
...fassung kann sich nur vollenden als Papat; des-
... in die Reihe der Verfassungselemente zurück-
... das hat die Reformation in dieser Hinsicht bewirkt.
...te Vortrag bespricht den Jesuitismus, stellt sein
... seinen Charakter eindringlich und gelehrt, scharf und
... unwiderleglichen Gründen dar. Geneigt ist der ver-
... den Jesuitischen Probabilismus, die *reservationes men-*
...haupt die ganze Jesuitische Moral nicht auf einen be-
... Plan zurückzuführen, sondern als allmählige Degenera-
...zufassen. Ich kann ihm auch hierin nicht ganz Recht
..., obwohl auch Letzteres geschichtlich sich nicht leugnen
... — ein Plan war gewiss da, ist die Seele des Ordens, ob-
... auch ich mit beiden Händen alle wirkliche und mögliche
...men, was die einzelnen Glieder betrifft, zugebe. — Sum-
... Das Stahl'sche Buch ist im Ganzen ein höchst werthvolles
...niss für das Recht und die Wahrheit der protestantischen
...rche und wird seine That thun. Nicht sowohl die Romani-
... selbst, als die Lauen und die insgeheim Romanisirenden un-
...er uns machen den Kampf so schwer. — Sollten wir noch
Einzelnes erwähnen, so würden wir erstens bitten, dass der Verf.
bei seiner Aeusserung S. 40, „dass bei Luther nur allgemeine Andeutungen gegen Religionszwang sich finden," die von uns in frühern Abhandlungen reichlich gesammelten assertorischen geschichtlichen Behauptungen Luthers in dieser Beziehung wolle gelten lassen; dann aber hätten wir „den Corporalstock'' (S. 36), eine unangenehme apologetische Zugabe, weggewünscht.

2. Schwach, äusserst schwach sind „die katholischen Widerlegungen" (von Rintel, von Reinkens, in der „Deutschen Volkshalle" 1853); stark, männlich, freimüthig ist die Widerderlegung dieser Widerlegungen, von Stahl. Vorzüglich muss es wohlthun, dass der Verf. ausführlich, urkundlich erweist, wie wenig er durch allgemeine, abbreviirte Citate über die Punkte

vom Tyrannenmorde, von der Obergewalt des Papstes über alle weltliche Fürsten u. s. w. Bellarmin oder irgend einem andern Vertreter dieser Lehren bis Phillips Unrecht gethan; er hat nicht nur ihren Sinn, sondern ihre Worte ausgedrückt. Nur in einem Punkte wandelte uns und wird Manchen ein Zweifel anwandeln, in wiefern es nämlich dem verehrten Verf. völlig gelungen sey, die Anschuldigung wegen Tendenz zum „absoluten Staate" zu entkräften. Wenigstens uns will es bedünken, dass die Preussische Verfassung von 1850 den Rechtsstaat darstelle, und dass mithin die versuchte Beseitigung (oder wie man es vielleicht nennt: Ausbildung) dieser Verfassung jener angeschuldigten Tendenz eine Stütze verleihen könnte. Doch schweigen wir lieber davon, da das nicht gerade vor unser Forum gehört, und wir froh seyn müssen, Nichts damit zu schaffen zu haben.

3. Die dritte Schrift „Wider die Prätensionen Roms" tritt mit dem Anspruche auf, „nur Resultate wissenschaftlicher, auf jahrelange Studien und auf Durcharbeitung der gesammten einschlägigen, überaus reichen Literatur gestützter Ueberzeugung darzulegen." Obgleich nun die Schrift selbst wenigstens nicht in dem angegebenen Maasse diesen Anspruch erfüllt und ratihabirt (weshalb wir sie am liebsten für einen Prodromus eines grössern Werks halten möchten), so ist sie doch nicht ohne Verdienst. Zwar ist nicht der Stahl'sche Geist in derselben wahrzunehmen, nicht die lebendige Auffassung, nicht das Schlagende der Beweise und das Herztreffende der Polemik; aber das Ganze ist richtig zusammengefasst; es sind manche interessante Züge zumal aus der neuesten Zeitgeschichte beigebracht, und das Urtheil ist ein mässiges christliches. Anziehend sind die Mittheilnngen aus der Correspondenz des Papstes Julius III. mit den Bischöfen — aus dem Anhange zum *Fasciculus rerum repetendarum* der letzten Englischen Ausgabe 2. Bd. — zum Erweise, dass der Papst allerdings das Wort Gottes zu fürchten hat (S. 57 ff.). Sehr unvollständig ist die Enumeration der Hauptwerke über das Episkopalsystem (S. 36f.); sogar v. Hontheim, geschweige Edm. Richer, Dupin u. A. fehlen. [R.]

4. Zeitspiegelungen. Zur Orientirung der Gebildeten in Religion und Sitte. Von Dr. J. W. Hanne. 2te Ausgabe. Hannover (Rümpler) 1851. 8. 22½ Ngr.

„Zeitspiegelungen" nennt der verehrte Verfasser „die falschen Bilder und Ansichten, welche (gleich den Luftspiegelungen der Fata Morgana) in unserm jetzigen Zeitalter innerhalb der tonangebenden Literatur und bei dem gebildeten Publicum über göttliche und natürliche Dinge im Schwange gehen, und die der Zeitgeist im luftigen Elemente der öffentlichen Meinung als objective Vernunftwahrheiten daher gaukelt, obgleich Alles nur trügerischer

subjectiver Schein ist" (S. V). Gerüstet also will er stehen mit dem Wesen gegen den Schein, mit dem Materialismus der Offenbarung (um das Wort eines berühmten Physiologen, Rudolph Wagners, das er anführt, zu gebrauchen) gegen den falschen Spiritualismus der blossen Menschengedanken, doch also, dass allewege anerkannt werde, dass der christliche Glaube selbst nicht blos richte, sondern (vermöge des ihm inwohnenden Logos) verkläre (S. XI), so wie dass „es gewisse Ideen des Selbstbewusstseyns und der Vernunft gebe, die unabhängig von aller Erfahrung und Schlussfolgerung sind" (S. 85). Diese Grundgedanken des Verf.'s (hingestellt mit seinen eigenen, wie der Augenschein giebt, ziemlich unbegrenzten Worten), die seine ganze jetzige Arbeit im Dienste des Glaubens bedingen, wollen wir zwar jetzt nicht prüfen, weil sie sämmtlich nicht nur auf den Begriff der *aeternae veritates* als Regulatoren für die höhere und niedere Erfahrungssphäre, sondern auf die *concatenatio* derselben, so wie auf die Fassung des Verhältnisses der Offenbarung (*sensu individuo*) als des höchsten *Organum criticum* zu denselben hinauslaufen, und diese Frage nach ihrem ganzen Umfange unmöglich durch den Raum einer Einzelkritik umspannt werden kann. Blos das wollen wir zu bedenken geben, dass die Propheten und Apostel, ja unser Herr selbst, obwohl er vom Auge als des Leibes Licht spricht, dennoch eine Subjicirung aller Menschengedanken unter das richtende Licht der Offenbarung ohne alle Einschränkung fordern, dass namentlich z. B. der Apostel Paulus, der doch wahrlich die Summe und die Bedeutung der natürlichen Wahrheiten, welche ins Herz und Gewissen des Menschen eingeschrieben sind, nicht verkannte, diese Forderung als ein „αἰχμαλωτίζειν πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ" (2 Cor. 10, 5) formuliren konnte; blos die Frage wollen wir anknüpfen, ob denn jene behauptete „Verklärung" (die mit der von demselben Apostel gelehrten „Verwandlung in das Bild Christi" 2 Cor. 3, 18 keineswegs schlechthin zusammenfällt) das Successive und Bruchstückartige unserer Erkenntniss der übernatürlichen Dinge (1 Cor. 13) aufhebt; blos die unvorgreifliche Ansicht, zu welcher wir uns stets bekannt haben, wollen wir wiederholen, dass es doch zuletzt ankommt auf „die grosse Summe der Gedanken Gottes," dass die so ins Herz gefasst werde, dass auch wenn wir aufwachen, wir noch bei ihm sind (Ps. 139, 17. 18). Doch dieses Alles bei Seite gestellt, so wie den Streit des Verf.'s mit dem Herrn von der Lühe und Richers (S. XV), der (uns unbekannt) sich wahrscheinlich um obige Punkte bewegen wird, so können wir ihm nur mit Freuden bezeugen, dass er die un- und antichristlichen Erscheinungen unserer Tage mit Ernst, mit Einsicht auf geistreiche Weise bekämpft, was ihm und seiner

Schrift (welcher eine frühere desselben Inhalts, betitelt „Vorhöfe des Glaubens 1851," auf welche öfters verwiesen wird, voranging) um so höher anzurechnen ist, als jenes Gift jetzt tief in die untersten Volksschichten eingedrungen, und als wahrlich nicht wenig Selbstüberwindung erfordert wird, um jene plebejische Literatur im schlechtesten Sinne durchzugehen. Man hört ihn mit Vergnügen, sey es, dass er die Verzerrung des Humanitäts- und Toleranzbegriffes, oder den Cultus des Genius, oder die Kindergärten *à la* Fröbel, oder die gedrohte Zerreissung der Schule und der Kirche im wahren christlichen Lichte darstellt, sey es, dass er einzelne hervorstehende Vertreter der teuflischen Weisheit, wie Ruge und namentlich Dulon (im dritten Abschnitte des Buchs), wahrheitsgemäss, ohne Uebertreibung trotz der stärksten Ausdrücke, charakterisirt. Man wird ihn namentlich mit grosser Theilnahme begleiten, wo er, wie im zweiten Abschnitte, den innern historischen Zusammenhang zwischen Rationalismus, Pantheismus, Nihilismus bis zu den praktischen Consequenzen des Socialismus und Communismus hin erörtert, und überall mit instructiven Exemplificationen, mit Zügen aus dem Leben gegriffen das Vorgetragene erläutert. Männliche Offenheit, herzliche Wärme charakterisiren ihn als Schriftsteller überall, und tragen gewiss nicht das Wenigste dazu bei, seine Schrift zu dem bestimmten Zwecke „der Orientirung für den Gebildeten auf diesen Gebieten" auszurüsten. Seine Würdigung Schleiermachers (den er schon in früherer Schrift 1840 als „Deutschlands religiösen Genius" pries), dessen pantheistische Grundader er ganz verkennt, während er seine Opposition gegen viele Haupt- und Wesenlehren des Christenthums ignorirt, hängt mit seinem ganzen Standpunkt zusammen. [R.]

XV. Mystische Theologie.

Die christliche Mystik nach ihrem Entwickelungsgange im Mittelalter und in der neuern Zeit, dargestellt von Dr. Ludw. Noack. I—II. Theil (in 1 Bde). Königsb. (Bornträger) 1853. 8. 2 Thlr. 20 Ngr.

Ohne Zweifel ist das vorliegende Werk dieses rüstigen Polygraphen aus der Baur'schen Schule das nutzbarste unter den vielen von ihm mit unglaublicher Schnelle producirten Schriften. Ohne weder die Erwartung zu hegen, dass der Verfasser überhaupt der mittelalterlichen oder neuern Mystik nach allen Richtungen gerecht werden würde (er sieht das Ganze als ein blos Dagewesenes, lediglich geschichtliches Interesse in Anspruch Nehmendes, höchstens als eine, jetzt abgeworfene, Brücke zur neusten Speculation an), und ohne zu leugnen, dass er hie und da Manches zusammengestellt, was kaum organisch verbunden ist

(wie denn überhaupt kein starker geschichtlicher, an die Welt- und Offenbarungsgeschichte befestigter, sondern nur ein dünner speculativer Faden das Einzelne verknüpft), muss man doch anerkennen, dass er in den von ihm gegebenen Auszügen aus den Schriften der Mystiker (wobei er allerdings wesentlich nur die vorhandenen besten Monographien, mit einer kurzen voraufgehenden orientirenden Einleitung, worin zugleich gewöhnlich die Quellenangabe enthalten, benutzt hat) grossen Fleiss und eine glückliche Zusammenstellungsgabe bewiesen hat, so wie dass eine gewisse reinliche Darstellungsgabe, mithin Objectivität nach einer Seite hin, ihm nicht abzusprechen ist. Bei der schnellen Arbeit läuft nun aber ja wohl manches Ungeprüfte, nicht gehörig Erwogene mit unter, wohin z. B. die zuversichtsvolle, durchaus unerwiesene und unerweisliche, Angabe nach W. Schrader: „Angelus Silesius und seine Mystik" gehört, dass nämlich dieser Angelus mit dem zum Protestantismus übergetretenen Johann Scheffler nicht identisch sey (II, 257). — Folgendes stehe als eine kurze Uebersicht des in dieser Schrift Dargebotenen, an welcher es hier genügen muss. Nachdem in einer, allerdings sehr dürftigen, Einleitung auf das Wesen und die Wurzeln der Mystik im kirchlichen Alterthume hingewiesen, wird „die unmittelbare Form und principielle Grundlegung der Mystik des traditionellen Kirchenglaubens" in Bernhard von Clairvaux (der Gegensatz der Scholastik und Mystik) dargestellt (I, 31 — 61); Hugo und Richard von St. Victor nebst Bonaventura gelten dem Verf. als Repräsentanten „der methodisch psychologischen Mystik des traditionellen Kirchenglaubens" (I, 62 — 146); in Ruysbroeck, Suso und Tauler erblickt er „die kirchliche Durchbildung," in Thomas von Kempen (wobei er die Untersuchungen über die Verfasserschaft desselben der vier Bücher *de imitatione Christi* als abgeschlossen wähnt) „die lebensvolle praktisch-kirchliche Concentration", in Joh. Gerson „die förmliche kritische Selbstbetrachtung der mittelalterlichen Mystik" (I, 147 — 279). Richtig und angemessen werden sodann Meister Eccard, Merswin und der Verf. der „Deutschen Theologie" unter dem Begriffe „der speculativen Ueberschreitung des kirchlichen Standpunkts der mittelalterlichen Mystik" zusammengefasst (I, 280 — 336). Einige, nicht ganz genügende, Winke über die reformatorische Bedeutung der Mystik (als bezeichnende Punkte aufgestellt Joh. Staupitz, Joh. Wessel und Luther; wobei jedoch an ein eingehendes Studium der Schriften Luthers in dieser Beziehung am wenigsten zu denken ist) beschliessen den ersten Theil (I, 337 — 351). Der zweite Theil führt zuerst als die übrigen Repräsentanten der Lutherischen Mystik im Reformationszeitalter Carlstadt, Thom. Münzer,

Seb. Frank, Schwenkfeld, Val. Weigel vor (II, 3—78), wobei namentlich Seb. Frank eine ausgebreitere Aufmerksamkeit geschenkt wird, weil er „als ein bedeutsamer Vorläufer der modernen Philosophie des Absoluten erscheint.“ Joh. Arndt, Joh. Val. Andreä und Heinr. Müller stellen (freilich mit sehr ungleichem Recht, nach schielender Betrachtung) „die praktisch-populäre Concentration“, Quir. Kuhlmann und Gichtel die Ausartung der Lutherischen Mystik dar (II, 79—141). Der naturphilosophischen Mystik des Agrippa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus (II, 142—166) ist mit Recht ein eigener Abschnitt gewidmet, Jak. Böhm, als Begründer „der Mystik als Theosophie,“ nimmt allein den ganzen folgenden ein (II, 167—207); es scheint hier Hamberger vorzüglich benutzt, ist aber nicht angeführt. Die reformirte Mystik wird durch Jean Labadie, Poiret und Jam Leade, die Mystik des Römischen Katholicismus nach der Reformation durch Theresia a Jesu, Carlo Borromeo, Franz von Sales, Cardinal Bona in ascetischer Richtung, so wie durch Antoinette Bourignon, Molinos und Frau von Guyon in quietistischer Richtung repräsentirt, während Angelus Silesius „die pantheistische Ueberspannung der katholischen Mystik“ vertritt (II, 208—270). Bei der Darstellung der „theosophisch-visionären Mystik“ Swedenborgs sind Tafel und L. Hofaker, wie es scheint, benutzt (II, 271—288); er hätte eine weit schärfere, eingehendere Aufmerksamkeit verdient. Was über Oetingers sogenannte „mystische Schriftphilosophie“ beigebracht wird (II, 289—307), ist sehr ungenügend nach der trefflichen Arbeit Auberlens. Im letzten Abschnitte erscheinen unter dem Gemeinnamen „der Mystik der Glaubensphilosophie“ Joh. Ge. Hamann und Novalis (II, 308—332), wobei man über die Zusammenstellung nicht genug sich wundern kann, und die vermisste historische Durch- und Erforschung recht klar sich herausstellt. [R.]

XVI. Christliche Ethik.

1. Evangelische Pädagogik von Chr. Palmer (Prof. d. Theol. in Tübingen). I—II. Abthl. Stuttg. (Steink.) 1853. 8. 2 Thlr. 15 Ngr.

Wir heben, wie es sich ohne Zweifel gebührt, unsere Anzeige des vorliegenden schätzbaren, ja trefflichen Werks mit der dasselbe eröffnenden Erklärung des Verfassers an, wie nur eine „evangelische Pädagogik“ gemeint sey. Mit dieser Signatur, sagt der Verf., „soll sowohl der biblische, als kirchlich confessionelle Standpunkt angezeigt werden. Damit ist allerdings das Buch vor dem Forum jener Humanitarier verdammt, die hoch über Bi-

bel, Kirche und Confession zu stehen sich rühmen. Glücklicherweise ist ihr Urtheil nicht das endgültige, und die mancherlei Abstractionen, womit man sich behilft: Christenthum ohne Bibel, Bibel ohne Kirche und kirchliche Gemeinschaft werden sich immer als eitel beweisen." (Vorwort.) Das ganze Buch ist mithin ein, auf der Basis der gegenwärtigen Entwickelungsstufe der Pädagogik ruhender, Versuch, die Möglichkeit nicht nur, sondern die Gültigkeit, Wahrheit und Wirklichkeit, nicht des Evangelischen, das zur Pädagogik hinzutritt, sondern der evangelischen Pädagogik selbst in dem Sinne darzulegen, dass, mit aller Anerkennung der Aufgabe der Bildung zur Humanität im Allgemeinen, doch die christlichen Grundgedanken allewege anerkannt werden und sich selbst als solche bezeugen, die dieses, überall, wo der Begriff der Erziehung sich geltend machte, auftretenden Strebens, diese Potentialität zur Realität zu erheben, und nicht nur überhaupt, sondern allein im wahren, erschöpfenden Sinne, fähig sind. Fürchten wir nun nicht, die beherrschende Idee dieses Werks verfehlt zu haben, so begeben wir uns demnächst zur Darlegung eines Auf- und Abrisses desselben, stellen die Bewegung jener Idee zur Selbstrealisation heraus. In den Prolegomenen liefert der Verf. zuvörderst eine scharfsinnige, meisterhaft gehaltene Uebersicht der geschichtlichen Entwickelung der Pädagogik bis auf unsere Tage, worin, unter gewissenhafter Benutzung des bereits Geleisteten und Errungenen in den Werken A. W. Cramers, Kapps, Karl v. Raumers u. A., die sämmtlichen Hauptmomente in grosse Klarheit gestellt werden. Mit Recht unterscheidet er in der alten wie in der neuen Zeit eine dreifache Stufe im Gange der Erziehung: anhebend von der unvermittelten Praxis, schreitet sie zur Reflexion über ihre Zwecke und Mittel fort, und vollendet sich zur pädagogischen Kunst und Wissenschaft. Wie dies auch namentlich im Christenthum im Ganzen und in dem Zeitalter der Reformation insonderheit der Gang gewesen, wird genügend nachgewiesen, nicht minder aber, bezüglich auf Letzteres, der rechte Accent darauf gelegt, dass die evangelischen Lehren von der Erbsünde und der Taufgnade die realen Voraussetzungen der Richtung des ganzen Erziehungsgeschäfts, das anthropologische Princip der Pädagogik darbieten. Verkannt werden nicht (nachdem gezeigt worden ist, wie die Reformation zugleich das ganze reale Gebiet, in der Bibel und im Katechismus, für die Erziehung des Volkes eroberte und grösstentheils in Herbeischaffung, Bearbeitung und Anwendung des Stofflichen sich concentriren musste) die bedeutsamen Versuche im 16. und 17. Jahrhunderte von Wolfg. Ratich, von J. A. Comenius u. A., die pädagogische Kunst principlich zu fassen und wissenschaftlich zu construiren; wie

dieses aber im 18. Jahrhundert unter manchen verfehlten Versuchen (die theils blossen Impuls abgaben, theils lediglich Fragen waren, theils auch offenbare Misweisungen vom Gebiete der evangelischen Pädagogik ab enthalten) zu Stande kam, wird ebenfalls mit grosser Klarheit, mit besonnenem, reifem, selbstständigem Urtheil über das Einzelne und die Einzelnen, von nun an ausführlicher dargelegt. J. J. Rousseau, der Philanthropismus von Basedow ab, der Streit zwischen dem Philanthropismus und Humanismus, endlich Pestalozzi, welcher gewiss durchaus mit Recht als der Vater der neuern Pädagogik begrüsst, als der gemeinsame Ausgangspunkt für alle spätere Richtungen in der deutschen Pädagogik bezeichnet wird, ziehen vor unsern Augen vorüber. Ferner werden dann auch diese Richtungen namhaft gemacht und gewissermassen classificirt (die Construction der Pädagogik nach einer philosophischen Grundbetrachtung, wo ja ganz gewiss das Herbart'sche System, als eigentlich wissenschaftlich-praktisch organisirend, obenansteht; die vorwaltende philologische Behandlung des pädagogischen Stoffs; die Verbindung der Erziehungswissenschaft mit der Theologie; die Versuche, die Pädagogik als durchaus selbstständige, unabhängige Wissenschaft darzustellen; die historische Richtung; endlich die ziemlich grosse Kammer des pädagogischen Dilettantismus); ihr Eigenthümliches, ihr Werth oder Unwerth werden mit scharfen Strichen gezeichnet. Denn das ist das Schöne bei diesem Werke, dass jeder Richtung mit voller, historischer Gerechtigkeitsliebe das Ihrige gegeben wird; es werden die Fehler und Abirrungen, z. B. auch bei Pestolozzi und seinen Schülern (den unmittelbaren wie den mittelbaren und letzteres sind wir ja wohl noch alle) nicht verschwiegen; vor Allem aber werden die Grundgedanken eines jeden Systems und der daraus resultirenden Praxis (bei den grossen Systemen *capitulatim*, um die Uebersicht zu fördern und das Urtheil herbeizuführen) genau erörtert und dargestellt. Nimmt man dazu, dass die Darstellung überall (nicht nur hier in den Prolegomenen, sondern das ganze Werk hindurch) von einer gewählten Literatur, nach wohlgegründetem Urtheil erwerthet und gesichtet, begleitet ist, zugleich einen jeden Prunk verschmähend und blos auf den realen Gewinn, die wirkliche Einsicht hinzielend — so muss man wohl sagen: man fühlt Muth einem solchen Führer sich zu vertrauen; und so soll es seyn, wenn einer als Lehrer auftritt. — Als Resultat der Prolegomena tritt der genauer begrenzte Begriff der „evangelischen Pädagogik" heraus. Indem der Vf. sich mit Nitzsch (Praktische Theologie I, 273. 294 ff.), dem wir unsererseits unbedingt beipflichten, auseinandersetzt, pointirt er seine Ansicht in folgenden Worten, die als vollständig bezeichnend hier stehen mögen. „Wenn gleich nich

das ganze Gebiet der Erziehung innerhalb der kirchlichen Thätigkeit somit in den Bereich der praktischen Theologie fällt, weil Staat und Familie ihr gleichberechtigt zur Seite stehen, so muss die Kirche doch, um in gesegnetem Einklang mit beiden zu wirken, um ihrer universellen Bestimmung gemäss beiden zu dienen und zugleich ihre specielle Aufgabe erfüllen zu können, des ganzen Erziehungswesens kundig und mächtig seyn; insbesondere aber bedarf sie dieser pädagogischen Kunst und Wissenschaft im vollen Umfang, um bei ihrer erziehenden, pastoralen Thätigkeit ebenso sehr das Recht der beiden andern Potenzen zu wahren, als ihre eigenen Zwecke zu erreichen" (I, 68).

Die ganze Pädagogik zerfällt dem Vf. in eine pädagogische Fundamentallehre als erste Abtheilung, welche zuerst die ideale Grundlegung, mithin auch die principiell bewegenden Kräfte der Wissenschaft darlegt, dann aber die reale Ausführung nach diesen Principien beschreibt und umgrenzt, in eine Darstellung des evangelischen Schulamts nach allen seinen Momenten, als zweite Abtheilung, endlich in eine Abhandlung über die Erziehung als Werk des rettenden Erbarmens („das evangelische Rettungsamt"). Dass die letzgenannte Abtheilung als eine Anwendung in äusserster Potenz den beiden andern, bereits den Stoff erschöpfenden, coordinirt wird, würde als ein logischer Fehler bezeichnet werden müssen, wenn es hier nicht sowohl auf scharfe Explication des Begriffs, als vielmehr auf praktische Handhabung der gesammten vorliegenden Aufgabe ankäme.

Bei der Aufstellung der Principien der Pädagogik unterscheidet der Verf., nach dem wahren Sachverhältnisse, das teleologische, das anthropologische und das methodische Princip. Das letzte Ziel findet er, sofern es hier einer Formel bedarf (wie denn die Pädagogen im Brauch haben, eine solche fixirte Formel an die Spitze des Systems eines jeglichen zu stellen) in der Idee „des Reichs Gottes" und „des Menschen Gottes" (2 Tim. 3, 17) bezeichnet, und weist scharfsinnig nach, wie gerade so Alles, was man sonst mit Wahrheit als den höchsten Zweck der Erziehung bezeichnet, sich hierunter einordnet, von demselben befasst, und wie ihm seine rechte Stelle angewiesen wird. Bei dieser Gelegenheit wird der Begriff der Bildung im Verhältnisse zur Erziehung in sein christliches Recht eingesetzt (I, 99 ff.). Das anthropologische Princip konnte ja der Verf. nur in der christlichen Anthropologie finden, mithin in der Lehre vom Fall des Menschen und der Wiederaufrichtung (Wiedergeburt) desselben — wobei es besonders von sicherm kirchlichen Tacte zeugt, dass der Verf. dabei in doppelter Rücksicht das gebührende Gewicht auf die heil. Taufe legt (als sowohl das Recht des Kindes zu christlicher Erziehung ermittelnd,

als die Verwirklichung derselben, in Art und Weise der verliehenen Gnadengabe, der gesetzten Grundkraft, herbeiführend), und sich mithin Völters („Beiträge zur christl. Pädagogik, S. 75") treffenden Ausdruck aneignet: die Taufe sey das Programm und Manifest der christlichen Erziehung (I, 108). Als das methodische Princip endlich bezeichnet er „den biblischen Begriff der Weisheit, die auf dem Grunde der evangelischen Heilserkenntniss in evangelischer Liebe fortbaut" (I, 120 f.). Mancher möchte meinen, der eigentlich springende Punkt des Begriffs der Methode sey so blos umgangen, jedenfalls aber zeigt die Ausführung, dass der Verf. mit diesem Ideal zugleich eine Kritik aller „Methoden" mitgesetzt hat. Eine durchaus lehrreiche Erörterung der Bedeutung des confessionellen Unterschiedes für die Pädagogik und eine, auf die Erziehungskunst der Jesuiten und A. H. Franckes basirte Parallele zwischen der Römisch-katholischen und der evangelischen Pädagogik (wobei nun sonst durchaus nicht verkannt wird, wie viel wahrhaft Evangelisches in den betreffenden Schriften der Katholiken J. M. Sailer, Köhler, besonders Dursch [1]) enthalten sey) beschliesst auf würdige Weise diese Abtheilung (I, 136—155). Es gehört dieses ganz gewiss zu dem Trefflichsten, was über den beregten Gegenstand gesagt ist.

Der reale Grundbegriff der Erziehung ist dem Verf. der der Zucht; denn darunter fasst die Kirche Alles zusammen, was zu einer Gottgefälligen Erziehung gehört; denn das eigentlich Erziehende auch bei allem Unterricht ist ein Freimachendes, im Moment der Zucht. Sofort wird nun die Zucht betrachtet theils als eine Zucht der Liebe zur Liebe, theils als eine Zucht der Wahrheit zur Wahrheit (I, 165 ff.). Jene aber zerfällt wieder in die durch die Sache selbst dargereichten Hauptabschnitte, indem theils das animalische, theils das sittliche Leben, und wiederum die Verhältnisse, welche die christliche Erziehung durchdringen und christlich gestalten will: das gesellige, das politische Leben, die Kunst, die Natur, den Vorwurf der Betrachtung ausmachen. Wir machen besonders aufmerksam auf dasjenige, was der Verf., ebenso begeistert als erschöpfend und, wie überall, durch tiefe psychologische Blicke fördernd über die religiöse Erziehung (dabei auch gegen die Forderung der blossen Innerlichkeit und für das frühste Einpflanzen in die Offenbarungs-Heilsthatsachen), ferner über Ehrgefühl und Schamhaftigkeit, so wie über die Charakter-

1) Dursch Pädagogik als Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens. Tüb. 1851.

bildung des Jünglings, der Jungfrau, als ein wirklicher Mentor beibringt (I, 197 ff. 285 ff. 302 ff.). Ein weiter, ebenso oft und hier doch mit neuen Einblicken bemessener Kreis öffnet sich dem Verf., wo er die Zucht der Wahrheit eingehend darstellt. Wir wünschen, besonders den Finger auf dasjenige gelegt zu haben, was der Vf. über den Philanthropismus und die Reaction des Pestalozzismus, das ganze Gebiet umgrenzend, bemerkt (I, 326), nicht minder aber auf den von ihm mitgetheilten Versuch, den ganzen Lehrstoff organisch, nach bestimmten Gesichtspunkten, zu vertheilen und zu umspannen (I, 330 ff.), endlich auch auf das scharfsinnige Urtheil über die demonstrative Lehrweise des Philanthropismus und die Dintersche Sokratik (I, 368), so wie auf die Erklärung gegen alles pädagogische Appretiren *in usum Delphini,* wovon selbst der geniale Hebel nicht ausgenommen war (I, 354).

Von dem Grundsatze ausgehend, dass so wie dem Christenthume die eigentlich erziehende Kraft beiwohne, also die Kirche mit ihren Ordnungen sich durchs ganze Volksleben hindurchziehe, behandelt der Verf. im zweiten Bande des vorliegenden Werks, im Abschnitte über das evangelische Schulamt, nachdem einige erweckliche Worte über den christlichen Charakter der Universität als eine nothwendige Forderung vorangeschickt (denn „in demselben Masse, in welchem ein Institut seiner Natur nach das religiöse Element nicht mehr zum Centrum hat, tritt auch seine pädagogische Bedeutung, der didaktischen gegenüber, zurück"; II, 5), zuerst die Gymnasialbildung (wobei wir recht mit Herz und Sinn in die Worte des Verf.'s einstimmen: dass „eine tüchtige philologische Vorbildung speciell für den Theologen nothwendig sey, und dass ihre pädagogische Wirkung durch nichts Anderes ersetzt werden könne," II, 12), dann den Charakter der Realschule (wobei er wiederum durchaus richtig determinirt, „derselbe sey wesentlich Bürgerschule und laufe nicht parallel mit der gelehrten Schule"), endlich den der christlichen Volksschule. Am wichtigsten ist uns hier gewesen sein wohlmotivirtes, geschärftes Urtheil über die vorgeschlagene Trennung der Schule von der Kirche, und zwar vorzüglich darum, weil die hier gestellte vollständige Desapprobation und Reprobation dieses Vorschlags von einem Manne herrührt, der (wie wir uns auch früher, von der Wahrheit gedrungen, erklärt haben) dess vollkommen geständig ist, dass die Volksschule, wenigstens nicht im herkömmlichen Sinne, von der Kirche gegründet sey (II, 28 ff. 48. 51). Ebenso wichtig aber auch seine kategorische Erklärung (mit K. v. Raumer und vielleicht noch weiter treffend, als dieser): „Soll das Volk lesen lernen, so muss man ihm vor Allem Etwas geben,

das lesen zu lernen der Mühe werth ist, ein Buch κατ' ἐξοχὴν, eine *Biblia*" (II, 35). — Die folgenden Abschnitte, „über die Tüchtigkeit und die Bildung, des Lehrers zum Amte" (II, 70—107) sind ebenso voll gesunder Ansichten, trefflicher Bemerkungen. Mit durchaus besonnenem und reifem Urtheil stellt der Vf. sich, in der Frage über die Schullehrerseminarien, auf die Seite derer, welche zwar, mit Curtmann, nicht verkennen, dass „die jetzige Seminarbildung nicht mehr möglich sey," aber doch eine christliche Umbildung derselben nicht blos herbeiwünschen, sondern fordern, und bei der Einräumung des Nothstandes in dieser Beziehung nimmer doch aus den Augen setzen, dass „der Stempel, den die unkirchliche Zeit den Seminarien aufgedrückt, kein *character indelebilis* sey" (II, 103). Nach einem Abschnitt „über die Ordnung des Schullebens" (II, 107 ff.) werden dann in der folgenden, „das Lehrgeschäft" überschriebenen, theils die wichtige Frage über die Fach- und Classeneintheilung genügend besprochen, theils der organische Grundriss einer Didaktik nach allen Fächern, welche der Volksunterricht befasst und befassen muss, dargereicht. — Wir müssen uns, des Raumes halber, das Vergnügen versagen, aus dieser und der Schlussabtheilung des Werks auch nur Proben der stets erfahrungsreichen, von tiefer Einsicht zeugenden Ausführung im Einzelnen zu geben.

Fassen wir unser Urtheil über das Ganze dieser „evangelischen Pädagogik" noch einmal zusammen, Der Verf. hat durch dieses Werk in Wahrheit an den Tag gelegt, dass er nicht nur ein trefflich ausübender Schulmann, sondern dass er den ganzen Stoff auch wissenschaftlich bewältigt hat; er hat die ihm gestellte Aufgabe glücklich, auf ansprechende Weise gelöst. Der warme herzliche Ton, der durch das Ganze geht, der köstliche Ernst, womit jede Lebensfrage der Pädagogik beleuchtet wird, die dargelegte Unpartheilichkeit und Umsicht überhaupt, so wie insonderheit die Freimüthigkeit, womit pädagogische Gebrechen gerügt werden, endlich die Zurückführung aller Momente auf das höchste Ziel, stellen das Buch neben die ausgezeichneten Leistungen auf diesem Gebiete in der letzten Zeit (von Wiese, von Kellner, von den Gebrüdern Paulus, von Blochmann u. A.) hin, und werden nicht verfehlen, demselben viele Leser zu gewinnen. Auch die Bemühung der verehrlichen Verlagshandlung, viele solche Werke von ächtem christlichen Schrot und Korn ans Tageslicht zu fördern, müssen wir rühmend anerkennen. [R.]

2. Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsre Zeit. Von Karl v. Raumer. 4ter Theil. 2te unveränderte Aufl. Stuttg. (S. G. Liesching) 1854. 8. 2 Thlr. 5 Ngr.

Der gegenwärtige, abschliessende, Band des schönen v. Rau-

mer'schen Werks bietet allerdings nur Skizzen, etwa in der Art und Weise wie die („Kreuzzüge" überschriebene) Sammlung der vermischten Schriften des Vf.'s, dar, aber werthvoll an sich und von einer solchen Feder mit Dank entgegen zu nehmen: überall geistig lebendiges Urtheill, überall Erwärmung und Eifer für das wahre Menschliche und Christliche, so wie eine edle Entrüstung gegen jedes sittlich Verkehrte, das christliche Leben Vergiftende und Ausleerende. Die zuerst in diesem Bande dargebotenen Skizzen zur Geschichte der Universitäten sind, auch nach den vorhandenen Hülfsmitteln (und auf manchen Punkten ist doch ein reichliches Material aufgeschüttet), nur unvollständig, einzelne Anbrüche ohne Zusammenarbeitung des Ganzen. Darunter steckt aber ein Stück neuester, freilich und leider den Meisten bereits im schärfsten Sinne vergangener, Geschichte, nämlich ein eingehender *récit* über die Deutsche Burschenschaft und die dadurch herbeigeführten Bewegungen zumal von 1816 bis 1820 und etwas darüber hinaus. Dieser Abschnitt darf auf grosse Theilnahme Anspruch machen, einmal weil der verehrte Verf. selbst in diese Bewegungen verflochten (nämlich als Moderator und gerechter Beurtheiler derselben; mit Schmerz musste er auf die gegen dieselben erhobenen Verfolgungen, in welchen sowohl politische Weisheit als christlicher Glimpf sich vermissen liessen, hinblicken), und dann, weil er die ursprünglichen Quellen selbst (namentlich auch über C. L. Sands schwere Greuelthat) sich vor unsern Augen reproduciren lässt. Doch nicht blos in dieser Beziehung trägt der vorliegende Band den Charakter eines *monumentum*, sondern auch weil der Verf. uns (aus früherer und späterer Zeit) aus seinen reichen Beziehungen zu den geistigen Heroen des Deutschen Volks, Schiller, Göthe, Schleiermacher u. A., manche interessante Züge mittheilt, die nun wesentlich zur Geschichte Deutscher Art und Kunst so wie Deutsches Lebens einen nicht zu übersehenden Beitrag geben, und namentlich auch die in Hnr. Steffen's Erinnerungen („Was ich erlebte;" 10 Bde) niedergelegten Zeugnisse ergänzen. Angehängt sind einige „akademische Abhandlungen," zumal während des 27jährigen Professorats des Verf.'s in Erlangen niedergeschrieben. Die Ueberschriften („über Kathedervortrag, Examina, Zwangscollegia und Hörfreiheit, persönliches Verhältniss der Professoren zu den Studenten, kleine und grosse Universitäten, Studentenlieder" u. s. w.) zeigen, dass sie über interessante Gegenstände sich verbreiten, deren Besprechung und Durchsprechung namentlich auch in unserer Zeit Noth thut. Sie gewähren, in geflügelter Rede, rapide Ueberblicke, dabei aber ein- und durchgreifende Gedanken. — Den Schluss des Bandes bilden eine Suite von Beilagen und ein nützliches Sach- und Personen-Register zu allen 4 Bänden des Werks. —

Nitide Eleganz des Drucks zeichnet dieses Buch, wie alle aus den Pressen der S. G. Liesching'schen Verlagshandlung hervorgegangenen Bücher, aus. [R.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Predigt-Entwürfe über die Sonn- u. Festtags-Evangelien aus Dr. Luthers Predigten u. Auslegungen. 1. Heft. Die Evangelien vom 1—13. Sonnt. n. Trin., sowie am Feste Joh. des T. u. Mariä Heimsuchung enth. Zusammengestellt von E. G. W. Keyl, Pastor der ev. luth. St. Pauls-Kirche in Baltimore. New-York (Ludw.) 1855. 55 S. gr. 8.

Er redet noch, (er predigt noch,) wiewohl er gestorben ist; von wem gälte das in unserer Kirche so, als von Luther? Wer wäre des würdiger? Rec., dem vom Herrn Verleger ein Recensionsexemplar durch Buchhändlergelegenheit zugeschickt worden ist, willfahrt dem Wunsche gern mit Anerkennung des rühmlichen Fleisses des Verf. und der geschickten Sammlung, soweit seine Bibliothek reichte, die Stellen nachzuschlagen, und des gewiss grossen Seegens des Unternehmens, jedoch einer in letzterer Beziehung bedingten Anerkennung. So gewiss eine Vertiefung in Luthers Werke nur noth thut, so nütze es ist, Vater Luthern auch mit eigenen Worten in Predigten einzuführen, so relativ nützlich selbst für gewisse kirchliche Zustände und Zeiten ein *homiliarium*, denn ein *Lutheri homiliarium* beabsichtigt der Verf., sein kann, so gewiss wird hier das Maass der Anwendung überschritten, so gewiss sind solche Zustände keine normale. Es darf dem Prediger der Schweiss des Angesichtes eigenen treuen Forschens in der Schrift nicht abgenommen, es darf der Schrift der Ruhm, dass sie der beste Ausleger ihrer selbst sei, nicht verkümmert werden, und nach des Verf. Ansicht beinahe nur Auszüge aus Luther predigen, heisst zu lutherisch und so weit es zu lutherisch ist, doch unlutherisch, nicht in des freien Mannes Sinn gepredigt, und steht der Kirche des Worts und Wortknechten (so nannten zur Zeit der Reformation die Katholiken die evangelischen Geistlichen) nicht zu und nicht an. Diess zu bezeugen, hält Rec. für Gewissenssache, so sehr er auch überzeugt ist, dass der Vf. es wohl meint mit der lutherischen Kirche. [Karrer.]

2. Rede am Grabe des Herrn J. G. V. Engelhardt, weiland Doct. u. o. Prof. d. Theol. zu Erl., geh. am 16. Septbr. 1855. Von Dr. G. Thomasius. Erl. (Jung). 4 S. 12.

Eine einfache, durch Liebe und freundliche Anerkennung des entschlafenen Collegen wohlthuende Rede. Der Verstorbene wurde manchmal von den Studirenden weniger gewürdigt, als er es verdiente. Mit Freuden werden sich gewiss noch Viele mit dem Rf. an ein Publicum erinnern, das er im Sommersemester 1827 oder

1828 über die Kirchengeschichte im Allgemeinen, die Perioden in grossartigen Umrissen schildernd, las. [Karrer.]

3. J. A. Grammlichs Erbauliche Betrachtungen auf alle Tage des ganzen Jahres. Aufs neue herausgegeben von Dr. A. W. L. Boeck. 2te Aufl, Breslau (Dülfer) 1853. 8. 1 Thlr.

Ein köstliches Andachtsbuch, recht aus dem tiefsten Born unserer alten erfahrungsreichen Theologie, vollkommen werth durchgebetet und recht meditirt zu werden, hier (nachdem es zuerst zu Stuttgart 1724 erschienen) erneut, jedoch mit ganz bescheidener, sorgsamer Hand. Die Begabung des Buchs hat der jetzige Herausgeber in folgenden Worten treu und richtig beschrieben: „Es besitzt diese Schrift den Vorzug, dass sie die Lehre unserer Kirche am reinsten enthält und ungemein reich an erbaulichem Stoffe ist; dass sie nicht blos auf biblischem, sondern auch auf kirchlichem Grund ruht und uns zum Bewusstseyn des Begriffs der Kirche führt; endlich dass sie sich durch ihre Popularität und ihren praktischen Gehalt besonders auszeichnet.“ Auch stellt der Herausgeber das Buch passend mit Joh. Gerhards „heiligen Betrachtungen“ und mit Ge. Nitsch'ens „Uebungen in der Heiligung“ zusammen. Es werde männiglich zu stärkerm und reicherm Gebrauch als früher empfohlen, wie Grundtvig es in seiner „Weltchronik,“ als er noch auf Lutherischem Standpunkte stand (wie weit ist er, ach schon lange, hinter denselben zurückgekommen!), empfahl. [R.]

4. C. K. Hornung (Pf. in Ansbach), Immanuel. 2te Aufl. Nürnb. (Raw) 1855. geb. 128 S. in 16.

Ein ganz schlichtes, aber wahrhaft evangelisches und biblisch kräftiges Gebetbüchlein, welches in seinen kurzen 7 Abtheilungen (1. 7 Morgen- und Abendgebete. 2. 7 Morgen- und Abendlieder. 3. Festgebete. 4. Beicht- und Communion-Gebete. 5. Gebete für Reisende, 6. beim Gewitter und 7. für Kranke, Betrübte und Sterbende) eine reiche Fülle geistlicher Speise für Jedweden spendet. Im Gebete am Reformationsfeste S. 74 indess scheint es uns nicht genügend, wenn so allgemein gedankt wird, dass Gottes Rüstzeug „den Brunnen Israels gereinigt, die seligmachende Wahrheit von aller Verfälschung abgesondert, die h. Schrift in die Sprache unsers Volkes treulich übertragen .., für die Unterweisung der Jugend aufs beste gesorgt, die Würde der von Gott verordneten Obrigkeit in Demuth geehrt und standhaft vertheidigt, und noch sonst viel Gutes ausgerichtet zur“ u. s. w. Die Perle der Reformation, wodurch allein sie allen Segen mit sich geführt und den Segen der Verheissung für alle Zeit empfangen hat, dass sie das apostolische, über ein Jahrtausend gefälscht und verschüttet gewesene Wort von der Rechtfertigung allein im HErrn Jesu,

dem alleinigen rechten Trost aller Sünder, neu ans Licht gebracht, — wie dürfte darüber geschwiegen werden? [G.]

5. Lebens- und Sterbensgeschichte eines früh vollendeten Kindes Gottes. Manuscr. für Freunde. Augsb. (N. Hartmann) 1854. gr. 8. 47 S.

Ein lieber Jüngling von 18 Jahren, Schüler des Gymnasiums zu Ansbach, mit Namen Ludwig Stählin, will auf das Weihnachtsfest 1852 ins elterliche Haus, das Pfarrhaus zu Weiltingen, einem Orte nahe bei der Stadt Dinkelsbühl, und wird ganz in der Nähe der Heimath auf dem Felde liegend todt gefunden. — Was hat das mit theologischer Literatur zu schaffen? Wer aus dem Büchlein erfährt, wie die liebe jugendliche Seele zugenommen habe an Weisheit und wie reich sie gewesen an Gnade vor Gott und den Menschen, wer da liest, dass der gottselige Jüngling, ein Gymnasiast nach dem Herzen Gottes, die h. Schrift A. und N. Test. im Grundtexte gelesen hat und das letzte Wort seines Tagebuches erfährt: ich vollendete zuletzt noch die Offenbarung Johannis, wer es uns glaubt, dass ein Lebensbild hier vorgehalten wird, das nicht blos Gymnasialschüler und Studierende auf der Universität, sondern auch Pfarrer — Ref. schliesst sich nicht aus, sondern ein — tief erröthen lässt, (reisst doch die theologische Liebe das Gotteskind dermassen hin, dass er eines Sonntags in seinem Ezechiel um 12 Kapitel vorschreitet), der wird zugeben, dass die Kirche Gottes hier ein herrliches *testimonium* ihres Segens bewährt hat. Unser Wunsch und Absicht bei dieser Anzeige ist, das Büchlein möge in den Buchhandel übergehen und weit verbreitet werden! Ein besseres *vademecum* könnte ein besorgter Vater dem scheidenden Sohne nicht mitgeben auf höhere Schulen! [Karrer.]

XIX. Hymnologie.

1. *Lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben und erklärt von F. J. Mone. II. Band: Marienlieder. III. Band: Heiligenlieder. Freiburg im Breisgau (Herder)* 1854—1855. 8. 4 Thlr. (Das Werk vollständig: 5 Thlr. 24 Ngr.)

Bereits in Anzeige des ersten Bandes dieser für die hymnologische Forschung durchaus unentbehrlichen, mit Scharfsinn und historischer Gelehrsamkeit reichlichst ausgestatteten, Sammlung haben wir uns über die ganze Anlage und Einrichtung, über die Begabung und die zu erwartende Frucht dieses Werks[1]) aus-

1) Demselben zur Seite steht das etwas früher in England erschienene, hier wenigstens, der Vollständigkeit der Uebersicht halber, zu erwähnende: „*Sequentiae ex Missalibus Germanicis, An-*

gesprochen. In dem vorliegenden zweiten und dritten (Schluss-) Bande, deren Reichthum in der That überwältigend ist, bleibt die Einrichtung durchaus dieselbe. Bei den „Marienliedern“ wird man namentlich mit grosser Befriedigung die Reproduction eines grossen Theils der Griechischen mittelalterlichen Kirchengesänge mit diesem Vorwurf wahrnehmen, und dem Herausgeber für die reichen Mittheilungen über die Quellen, aus welchen er schöpfte, die Griechischen Ritualbücher (die Menäen, das Triodium, das Euchologium, das Horologium, das Pentekostarium u. a.) zu grösstem Dank verpflichtet seyn. Nach dem Charakter der Hymnologie als einer Europäischen Literatur wird in diesem Bande, noch mehr als im vorhergehenden, auf die Bearbeitungen der Lieder in den Volkssprachen Rücksicht genommen; manche sind *in extenso* mitgetheilt, über andere (wie z. B. die Slavischen) sind wenigstens schätzbare Notizen, Winke gegeben. Ueber die an die Marienlieder und den Mariencultus sich anschliessenden Erscheinungen im Mittelalter, die Marienpsalter (S. 250 ff.), die Marienfreuden u. s. w., ist nicht nur nöthige, sondern überflüssige Nachricht an verschiedenen Orten gegeben. Die Allegate aus den Kirchenvätern werden auch in diesem, so wie nicht minder im letzten Bande, je nach Massgabe des Stoffs, hin und wieder beigebracht. Der Kreis der *Annotationes* verengert sich etwas im dritten Bande; dafür aber ist zum ersten Mal eine Zusammenstellung dieser Lieder nach historischem Gesichtspunkt versucht und ausgeführt, indem zuerst die Lieder auf die Gesammtheit der Heiligen und ihre Classen (die Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen), dann aber die Lieder auf einzelne Heiligen in alphabetischer Ordnung mitgetheilt werden, wodurch nun auch ein namhafter Beitrag zur topischen (chorographischen) Kirchengeschichte geliefert ist. — Wenn wir nun dieses Alles, namentlich auch aus letzgedachtem Standpunkte, höchst beifällig aufnehmen, so müssen wir es dagegen für ein völliges *hors d'oeuvre* achten, wenn der verehrte Herausg. in dem Vorwort zum zweiten Bande eine Apologie des Mariencultus insbesondere (zunächst gegen „C. Frantz Geschichte des Marien- und Annen-Cultus, 1854“), wie derselbe nun einmal in der Römischen Kirche herkömmlich ist, versucht. Schon die Behauptung, dass alle Beinamen der Maria aus der biblischen, zunächst Alttestamentlichen, Tropologie sich rechtfertigen lassen, ist eine viel zu weitgreifende und stürzt die wahrhaft kirchlich-biblische Auslegung in den Staub. Und was will die Instanz besagen, die Einwendung gegen den Mariencultus kön-

---

glicis, Gallicis aliisque medii aevi, recensuit Jo. M. Neale. London, Partcar 1852. 8.

ne sich vor der „christlichen Literatur“ nicht halten? Heisst das anders als den Misbrauch zu vertheidigen und so zu verewigen? Ja, was wiegen wohl solche Milderungen, wodurch zwischen „Anbetung“ und „Verehrung“ unterschieden wird — eine Unterscheidung, welche die durchgängige Praxis, zu geschweigen der himmelschreienden, den wahren Glauben mit Aberglauben nivellirenden Misbräuche, aufhebt — was wiegen die, sag ich, gegen die den bei weitem grössten Theil der Marienlieder sonderlich aus dem 13.—15. Jahrhundert durchdringende, beherrschende Grundanschauung, dass die Mutter des Herrn unsere „*mediatrix*“ (S. z. B. Nr. 364)? Kann es auch da verfangen, eine Note hinzuschreiben, wie diese: „Durch Christus wurden die Menschen mit Gott versöhnt, und Maria war dazu das Mittel. Dadurch fiel die Scheidewand zwischen Gott und Mensch u. s. w.“? (*l. c.* S. 57). Nein, unser protestantischer Standpunkt ist rein, klar, fest, wahrhaft gottselig und schriftgemäss; unsere Klippe (1 Tim. 2, 5) kann kein Engel vom Himmel erschüttern, oder er sey Anathema! *Tantum.* [R.]

2. *Geistliche Gedichte des XIV. u. XV. Jahrhunderts vom Niederrhein, herausgegeben von Oskar Schade. Hannover (Rümpler)* 1854. 8. 3 Thlr. 6 Ngr.

Die vorliegenden „geistlichen Gedichte vom Niederrhein“ befassen eilf legendarische Stücke, meistens geschöpft aus Jacob a Voragine, sämmtlich früher gedruckt zu Cöln etwa von 1507 bis 1524, fast alle ohne wahren poetischen Werth, so wie auch ohne Gewinn für die Märtyrergeschichte, weshalb sie in beiden Beziehungen einen erneuerten Druck kaum verdienten, während sie allerdings für die Deutsche Philologie, für den interressanten Niederrheinischen Dialekt, eine nicht ganz unergiebige Lese darbieten. Es sind also von Märtyrerlegenden: *Dorotheen passie, Barbara passie, Margarethen passie, Katharinen passie, Ursula* (bereits in Hoffmanns „Altdeutschen Blättern“ publicirt) das Lied von den heiligen Macchabäern (I—V. XI), ferner eine Marien-Klage mit dem „*Krantz des göttlichen lieffden*“ (VI. VII), eine zweite Marien-Klage mit der Ueberschrift: *Anselmus boich (VIII)*, nach dem geschmiedeten Stücke „*Dialogus inter Anselmum et Mariam B. V.* (unter Anselms Werken), ein *Sibillen Boich (IX)*, stellenweise schon in „Moné Schauspiele des Mittelalters“ mitgetheilt, und endlich ein Stück „*Van den begingin von Paris (X)*, vielleicht aus dem Niederländischen übertragen. Die Behandlung dieser Stücke von Seiten des wackern Herausgebers, eines Philologen aus Jac. Grimms Schule, ist äusserst sorgfältig. Nicht nur theilt er das Nöthige über die Quellen mit; er stellt auch andere Bearbeitungen theils in Lateinischen Hymnen, theils in Deutschen Gedichten neben diese hin; er corrigirt die fehlerhafte Schreibung;

er stellt die Interpunction her; er giebt auch sonstige historische und sprachliche Erläuterungen. Ueberhaupt hat der Herausgeber sich vorgesetzt, den gesammten Niederrheinischen Dialekt aus den Sprachdenkmälern desselben ins Licht zu stellen; er verspricht, dies in der kritischen Ausgabe der Werke *Heinrichs von Veldeke* zu thun. Wie weit seine in der ausführlichen Vorrede mitgetheilten Versuche, mehrere Gedichte dieser Art (sie wurden auch wohl, wie das Gedicht *„von dem anegange,"* von W. Wackernagel als Reinprosa gefasst) zu regelmässigen sechszeiligen Strophen umzubilden und sie so der ursprünglichen Fassung näher zu bringen, sich bewähren werden, müssen wir dahingestellt seyn lassen. Noch werde bemerkt, dass zu der Spracherläuterung theils das *Etymologicum Teutonicae linguae opera Corn. Kil. Dufflaci* (1777. 4), theils das äusserst seltene Buch: *„Gerh. de Schueren Vocabularius, qui intitulatur Theutonista (Colon.* 1475 — 77 *fol.)*", fleissig benutzt worden sind. [R.]

3. *Niederländische geistliche Lieder des XV. Jahrhunderts, aus gleichzeitigen Handschriften herausgegeben von Hoffmann von Fallersleben. (Horae Belgicae, P. X.) Hann. (Rümpler)* 1854. 8. 1 Thlr. 10 Ngr.

Ein sehr bedeutender und dankenswerther Beitrag zur Vermehrung unserer Kenntniss der mittelalterlichen geistlichen Liederdichtung wird uns hier dargeboten. Schon in den Zwanziger Jahren und noch früher fing der ebenso unermüdliche als oft beglückte Herausgeber seine Collectaneen zur Niederländischen mittelalterlichen Liederdichtung überhaupt an; die erste reiche Lese seiner Bemühungen liegt uns in den „Holländischen Volksliedern" (*Horae Belgicae,* P. II. 1833) vor. Hier, nachdem unterdess dieser Theil der *„letterkunde"* in den Niederlanden selbst theils durch die Bemühungen der zu diesem Zwecke gestifteten Gesellschaft, theils in engerer Beziehung auf unseren Gegenstand durch die treffliche Sammlung des verewigten J. F. Willems *(„Oude Vlaemsche Liederen")* überaus bereichert worden, theilt der Herausgeber uns den ganzen Ertrag vieljähriger Forschungen, mit ausschliesslicher Beziehung auf das Niederländische geistliche Volkslied, mit. Man braucht nicht zu fragen: es ist diese reiche Sammlung (überhaupt 123 Nummern), wie alle Hoffmann'sche Leistungen, mit Geschmack, Kritik und historischer Dexterität zu Stande gebracht. Die Lieder erstrecken sich nur auf einen Zeitraum von etwa einem Jahrhundert, von der Mitte des 15. bis etwa zur Mitte des 16. Jahrhunderts; sie stellen, wie nicht nur die deutsche, sondern überhaupt die mittelalterliche geistliche Volksdichtung, in mehrfacher Beziehung die nächste Stufe zur Reformation dar, während sie in anderer Rücksicht (in dem Charakter der Marienlieder) den Gipfel der Verdorbenheit des geist-

lichen Geschmacks so wie des gesunden, nüchternen Glaubens ausdrücken. Dem Inhalte nach zerfallen diese Lieder in vier Abtheilungen: „Weihnachtslieder“ (worunter namentlich ausgezeichnet schöne), „Marienlieder,“ „Heiligenlieder“ und endlich, vom grössten Umfang, „Lieder der minnenden Seele.“ Die letztgenannten, welche im Vorwort des Herausgebers ausführlich charakterisirt werden, schliessen sich an Joh. Tauler, Ruysbroek, Heinrich Suso und überhaupt die Mystiker des Mittelalters an; die Niederländischen Lieder dieser Gattung empfehlen sich vorwiegend durch eine tiefe, edle Innigkeit. [R.]

4. *Niederdeutsche geistliche Lieder und Sprüche aus dem Münsterlande, nach Handschriften aus dem XV. und XVI. Jahrhunderte herausgegeben von Dr. B. Hölscher. Mit Anmerkungen, Wörterbuch und einer Musikbeilage. Berl. (W. Hertz)* 1854. 8. 1 Thlr.

Eine sehr werthvolle, zum Theil durchaus köstliche Gabe wird uns hier dargeboten. In dem alten Münster'schen Frauen-Kloster Niesing neben der Servatii-Kirche (gegründet 1444, unter die Augustiner-Regel der *Fratres vitae communis* gestellt und von einem dieser „Frater-Herren“ als geistlichem Führer beaufsichtigt, in lebhafter Verbindung stehend mit den übrigen zahlreichen Häusern der Brüder des gemeinsamen Lebens, wie diese überhaupt die Freiheits-Elemente der Reformation, die innige Liebe zum Volke und zu den Volksprachen in sich bergend) fand sich ein Büchelchen, geschrieben von der Hand der Nonne Catharine Tirs und (dem geringsten Theile nach) von einer andern gleichzeitigen Hand. Aus dieser Handschrift, die in den Besitz des Herausgebers gelangte, sind die zu grossem Theil unschätzbaren „geistlichen Lieder“ geschöpft, welche man wohl, ohne zu irren, sämmtlich dem 15. Jahrhundert beischreiben darf. Etliche derselben, aber die bei weitem geringere Zahl, sind aus dem Niederländischen übersetzt; sie begegnen uns in der so eben angezeigten Hoffmann'schen Sammlung von Niederländischen geistlichen Liedern (*Horae Belgicae, P. X.*). Ein frischer Frühlingsduft wehet den Leser überall an; es ist der Lebensodem aus den Schulen der deutschen Mystiker, eines Joh. Tauler, eines Heinr. Suso und so mancher anderen; daher auch ganz überwiegend Jesus-Lieder, wogegen die Marien-Lieder durchaus in Schatten treten. Der Abgrund der göttlichen Liebe, die Minne des Holdseligsten unter den Menschenkindern, die Vernichtung der Creatur und das Aufgehen derselben in Gott treten uns überall als das Symbol, als das Panier dieser Lieder entgegen. Der treffliche Herausgeber hat nach unserm Urtheil gewiss Recht gethan, wenn er der Handschrift nicht nur ihren Charakter beliess, sondern sie so gut wie unverändert hinstellte. Die Erläuterungen unter dem

Texte, theils über die Quellen, theils über einzelne sprachliche Formen und über den Zusammenhang, sind vollkommen genügend. Für das weitere Verständniss ist gesorgt durch das beigegebne für den Zweck reiche Glossar, wo wesentlich nur diejenigen Wörter aufgenommen, welche im Hochdeutschen nicht vorkommen oder von der Hochdeutschen Form bedeutend abweichen. — Eine höchst dankenswerthe Zugabe aus andern (ebenfalls Münsterschen) Handschriften bilden die *sub Nr.* 63 — 66, 67, 68 — 69 mitgetheilten Lieder. Die letztgenannten machen uns bekannt mit einem, nach des Herausgebers Urtheil höchst begabten Volksprediger der Zeit, Johann Vege (einem gebornen Münsterer, früher zu Rostock, † im Fraterhaus 1504); diese zwei Lieder (befindlich in der Handschrift seiner „Predigten") sind nämlich, nach des Herausgebers Vermuthung, von ihm. Möchte es gelingen, auch diesen Predigt-Schatz zu heben, so wie es mit Bruder Bertholds, des Franciscaners, und den Zeugnissen mehrerer anderer mittelalterlichen Volksprediger (siehe besonders die Griesbaber'sche, Roth'sche u. a. Sammlungen) gelungen ist!
[R.]

5. Bibliographie zur Geschichte des Deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert. Von Phil. Wackernagel. Fkf. a. M. Erlangen (Heyder u. Zimmer) 1855. 8. 5 Thlr.

So wie der treffliche Verfasser bereits vor 15 Jahren durch seine urkundliche Darstellung des Deutschen Kirchenliedes von Luther bis auf Nic. Herman und Ambr, Blaurer (1841) den Weg der kritisch-hymnologischen Forschung gleichsam durch die Felsen ausgehauen hat, so ist nun von ihm in dem vorliegenden grossen Werke der bibliographische Theil dieses Gebietes, die literarhistorische Grundlage, nach einem noch grössern Maassstabe und über einen weit umfassendern Zeitraum (bis Ende des 16. Jahrh.) abgesteckt. Alle Gesangbücher nicht nur (darunter die rarsten, von deren gefristetem Daseyn man vor 15 — 20 Jahren kaum gewisse Kunde hatte, zuletzt noch Johann Fischarts Gesangbüchlein von 1576), Einzeldrucke, Sammlungen, fliegende Blätter (und unter allen diesen Rubriken manche *unica*) wurden herbei geschafft, herbei gezogen; nur umfängliche Reisen in dem bezeichneten Zeitraume und kein Sparen der Kosten und Mühe machten die Herstellung einer solchen Bibliographie möglich. Die bibliographische Beschreibung ist, wie man es in Deutschland von einem Nachfolger Panzers und Hains erwarten konnte, äusserst genau, detaillirt, gleichmässig auf das Innere und Aeussere sich erstreckend, hinweisend auf die historischen Wurzeln und Abzweigungen, wo es nöthig war Specimina mittheilend, auf Ort und Stelle der Aufbewahrung zurückführend; der Verf. dolirt sogar darüber, dass ihm nicht noch mehr typographische Hülfsmit-

tel zu Gebote standen, um eine an das Facsimilirende noch näher gränzende Beschreibung herbeizuführen. Die Zeichen *(sigla, notae)* sind correct und genau angegeben. Wie in dem erstgenannten Werke, so zog er es in diesem vor, statt allenfalls bezeichnende Auszüge darzubieten, die, so viel Historisches und Ethisches, ja eine ganze hymnologische Geschichte der Zeit *in nuce* enthaltenden, Vorreden zu den Gesangbüchern *in amplo* mitzutheilen; auch auf den sprachlichen Gewinn, der aus diesen Vorreden zu schöpfen ist, macht er aufmerksam. Die Druckfehler sind, nach ächt bibliographischer Akribie, mit abgedruckt; ein Verzeichniss derselben am Ende sorgt für die Zurechtstellung. — Welch einen grossen Antheil die evangelische Kirche und ihr Herz an dieser Leistung haben, brauchen wir nicht zu sagen: von ihr erwartet der Verf., und zwar mit Recht, den Lohn, dass nämlich diese Bruchsteine wirklich, fleissig zum Ausbau derselben, zum Zeugnisse benutzt werden. Mögen denn noch so viele hymnologische „Schreibereien und Herausgebereien" aus diesem Buche sich abzweigen — sie werden dasselbe doch nicht überschatten, sondern nur dazu dienen, aufs Ursprüngliche zurückzuführen; *nam dulcius* (ja auch *tutius*) *ex ipso fonte bibuntur aquae.* — So hat denn das vorliegende Werk bereits eine Geschichte und wird zuverlässig eine viel umfangreichere bekommen; denn auch hier gilt es (*pro hujus rei modulo*), dass der Ackersmann frühe und spat aufsteht, und wenn er schlafen gegangen ist, dann gehet der Same auf. — Es ist uns endlich nicht nur angenehm, sondern tröstlich gewesen, dass der Verf. als seinen Zweck kund giebt, diesem Bande zwei andere, welche die Lieder selbst aus dem beregten Zeitraume und deren Geschichte enthalten werden, folgen zu lassen; denn es ist ein Zeichen, dass er nicht müde wird. Der Herr segne diese Absicht! [R.]

6. Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte. Von Joh. Hnr. Fr. Schlosser. II. Band mit dem Porträt des Verfassers. Mainz (Kirchheim u. Schott). 1852. 8. 2 Thlr.

Charakterisirt ist diese Sammlung theils übertragener, theils überarbeiteter Hymnen und geistlicher Lieder aus allen Jahrhunderten mit der stärksten und grellsten Römisch-katholischen Färbung, wo dieselbe nur heraustreten kann (der Vf. war Convertit), bereits in der Anzeige des ersten Bandes derselben. An Gabe und Tüchtigkeit zum Reproduciren des Eigenthümlichen, so dass die Substanz, der Charakter und der Hauch zugleich in die Nachbildung übergehe, darf Schlosser als Uebersetzer mit den grossen protestantischen Nachbildnern der alten Hymnen, einem Follenius, einem Fortlage u. A. sich im Geringsten nicht messen; als Paraphrast geht ihm die poetische Auffassungs- und Con-

ceptionsgabe fast ganz ab; als Ueberarbeiter neuerer geistlicher Lieder (z. B. des Johann Angelus) ist er so unglücklich wie die Meisten, bei welchen man stets zu dem Endresultate kommt: Der alte Wein schmeckt besser. Erwähnt werde folglich nur in grössester Kürze, was der gegenwärtige, die Sammlung abschliessende, Band bringt. Im ersten Buche die biblischen Paraphrasen (Mosis Lobgesang, einige Psalmen, psalmodische Neutestamentliche Stücke). Im zweiten aus der Griechischen Kirche und aus dem Orient u. a. den bekannten ältesten Griechischen Morgen- und Abendhymnus, des Clemens von Alexandrien Hymnus auf den Erlöser (wo man zur Bestätigung unsers Urtheils z. B. Fortlage vergleichen wolle), ein Gebet von Ephräm Syrus (nicht aus der Urschrift), Hymnisches von Gregor von Nazianz, Synesius, Johann von Damascus, Theophanes Grapheus, Josephus Hymnographus (das Meiste bereits viel besser verdeutscht). Im vierten Buche: Altdeutsches (das bekannte Bruchstück aus dem „Muspilli", geistliches Minnelied von Gottfrit von Strassburg, einige Niederdeutsche Stücke aus dem Mittelalter u. s. w.). Im vierten Buche: Lieder des Wilh. Nakalenus (eines Jesuiten, zuletzt Domprediger zu Cölln, † gegen Ende des 17. Jahrhunderts; aus dessen: „*Palmetum s. hortulus palmarum*"). Im fünften Buche: Ueberarbeitungen von Liedern des Johann Angelus. Im sechsten Buch: Vermischtes, das mit dem Ambrosianischen Hymnus beginnt und in Rosenkranz- und Frohnleichnamsfest-Lieder ausläuft. Im siebenten Buche: lauter Marienlieder (*Ave Maria, gratia plena; Ave maris stella, Salve Regina* u. v. a.). Im achten: neuere deutsche geistliche Lieder (zum Theil unter Benuzzung der neuern Römisch-katholischen Gesang- und Andachtsbücher). Im neunten: hauptsächlich Italienisches (Lieder von Alfonso de Liguori, dem Stifter des Redemptoristen-Ordens, aus dessen: „*Canzoncine spirituali*, 1830", von Aless. Monzoni u. a.), dann auch einiges Englische. — Den Band eröffnet eine Lebensskizze Schlossers von der Hand Beda Webers. Das beigegebne Porträt ist eine sehr gute Radirung. Druck und Ausstattung sauber und schön. [R.]

7. D. M. Luthers geistl. Lieder nebst e. kurzen Gesch. ihrer Entsteh., von Lic. K. F. Th. Schneider. Berlin (Schultze) 1856. LXXII und 72 S. 16.

Bereits eine neue Auflage der Luther'schen geistlichen Lieder, zu gleicher Zeit eine Frucht und eine Vorläuferin der demnächst von dem Herausgeber zu veröffentlichenden kritischen Ausgabe von „Dr. M. Luthers und P. Speratus geistlichen Liedern." Eine treffliche Abhandlung über die Entstehung von Luthers Liedern eröffnet das schöne Büchlein; der Verf. zieht

dabei augenscheinlich nicht auf der grossen Heerstrasse einher, sondern hat aus den frischen Quellen geschöpft, und insbesondere wird jedem Kundigen die Untersuchung über „das Kernlied der Reformation“, Ein feste Burg, S. XXXIII ff. wahre Freude bereiten. Dann folgen Luthers Vorreden und endlich die 36 Lutherscher Lieder selbst, natürlich in ihrer reinen, völlig ungefälschten Gestalt. [G.]

8, *Angelus Silesius. Eine literarhistorische Untersuchung von Dr. Aug. Kahlert (Prof.). Breslau (Goschorfky)* 1853. 8. 15 Ngr.

Unglücklicher war wohl keine Conjectur, als die W. Schraders in der fast gleichzeitig mit dieser erschienenen Schrift: „Angelus Silesius und seine Mystik“ (Halle, 1853), in welcher die Identität des Convertiten Johann Scheffler und des, sich selbst mit seinem Kloster- und Landsmanns-Namen bezeichnenden schmelzenden Liederdichters „Angelus Silesius“ völlig in Abrede gestellt wird; aber ein Glück ist es zu nennen, dass gerade dadurch der Verf. der vorliegenden Untersuchung nicht nur sich bewogen fand, jene falsche Vermuthung völlig zu zerstreuen, sondern alle Daten zu sammeln, die das Leben und die schriftstellerische Wirksamkeit des in diesem Sinne nicht zwiespaltigen Angelus Silesius (oder Joh. Scheffler) ins Licht zu stellen geeignet sind. Denn was wir hier vor uns haben, ist nicht etwa blos eine sorgfältige Zusammenstellung und erneute Prüfung aller frühern Nachrichten über A. S., sondern eine Erweckung höchst seltener gleichzeitiger Schriften (z. B. der Leichenrede des Jesuiten Dan. Schwarz auf ihn, 1677) und eine getreue Benuzzung der unbedingt ersten Quellen, nämlich des handschriftlichen Scheffler'schen Nachlasses, der jetzt im Schlesischen Provinzialarchive zu Breslau sich befindet. Biographisch und literarhistorisch ist folglich Alles geleistet, was überhaupt erwartet werden durfte; doch nicht nur das, sondern nachdem der Verf. uns die allgemeinen religiösen Zustände Schlesiens im 17ten Jahrhundert vergegenwärtigt (S. 1—7), nachdem er den Lebenslauf Schefflers und namentlich auch die Motive seiner Conversion (von ihm selbst wurden 55 solche „Merkmale, warum die Lutherische Lehre für falsch zu halten,“ aufgerechnet) eindringend beleuchtet hat (S. 8—31), kommt er nun, mit Beiseitesetzung der polemischen Schriften Schefflers (39 davon sind aufgenommen in der Gesammtsammlung „*Ecclesiologia*“ 1676) — hinsichtlich welcher er auf die bekannte Schrift von C. F. Gaupp („Die Römische Kirche beleuchtet in einem ihrer Proselyten“ 1840) und die derselben entgegengestellte von Petr. Wittmann „Angelus Silesius als Convertite“ 1842 verweist — auf die Durchmusterung sämmtlicher poetischen Arbeiten Schefflers, wobei noch zuletzt

ein *unicum*, ein fliegendes Blatt, zur „Verliebten Psyche“ gehörig, mitgetheilt wird (S. 68). Ein hinreichender Nachweis über die Aufnahme Joh. Scheffler'scher Lieder in den protestantischen Gesangbüchern (seit dem Nürnberger von 1676) und die veränderten Melodien derselben wird nicht vermisst (S. 61. 71). Besonders willkommen sind ferner die Mittheilungen betreffend die Urtheile grosser Zeitgenossen, z. B. G. W. Leibnitzens, über Joh. Scheffler und seine Mystik (S. 51 ff.), über den geistesverwandten Dan. Czepko, auch einen fruchtbaren geistlichen Liederdichter (im Schlesischen Gesangbuche von J. F. Burg 1745 sind viele Lieder von ihm aufgenommen; S. 57 ff.), so wie über die Spracheigenthümlichkeit Schefflers (S. 83 ff.). Die bei Wetzel vorkommende Notiz über „die betrübte Psyche,“ als angeblich auch eine Gedichtsammlung von Scheffler — ein Fehler übrigens, der sich hingeschleppt hat sogar bis auf den genauen L. Wachler — wird mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dahin berichtigt, dass das Ganze auf einem Schreibfehler beruhe, und „die betrübte Psyche“ nichts anders sey als die wohlbekannte „verliebte Psyche“ (S. 81 f.). — Bei solchen ausnehmenden Vorzügen dieser ganzen Untersuchung wird man ja gern damit Nachsicht tragen, dass das Urtheil überhaupt über theologische und kirchliche Momente, namentlich über die Scheffler'sche Mystik, nur schwankend ist. — Von demselben Verf. haben wir aus dem J. 1835 eine Schrift „Schlesiens Antheil an der deutschen Poesie“, auf welche hier wieder aufmerksam gemacht werden kann. [R.]

9. Paulus Silesius, Von den Palmen bis Ostern. Acht geistl. Lieder. Erf. (Gerhardt) 1856. 16 S. (Zum Bau eines Siechhauses.)

Der Verf., ein reich begabter Sohn Israels, der jüngst in Christo die neue Geburt und das Heil gefunden hat, (Herr Dr. Paulus Cassel, unser verehrter Mitarbeiter), strömt die Passions- und Oster-Empfindungen seines durch Kampf und Leiden geübten nun neuen Herzens in diesen 8 geistlichen Liedern aus, welche darum sämmtlich — vorzugsweise an Angelus Silesius erinnernd — schon als solche subjective christlich hymnologische Zeugnisse uns so lieb und werth sind, deren manche aber auch — vorzüglich das Schlusslied: „Triumph, Triumph, der Sieg ist mein“, eine Nachbildung des alten Ammersbachschen „Triumph, Triumph, es kommt mit Pracht“ — ein mächtiges Gepräge christlicher Objectivität an der Stirn tragen [1]). [G.]

---

1) Diesen 8 Osterliedern sind neuestens auch 7 Pfingstlieder (P. Silesius, Pfingsten. Sieben Lieder der Erinner. Erf. 1856. 16 S.) gefolgt, darunter auch ein besonders schöner lateinischer

10, Geistliche Lieder evangelischer Frauen des 16. 17. und 18. Jahrhunderts, herausgeg. von Dr. Chr. W. Stromberger (Reallehrer in Offenbach). Giessen (Ricker) 1854. 8. 1 Thlr. 10 Ngr. *).

Gern geben wir uns, bei Anzeige der gegenwärtigen Sammlung, der Hoffnung hin, dass mit dem in Deutschland immer mehr emporblühenden hymnologischen Studium auch die intensive Erkenntniss der geistlichen Liederdichtung immer geförderter werde, und im Allgemeinen ist auch diese Schrift eine solche Hoffnung zu erhalten nicht ungeeignet. Es sind zwar nicht neue Bruchsteine, die hier dargeboten werden, allein dennoch ist die Sammlung nicht ohne Werth. Zuerst sind die Texte unter Benutzung der Werke Wackernagels, v. Tuchers und Stips in zuverlässiger Gestalt dargeboten; nur sind die Lieder nach 1650 in einer, der jetzigen Orthographie sich annähernden, Weise abgedruckt. Der genaue Nachweis der Gesangbücher, worin die betreffenden geistlichen Lieder aufgenommen, ist verdienstlich. Die biographischen Notizen, zum Theil allerdings aus der reichen Fundgrube E. E. Kochs geschöpft, sind doch nicht überall ohne Mühe zusammengestellt. Unter den kritischen Bemerkungen (im Anhange S. 241 ff.) hätten füglich die Auslassungen und Aenderungen von Stier, Daniel, Knapp, J. P. Lange keinen Raum einnehmen dürfen; sie sind schon gerichtet, gehören ohnehin in eine Sammlung mit diesem Charakter nicht. Wo der Herausg. eine Charakteristik versucht, da verräth sich freilich die ungeübte Hand; z. B. wenn es in der Einl. (S. XVIII f.) heisst: „Unter den Zeitgenossen des Angelus Silesius war die Richtung diese, durch Gefühlsenergie mit der Gottheit in die innigste Gemeinschaft zu treten." — Eine relative Vollständigkeit beabsichtigte wohl die Sammlung, aber auch nur diese; so ist uns z. B. aufgestossen, dass Elisabeth Dorothea, Gräfin v. Castell († 1691) fehlt. — Der Druck ist splendid. Möge der schöne Band auf recht viele Boudoirs hingestellt werden! [R.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Politik, Pädagogik, Biographie, Vermischtes.)

1. Die Naturgeschichte des Volks als Grundlage einer deutschen Social-Politik. Von W. H. Riehl. Stuttg. (Cotta) 1854. 55. Drei Bände. gr. 8. $4^1/_2$ Thlr.

Die Zeit mag nicht ferne liegen, da *pro ministerio* nicht blos über Wort und Sacrament, über Kirchenrecht, Kirchenlied, Kirchenordnung, pastorale Seelsorge u. s. w., sondern auch in

---

Hymnus: *Venisti sancte spiritus*, der den trefflichen mittelalterlichen nicht nachsteht. [G.]

*) Vgl. Zeitschr. 1855. H. 3. S. 617. f. Die Red.

der Wissenschaft vom Volke examinirt wird und die Abstraction vom Volke, dessen Seelen, Lieder, Ordnungen u. s. w. man vor sich hat, auf die Neige geht. Concrete Grundzüge dieser neuen Wissenschaft haben wir in Luthers Sbhriften und in unsern Kirchenordnungen (nicht zu verwechseln mit den erst aus ihnen verständlichen und in secundärer Linie zu betrachtenden gottesdienstlichen Agenden, Liturgien u. s. w.) noch ungehoben, einen Schatz, dessen Lebensfülle uns über manchen abstracten Formalismus hinweg helfen würde und dem gründlichen Studium des heutigen Volkes vorarbeitet. Ein wahrhaft goldnes Buch zur Anbahnung dieses Studiums und auch für die evangelische Kirchenpolitie überaus wichtig ist das vorliegende, kein gemachtes, sondern ein „erwandertes und erlebtes" Buch, unter dem Volke geboren, frisch und gesund. Der Verf. hat unsere Kirchenordnungen nicht unbeachtet gelassen; dass ihm die grossen Vorgänger, vor allem Just. Möser (Patriotische Phantasien; Osnabrücksche Lendesgeschichte), auch Joh. Jak. Wagners philosophisches, aber nicht vom Volke abstrahirendes, Werk vom Staate und ähnliche Weissagungen der Wissenschaft vom Volke Handreichung gethan, versteht sich von selber. Wohl ausgestattet hat er sich dann auf den Weg des Wanderns begeben und mit dem Volke gelebt. „Zuerst ward ich Fusswanderer, und nachher politischer Schriftsteller", während Viele, besonders von Anno 48, zuerst politisirt und nachher oine Wanderung angetreten haben, die eher zum wälschen Socialismus, als zu einer deutschen Social-Politik führt. Die Erlebnisse seiner Wanderung unter dem deutschen Volke theilt nun der Verf. in drei Bänden mit. Im ersten Bande (XII und 329 S.) „Land und Leute" will er die Methode seiner naturgeschichtlichen Volksstudien darlegen und zugleich in der ethnographischen Dreigliederung Deutschlands die natürliche Vorbedingung der Verschiedenheit des Volkslebens wie der socialen Standpunkte aufzeigen (Inhalt: Einl. Das Volk als Kunstobject. I. Feld und Wald. II. Wege und Stege. III. Stadt und Land. IV. Dreitheilung in der socialen Ethnographie Deutschlands. V. Individualisirtes Land. VI. Centralisirtes Land. VII. Das Land der armen Leute. VIII. Die Volksgruppen und die Staatengebilde. IX. Die kirchlichen Gegensätze: 1. Volksthümliche Mystik der Revolution. 2. Die neue Macht der Kirche. 3. Das (römisch-)katholische und das protestantische Deutschland). Der zweite Band (VIII und 384 S.) „Die bürgerliche Gesellschaft" lehrt die grossen, durch Stand und Beruf, Sitte und Lebensart gegebnen Naturgruppen des Volkes aufsuchen. (Inhalt: Einl. Zeichen der Zeit; Sondergeist und Einigungstrieb im deutschen Volksleben; die Wissenschaft vom Volke als das Urkundenbuch der socialen Politik. Erstes Buch: Die Mächte

des socialen Beharrens. I. Bie Bauern. 1. Der Bauer von guter Art. 2. Der entartete Bauer. 3. Der Bauer in den Bewegungen der Gegenwart. 4. Resultate. II. Die Aristokratie. 1. Der sociale Beruf der Aristokratie. 2. Die mittelalterige Aristokratie als der Mikrokosmus der Gesellschaft. 3. Der Verfall der mittelalterigen Aristokratie. 4. Resultate der Gegenwart. Zweites Buch: Die Mächte der socialen Bewegung. I. Das Bürgerthum. 1. Der Bürger von guter Art. 2. Der sociale Philister. 3. Die unächten Stände. 4. Das Bürgerthum im politischen Leben. 5. Resultate. II. Der vierte Stand. 1. Wesen und Entwickelung. 2. Das aristokratische Proletariat. 3. Die Proletarier der Geistesarbeit. 4. Die Proletarier der materiellen Arbeit. 5. Das Standesbewusstsein der Armuth). Im dritten Bande (X und 286 S.) „Die Familie" führt uns der Wanderer zu einer noch ursprünglicheren Gruppe im Volksleben, zur Familie, dem Urgrunde aller organischen Gebilde in der Volkspersönlichkeit (Inhalt: Erstes Buch: Mann und Weib. 1. Die sociale Ungleichheit als Naturgesetz. 2. Die Scheidung der Geschlechter im Processe des Culturlebens. 3. Die Emancipirung von den Frauen. 4. Zur Nutzanwendung. Zweites Buch: Haus und Familie. 1. Die Idee der Familie. 2. Das ganze Haus. 3. Die Famile und die bürgerliche Baukunst. 4. Verleugnung und Bekenntniss des Hauses. 5. Die Familie und der gesellige Kreis. 6. Zum Wiederaufbau des Hauses), und schliesst sein grosses Werk mit dem bewährten Giebelspruch: Wo Gott nicht gibt zum Haus sein Gunst, Da ist all unser Baun umsunst. Die hohe Bedeutung des Werkes für Staat und Kirche ist bereits in weiten Kreisen anerkannt. Der Verf. wünscht sich aber, und mit vollem Rechte, ausser wissenschaftlichen Lesern namentlich für die „Familie" einen grösseren Leserkreis, dass das Buch sich als „Hausbuch" in der Familie, „namentlich auch bei deutschen Frauen," einbürgere und „die Begeisterung für das grosse, unser Volk veredelnde und zur sittlichen Einheit verbrüdernde Kleinod des deutschen Hauses und der deutschen Familie" befestige. Möge das *ministerium verbi divini* dahin wirken, dass dieser gerechte Wunsch in Erfüllung gehe und dem mit kannegiessernden Pamphlets wie mit salbadernden Traktaten überschütteten Volke dieses Werk im vollen Sinn zum eigenen Erlebniss werde. Ref. hat lange kein Buch gelesen, dem er in den Wirren unsrer Zeit auf staatlichem und kirchlichem Boden eine so reine und mächtige Wirkung zutrauen dürfte. Eine Zierde der deutschen Literatur möge es denn auch eine Zierde jeder Hausbibliothek sein und namentlich auch unsern Lesern in Kirchen und Schulen ein täglich Handbuch bei ihrem schweren Amte, mit dem Volke durch diese Zeiten zu wandern.

[St.]

Das Buch gehört dem Könige, es gehört aber auch dem Minister, dem Adelichen, dem Bürger, dem Bauer, dem Arbeiter; es gehört dem Geographen, Ethnographen, Psychologen; es gehört dem Juristen und Theologen, dem Welt- und Kirchenhistoriker; es gehört Allen Deutschen, die es mit Volk, Staat und Kirche wohl meinen. Die Macht gottgeordneter Volkseigenthümlichkeit, christlich deutscher Sitte und des rechten Rechtes wird scharf und klar gelehrt. Es predigt die wahre Reaction, gesunden Conservatismus, die ächte Macht bürgerlicher Freiheit und bereitet selbst aus der giftigen Schlangenpflanze der Revolution heilsame Arznei für die Schäden der Gesellschaft. Wie theuer macht es einem nicht deutsches Land, deutsches Volk und das deutsche Haus! — Des Gesagten zum Zeugniss sehe man nur den Reichthum des Inhalts an in den Rubriken. — Dem Referenten ist das Erscheinen dieses klassischen Werkes bei allem Jammer über den Verfall des Vaterlandes ein Trost, ein Zeichen, dass Gott mit uns als Volk noch Gedanken des Friedens und Heiles habe; und mehr noch als das Erscheinen die anerkennende Aufnahme, die es namentlich auch in seinem engern Vaterlande Bayern an höchster Stelle, die es, wie Gesetzesvorlagen beweisen, bei des Königs Räthen, die es beim Adel, ist es doch einem edeln Edlen (Grafen v. Giech) gewidmet, gefunden. In solch hoffenden Gedanken bestärkt den Ref. das politische Verhalten der deutschen Grossmächte und des deutschen Bundes überhaupt — insbesondere Ehre Preussens und Bayerns Königen! —, die standhaft der Stimme der Verführung widerstanden und nicht darein gewilligt haben, in schmählichem Bunde mit dem Erbfeinde der Christenheit und dämonischen Renegaten [als solchen?] im Namen der Civilisation einen Krieg voll barbarischer Unthaten zu führen. — Einen Tadel aber müssen wir aussprechen, dass der Ref. der evangelisch lutherischen Kirche nicht so gerecht wird, als sie es in der That verdient, während öfter eine gewisse Partheilichkeit für die römisch katholische Kirche sich kund giebt. [Karrer.]

2. Ueber den Unterricht in der Religionslehre auf evangel. Gymnasien. Ein Gutachten von Dr. K. W. Bouterwek, Director am Gymnasium in Elberfeld. Gütersloh (Bertelsmann) 1855. gr. 8. 66 S. geh.

Besonnenheit, Sorgfalt und Umsicht zeichnen das Gutachten des auf diesem Boden heimischen und lange geübten Verf. aus. Das protestantische Gymnasium fordert vor allen Dingen den reichsten Gebrauch der heiligen Schrift, deren Behandlung durch alle Klassen mit überzeugender Kraft zur Sprache gebracht wird. Ref. möchte nur S. 47 folg. neben dem Römerbrief (mit Luthers meisterhafter Vorrede als Einleitung) auch den an die Galater (unter Benutzung der für Gymnasiasten geeigneten Hauptstellen

aus Luthers Auslegung) für „genaue" Lesung in erster Linie nennen und, was S. 27 folg. über die Uebersetzung des Buchs der Bücher gesagt wird, nicht urtheilen, sondern einer gereifteren Prüfung empfehlen. Die köstlichen Ausführungen, was in jeder Klasse des Gymnasiums und wie es, harmonisch mit dem Ganzen, zu behandeln ist, verdienen die gewissenhafteste Erwägung. Eine gutachtliche Aeusserung (S. 38), dass mit Tertia die Einlernung der Kirchenlieder aufhöre, möchte Ref. dahin erweitern, dass in Secunda die umfassendste Repetition der bis dahin gelernten, in Prima aber neben der nun erforderlichen Ergänzung, nur aus dem klassischen Liede des 16. Jahrhunderts, und Einlernung eine energischere Verbindung sämmtlicher Kirchenlieder mit der heil. Schrift, der Reformationsgeschichte und dem systematischen Unterricht stattfinde. Dies würde dem Charakter des gediegenen Gutachtens wohl nicht widersprechen. [St.]

3. A. M. Claussen (Oldenb. Kirchenrath), Die bibl. Gesch. od. das Reich Gottes auf Erden in e. kurzgefasst. Ueberbl. der Menschengeschichte auf bibl. Grundlage. Ein Büchl. für Schule u. Haus zur Belehr. u. Unterhalt. Oldenburg (Stalling) 1855. 141 S. 7½ Ngr.

Man würde sehr irren, wollte man meinen, es sei eine gewöhnliche s. g. biblische Geschichte A. u. N T., was hier dargeboten wird. Allerdings geht der Verf. von der geschichtlichen Darstellung der Genesis und von der Geschichte des Reichs Gottes im A. B. aus, und lässt darauf, nachdem er da zuletzt das persische, griechische und römische Weltreich dargestellt, die Zeit des N. B. — wiewohl ohne eben bei der apostolischen Zeit zu verweilen — folgen. Diese Zeit des N. B. aber führt er nun im Lichte göttlicher Offenbarung durch alle 18 Jahrhunderte bis zum Moment der Gegenwart fort, und sein Buch ist so ein vollständiger, auch nicht skizzenhafter, sondern mehr oder minder durchgeführter Ueberblick der ganzen vor- und nachchristlichen Geschichte der Welt, die er in schlichter, sachkundiger und mannichfach geistlich erwecklicher Weise uns veranschaulicht. Wohl würden wir die ganze, zumal die neutestamentliche Zeit anders getheilt haben als der Verf., der von Christo bis zur Reformation 11, von da dann nur noch 2 Abschnitte macht (Reformation, neue Zeit); schwerlich ist es ferner zu rechtfertigen, mit welchem Grunde derselbe öfters minder Bedeutendes hervorhebt und selbst ausführlich berichtet, und Bedeutsamstes kaum berührt; und endlich eine gewisse Oberflächlichkeit und Seichtigkeit in geistlicher Anschauung des geschichtlichen Verlaufs des Gottesreichs, wie in Erkenntniss des Gotteswortes, ist in dem Buche nicht zu verkennen; — aber der Gedanke, den der Verf. hat ausführen wollen, ist höchsten Beifalls werth, die Ausführung ein im-

merhin braver Versuch, und der Ausführende selbst ein von aufrichtigem Respect vor dem göttlichen Worte durchdrungener Greis, der bereits im J. 1831, als ihm die Direction des Oldenburger Schullehrerseminars anvertraut ward, länger als ein Vierteljahrhundert gepredigt und gelehrt hatte. [G.]

4. G. L. W. Köhnlein Bibl. Geschichten für das erste Jugendalter nebst e. Anhange von Gebeten. Mit e. Vorwort vom Seminardirector Zahn. Frkf. a. M. (Heyder) 1855. 102 u. 80 S. 20 Ngr.

Der Vorredner spricht von dem biblischen Anschauungsunterricht in seiner Tiefe und seiner Bedeutung. So viele Hilfsmittel es nun auch für diesen biblischen Geschichtsunterricht neben der h. Schrift selbst gibt, „die immer die beste und reichste Fundgrube bleibt,“ so fehlt es doch immer noch vielen Lehrern und Müttern an einem so recht befriedigenden Büchlein für den allerersten Unterricht in der biblischen Geschichte. Ein neuer Versuch dieser Art wird hier geboten, und unverkennbar hat der Verf. die Sache mit Geschick und mit grosser Liebe gepflegt. [G.]

5. C. G. Barth, Jugendblätter. Monatschrift zur Förder. wahrer Bildung. 1855. Jan. bis Juni. Dritte Serie. Erstes Halbjahr. (Der ganzen Folge 38ster Bd.). Stuttgart (Steinkopf). Monatlich 1 Heft zu 5 Bog. mit Abbildungen; 6 Hefte 1 Thlr.

Man könnte fragen, ob überhaupt unterhaltende und belehrende Zeitschriften für die Jugend an ihrer Stelle seien. Dass Kinder noch nicht an ein Lesen von Zeitschriften zu gewöhnen sind, gesteht wohl jeder Pädagog ein. Etwas gereiftere Jugend aber hat, so weit sie noch die Schule besucht, unter dem die Knaben- und leider auch die Mädchen-Welt zur Zeit immer mehr ausmergelnden unermesslichen Schulplack unserer Söhne und Töchter, der stellenweise auf ein wahres Verrücktgewordenseyn oder-Werden moderner Pädagogik hinweist, gewiss weder Zeit, in Zeitschriften überhaupt zu blicken, noch am allerwenigsten Lust, den lehrhaften Theil derselben zu beachten; so weit sie aber die Schule hinter sich hat, bietet sich ihr allzu viel Wichtigeres und Interessanteres zum Studium oder zur Lectüre, als pädagogische Zeitschriften dar. Doch zwischen diesen beiden Stadien liegt immerhin auch wohl noch ein gewisses Mittelstadium mitten inne; und wenn denn einmal Jugendblätter gelesen werden sollen, so gewähren die vorliegenden eine solche Fülle und Mannichfaltigkeit des Unterhaltenden und Belehrenden, zum Theil auch in ansprechender Form und in gesundem Geist und Sinn, dass der Ref. mit Vergnügen die Gelegenheit ergreift, diese Jugendblätter, deren er auf ihrem langbewährten Wege bereits vor Jahren einmal gedacht, von neuem hiedurch zu empfehlen. [G.]

6. Joh. Heinr. Stobwasser's Lebensgeschichte. Herausgeg. von C. H. Stobwasser. Hamb. (R. H.). 1855. 68 S. 3 Ngr.

Die einfache Lebensgeschichte des Begründers der grossen Stobwasserschen Fabrik, eines Werkes, das unter den grössten Drangsalen einer schweren Zeit aus den allergeringsten Anfängen sich entwickelt hat, und einen neuen Beweis dafür gibt, wie die Gottseligkeit selbst auch die Verheissung dieses Lebens hat. Aus den Papieren des am 31. August 1829 entschlafenen Greises, eines treuen Gliedes der Brüdergemeine, hat sein Sohn das Ganze der Biographie zusammengestellt. [G.]

7. Das Gedächtniss der Gerechten bleibet in Segen. Zur Erinnerung nach dreihundert Jahren. Von K. F. Göschel. 62 S. 8. 10 Ngr.

8. Das religiöse Leben im Islam. Von H. Abeken. 52 S. 9 Ngr.

9. Das Handwerk und die Zünfte in der christl. Gesellschaft vornehmlich in Deutschl. Von Dr. S. Hirsch, Prof. zu Berlin. 104 S. 8. 15 Ngr. — Sämmtlich: Berlin (W. Schultze) 1854.

Drei in den ersten Monaten d. J. 1854 auf Veranstaltung des Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke gehaltene Vorträge. Der erste behandelt die Frage; „Was hat uns das innestehende Jahr, das Jahr 1854, zu sagen und zu berichten, wenn wir dreihundert Jahre in die deutsche Geschichte zurücksehen?" Summarische Antwort: „Am 3. März 1554 starb Kurfürst Joh, Friedrich von Sachsen, der letzte Kurfürst Ernestinischer Linie, und ihm vorangegangen war am 21. Februar seine Gemahlin, Sibylla. Das sind die beiden Sterbetage oder himmlischen Geburtstage, denen wir jetzt nach 300 Jahren wieder entgegen gehen. Das ist der Gegenstand unserer Betrachtung. Aber dem leiblichen Tode geht das leibliche Leben voraus, und zwischen beiden liegt das Sterben; damit ist die lange Aufgabe dieser kurzen Stunden vorgezeichnet." Und nun folgt der Lebenslauf beider fürstlicher Personen. — Im zweiten Vortrage wird aus eigenen Anschauungen zunächst „von dem äusserlichen religiösen Leben der Mohammedaner, wie es in der Erscheinung entgegentritt," ein Bild entworfen, und „das tägliche Leben derselben als mit religiösen Beziehungen und Empfindungen durchwirkt" geschildert, auch über die vier grossen, streng vorgeschriebenen religiösen Pflichten: Fasten, Pilgerfahrt, Almosengeben und Gebet, ausführlich gesprochen. Sodann wird das Gebiet der Familie betreten; „und wenn wir fragen, wie sich in dieser das religiöse Leben des Islam abspiegelt, so müssen wir antworten, dass es in demselben so gut wie gar kein religiöses Familienleben giebt." Weiter wird ein Blick

auf das gemeinsame religiöse, gleichsam das kirchliche Leben des Islam geworfen, dessen Feste und Ceremonien aufgeführt, und darauf „das Innere des religiösen Lebens des Mohammedanismus und seiner geistigen und sittlichen Glaubensgrundlage“ geschildert. „Der Glaube an die Menschwerdung Gottes, die Thatsache selbst der Menschwerdung Gottes sind es, die dem Islam fehlen, und damit ist der grosse Abfall und Rückfall dieser, nach dem Christenthum gekommenen Religion ausgesprochen. Das Beste, was sie hat, kann nur auf einem vorchristlichen, und, weil das Christenthum doch da ist, darum antichristlichen Standpunkt stehen. Den Unglauben an die Menschwerdung Gottes neben einem tiefen Glauben an Gott möchte man als die eigentliche Charakteristik des innerlichen religiösen Lebens im Islam bezeichnen, wenn man die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen auf eine kurze Formel zurückzuführen sucht.“ Das Schriftchen verdient gelesen zu werden. — Etwas weit ausholend kommt der dritte Vortrag zu seinem Hauptgedanken: „Auf eine der grossen Arbeiten, die das Christenthum an der Gesellschaft vollbracht hat, eine Arbeit, in der sein Gleichheits- und sein Standesgedanke mit vollem Nachdruck ausgeprägt sind, die Erhebung des Handwerks zu Selbstständigkeit und Ehre, haben wir vor, hier die Aufmerksamkeit hinzulenken.“ Dieser Gegenstand wird mit Fleiss und Liebe ausgeführt; wir können den Vortrag nicht anders als preiswürdig nennen. Einige von den darin enthaltenen Wahrheiten dürften dem Nachdenken unserer Zeitgenossen wohl besonders nahe zu legen sein. So z. B. was S. 55 gesagt ist: „Die Regierungen der spätern Zeit sind der Versuchung anheim gefallen, sich selber an des Standes Stelle zu setzen, dadurch diesen zu zerstören und zugleich von ihrer eigenen Höhe herab zu steigen; gerade dem gegenüber würde die ihre Grenzen erkennende und doch zugleich eingehende und erfolgreiche Thätigkeit der alten Obrigkeiten für die Wirthschaft ihrer Völker eine gründliche, freilich überall nur aus örtlichen, bis jetzt kaum eröffneten Quellen zu schöpfende Darstellung verdienen.“ S. 83, in Bezug auf einen Reichsschluss von 1731: „Der Schmerz sowohl des ehrsamen Handwerks über diese ihn (?) des innersten genossenschaftlichen Halts beraubende Satzung, so wie Aller derer, die auch auf der Höhe des 18. Jahrhunderts den germanischen Gefühlen und Anschauungen Herz und Sinn bewahrt hatten, hat einen wichtigen Zeugen an Justus Möser gefunden. Wie Weissagungen über die Verwüstung, welche die grundsätzliche Losreissung der grossen Masse des städtischen Volks von Zucht, Sitte und Ehre zur nothwendigen Folge haben musste, lesen sich heute die kleinen, auf den Abschied von 1731 bezüglichen Aufsäte der Patriotischen Phantasien.“ S. 87: „Das war der grosse Glaubensartikel der

Zunft, von dem alle ihre Satzungen ausflossen, dass die wahre Gemeinschaft am besten die Sünden und Gebrechen des Einzelnen zu übertragen vermag; die Weltklugkeit, die statt dessen ausgefunden, dass dem Eigennutz des Einen am besten durch den gleichberechtigten Eigennutz des Andern gewehrt werde, wie muss sie nun befürchten, bei dem Kriege Aller gegen Alle anzulangen!" — Nützliche Anmerkungen schliessen das Büchlein. [Str.]

10. Festrede in Anwesenheit Sr. Maj. des Königs Max. II. als des Rector *magnificentiss.* der *Frid. Alex.* geh. im Auftr. des königl. akadem. Senats am 26. Julius. 1855. gr. Fol. Eleganter Druck. 7 Ngr.

11. Lob des Schulpedantismus. Eine Schulrede gehalten am 8. August 1855 von Dr. Döderlein. Erlangen (Bläsing). 1855. gr. 8. 16 S. 2½ Ngr.

Da ist das Sprüchwort erfüllt: *Hic Rhodus, hic salta.* Der berühmte Verf. ist Professor der Beredtsamkeit und hat wahrlich in diesen beiden Reden aufs zierlichste getanzt. Vornehmlich die erste Rede ist voll der feinsten Wendungen tiefste Ehrerbietung und edle Freimüthigkeit verbindend, das Wesen des deutschen Charakters schildernd ohne Fremde zu verletzen. Die zweite zeichnet sich durch ettisches Salz aus. Der sehr gelehrte und geehrte Verf. möge es aber dem Ref., der einst *in philologicis* sein Schüler war, nicht verübeln, wenn er gegen den einen theologischen Satz, den er in die zweite Rede verwebt: „Nach christlicher Lehre ist keine Sünde zu gross, als dass der gnädige Gott sie vergeben könnte, aber auch keine Sünde klein genug, um von dem heiligen Gott erlaubt zu werden," nach dessen erster Hälfte auf Grund von Schriftstellen, vgl. Mtth. 12, 31. 32. Ebr. 10, 26. 27. 1 Joh. 5, 16. unter unwillkührlicher Erinnerung an ein gewisses Sprüchwort entschiedenen theologischen Protest einlegt. [Karrer.]

12. *Eritis sicut Deus.* Ein anonymer Roman. I—III. Band. Zweite Aufl. Hamb. (Agentur des rauhen Hauses). 1855. 8. 4 Thlr.

Das vorliegende Buch ist allerdings ein Zeichen geworden, dem widersprochen wird. Man hat vielfach daran und darum gemäkelt; man hat gemeint, dem ästhetischen Interesse sey nicht überall gebührend Rechnung getragen; man hat sich über die Masse der Personen und Entwickelung der Katastrophe beklagt; man hat entschieden christliche Charaktere oder doch einen solchen Charakter vermisst, der das Ganze tragen könnte. Dies Alles aber, auch wo es wirklich sich so verhielte, ist nicht ein Tadel, sondern ein Lob des Buchs. Denn nicht das Leben, wie es gedichtet, sondern wie es in unseliger Zerrissenheit in weiten Kreisen gelebt wird, weil man das Eine, das Noth thut, ent-

weder nicht gefunden oder in schnödem, vermessenem Hochmuth dahingegeben hat, will es schildern; nicht dem ästhetischen Interesse vorzugsweise (obwohl auch diesem in gewisser Beziehung), sondern dem ethischen will es genügen; nicht einen fingirten Kampf, sondern den, der über Leben und Tod entscheidet, will es vor unsern Augen aufrollen; die falschen Höhen auf Erden und der, welcher über alle Höhen geht und sie erniedriget, so dass sich bücken müssen was hohe Leute sind, und zuletzt in der Felsen Höhlen gehen und in die Löcher der Erde vor der Furcht des Herrn, wenn er sich aufmachen wird zu schrecken die Erde — das ist der Vorwurf des Ethos und Pathos in diesem anonymen Roman. „Ich habe einen Kampf gekämpft," sagt der Verf., „auf Leben und Tod um den lebendigen Gott; aber ich führte Krieg mit den Principien nur in so weit, als sie die freiwilligen Träger dieser Principien sind, die Fleisch und Blut in ihnen geworden;" und zu den Kunstrichtern: „Ist viel oder wenig in der Form oder Ausführung gefehlt, so mögen die Kunstrichter bedenken, dass ihr Maassstab nicht dabei angelegt werden kann, wo die kleine Kraft von Weibern und Narren sich regt; der Herr aber liebt es, die Wahrheit von Kindern und Narren bezeugen zu lassen, wenn die Weisen zu Narren geworden sind." So ist es. Also kurz und rund: Die Gefahren des modernen Pantheismus für das sittliche Leben, die völlige Aushöhlung aller Religion durch diese Ausgeburt der Hölle (wie der Titel der Schrift treffend bezeichnet) sind von Manchen schon geschildert worden, aber vielleicht von keiner geübtern Feder wie dieser. Der Verf. ist ein Mann, der die Sachen in der nächsten Nähe angesehen hat, in dem unmittelbaren Rapport der Seelenstimmungen und Charaktere, aber zugleich in der überall erst grundlegenden Fernsicht der göttlichen Führungen, des Waltens des lebendigen Gottes im Menschenleben und in der Geschichte. Er ist ein feiner Sittenmaler; wenige Striche reichen oft hin, das Bild in festen Umrissen hinzustellen, und er verliert nie die Momente aus der Hand, die sittlichen Werth oder Unwerth offenbaren, allein, wie wahre Dichter überhaupt, zieht er immer die Selbstdarstellung des Handelnden oder Leidenden vor. Auch das tragische Moment der Seele, die in den Stricken der Verführung gefangen wird, kommt zu seinem Recht. Die Darstellung ist grossartig objectiv, plastisch, die kleinen Züge zu einem grossen Ganzen verbindend, das Seelenbildnerische (das der eigentliche Triumph des Ethischen ist) überall hervortreten lassend. Die Situationen sind meist wahrhaft poetisch gezeichnet, eben weil aus dem Leben und nach dem Leben; wie Viel dabei von wirklichen Erlebnissen in Rechnung kommt, ist eine sehr überflüssige Frage. Das Buch ist, um das Ganze in eine Summe zu fassen, eine mit

Factuitäten umgebende Apologie des Christenthums für unsere Zeit, namentlich für solche Kreise, in welche jener gigantische Irrthum eingedrungen, oder die derselbe auf eine oder die andere Weise berührt hat. [R.]

13. F. K. Wild, Geschichts- und Lebensbilder in Erzählungen. 1. Bdchen. Nürnb. (Raw). 1855. geb. 88 S.

Drei nach Inhalt und Form treffliche geschichtliche Erzählungen, vor allen die umfangreichste erste, welche durch Darstellung eines rührenden protestantischen Confessoren- und Märtyrer-Muthes Jedwedem zur Stärkung und zum Troste dienen wird, und die wir insbesondere protestantischen Jungfrauen zur Beherzigung empfehlen möchten. — Die S. 9 bekundete Begeisterung des Verfassers für das unverfälschte Kinderlied Luthers („und steur des Pabst und Türken Mord") theilt Ref. vollständig, obgleich er die dort gegebene Motivirung: „denn mit den Türken gab es dort noch keinen Bund von Seiten christlicher Länder" albern finden muss. [G.]

14. W. Redenbacher, Christliches Allerlei. Aus spätern Jahren. 3. Bdchen. (Auch als: Ernstes und Heiteres zur innerl. Gesundh.) Nürnb. (Raw) 1855. 160 S.

Die ersten 2 Bändchen dieses christlichen Allerlei kennt Rf. nicht. In diesem dritten theilt der Vf. Selbsterfahrnes und anderweit Empfangenes mit. Bei Allem liegt die gute christliche Meinung am Tage, und Einiges verdient diese Mittheilung auch reichlich. Das Ganze indess macht durch den Charakter des Zusammengewürfelten und durch die Breite der Darstellung doch den Eindruck, dass es geschrieben worden, um nun einmal 10 statt etwa 4 Bogen zu füllen. Es ist nicht gut, wenn auch talentvolle Schriftsteller ihre Gabe vergeuden und aus den Aermeln zu schütteln beginnen. [G.]

15. (M. Frommel) Durch Welschland. Reisegedanken und Gedankenreisen aus der Brieftasche e. Candidaten. Stuttg. (Liesch.) 1856. 136 S.

Geist- und gemüthreiche Skizzen aus einer Reise nach Italien bis Rom, mit anziehenden und schönen künstlerischen und theologischen, auch insbesondere ächt lutherischen, Blicken auf sich darbietende Reiseobjecte; allerdings überall nur kurz und schnell Skizzirtes, darum aber unser Einem um so Willkommneres; auch nur selten einmal darunter etwas Affectirtes; einige beigegebene Poesien offenbar nicht ohne dichterische Anlage. [G.]

16. Lutherischer Volkskalender auf das Schaltj. 1856. Herausgeg. zum Besten der ev. luth. Schulanstalt zu Rogasen. Rogas. (Schulbuchh.) 120 u. 68 S. 7½ Ngr.

Was jeder andere gute Kalender enthält, das enthält auch dieser, nur die astronomische Zuthat reichlicher und die jahr-

märktliche — weil sie für das ganze Königreich Preussen brauchbar seyn soll — viel reichlicher; dazu dann noch ein Verzeichniss von Bibelsprüchen und Liederversen für jeden Tag des Jahres, und endlich überdies noch ein von E. Francke herausgegebenes „Jahrbuch der deutschen Geschichte und christlichen Unterhaltung." In letzterem waltet freilich wohl, dünkt uns, das lehrhafte Element etwas zu sehr vor dem unterhaltenden vor, namentlich in P. Brandt Kaiser Carl der Grosse (eine Abhandlung, die — für einen Kalender nicht angemessen — ohnehin nur den Schluss einer früheren bildet); doch ist die Darstellung des Fürsten Wolfgang von Anhalt von C. Becker nach Form und Inhalt ein in jedem Bezug Geeignetes für dies Kalender-Jahrbuch; und auch die zuletzt gegebene Uebersicht der Superintendenturen und Pfarrbezirke des unter (ja wohl unter) dem Breslauer Oberkirchencollegium stehenden generalconcessionirten lutherischen Kirche Preussens ist selbst für Nichtdazugehörige wichtig und interessant, wenngleich die hier beliebte Einführung dieser kirchlichen Gemeinschaft schlechthin als „der ev. luth. Kirche in Preussen" symbolwidrig, daher un- und antilutherisch ist und bleibt. [G.]

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Die Opfer des Alten Bundes
nach ihrer symbolischen und typischen Bedeutung.

Von

Prof. Dr. C. F. Keil.

I. Geschichtliches.

In dem gelehrten und geistestiefen Werke über die Symbolik des Mosaischen Cultus (Heidelb. 1837. 39. 2 Bde) hat Bähr für die tiefere Auffassung wie des ganzen alttestamentlichen Cultus so auch des alttestamentlichen Opferinstituts sich das bleibende Verdienst erworben, einen festen Grund für die symbolische Deutung desselben gelegt zu haben, theils durch die überzeugende Beweisführung, dass in sämmtlichen Culten der alten Welt die sinnlichen Formen, Gebräuche und Ceremonien eine tiefere, geistige Bedeutung hatten, theils durch Aufstellung fester und im Ganzen richtiger Grundsätze für die Ermittelung der in den äusseren, sinnlichen Formen ausgeprägten geistigen Ideen. So hoch aber auch dieses Verdienst, durch Legung eines festen Grundes die willkührlichen Gebilde Coccejanischer und anderer Typologie für immer beseitigt zu haben, angeschlagen werden muss: so kann doch das auf diesem soliden Grunde aufgeführte Gebäude nicht für gelungen und vollendet erachtet werden, weil er in dasselbe nicht blos Gold, Silber und Edelsteine, sondern auch Holz, Heu und Stoppeln hineingebaut hat, welche das Feuer der Kritik theils schon verbrannt hat, theils noch verbrennen wird. — So hat, um von seiner Deutung der Cultusstätte zu schweigen, auch gegen seine Entwickelung der Opferideen sich von mehrern Seiten vollberechtigter Widerspruch erhoben. Zunächst trat Kurtz [1]) dagegen auf mit dem Nachweise, dass Bährs dogmatische Antipathie gegen

1) Das Mosaische Opfer. Ein Beitrag zur Symbolik des Mos. Cultus. Mitau. 1842.

die kirchliche Satisfactionslehre auch auf seine Auffassung vom Opfer einen nachtheiligen Einfluss geübt habe, und mit der Begründung eine neuen symbolischen Deutung, welche der kirchlichen Genugthuungslehre ihr wohlbegründetes Recht zu vindiciren suchte. Aber wenngleich Kurtz die Idee der *satisfactio vicaria* auch für das mosaische Opfer mit vollem Rechte in Schutz nimmt, und in nicht wenigen Punkten die Ansichten und Deutungen seines Vorgängers schlagend widerlegt, so theilt er doch selbst mit seinem Gegner zwei irrige Annahmen von centraler und in die ganze Untersuchung tief eingreifender Bedeutung, die eine befriedigende Lösung des Problems von vornherein unmöglich machen müssen.

Die beiden gelehrten Forscher haben nämlich weder den Thatbestand richtig aufgefasst, noch die Grundidee des Opfers richtig erkannt. Beide finden im Mosaismus nur blutige Opfer, indem sie den unblutigen den Charakter der Selbstständigkeit absprechen und dieselben zu blossen Zugaben der blutigen herabsetzen. Den Beweis hiefür [1]) soll die Hauptstelle Num.

---

1) Vgl. Bähr, Symbolik II, S. 191: „Das Gesetz trennt die unblutigen Opfer keineswegs von den blutigen, sondern verbindet sie mit einander und bestimmt ihr Verhältniss als ein untergeordnetes, so dass die unblutigen mehr als eine Zugabe zu den blutigen erscheinen, wie denn auch ihre Quantität sich genau nach der Verschiedenheit des blutigen Opfers, zu dem sie gehörten, richten musste.“ Noch entschiedener heisst es S. 199: „Die unblutigen Opfer stehen zu den blutigen in einem völlig untergeordneten Verhältnisse, fehlen bei zwei Gattungen, den Sünd- und Schuldopfern, wahrscheinlich ganz, und erscheinen bei den andern beiden als blosse Zugabe, wie aus der Hauptstelle Num. 15, 1—12 (28, 1 f. 29, 1 f.) erhellt.“ In einer Note zu diesen Worten wird dann Scholls Ansicht, dass die Speisopfer eine für sich selbstständige Opfergattung neben den 4 Gattungen von Schlachtopfern bilden, als „irrig“ bezeichnet, weil weder Lev. 2 dazu berechtige, noch Lev. 5, 11. sich dafür geltend machen lasse. — Aehnlich sagt Kurtz S. 5: Die unblutigen Opfer bilden „keine besonderen, selbstständigen Opfer, sondern erscheinen stets, wie dies später zu erweisen sein wird, als integrirende Zugabe zu einzelnen Opferarten.“ Der Erweis hiefür später (S. 93) besteht blos in Wiederholung der von Bähr geltend gemachten Gründe, wobei nur noch an das Eiferopfer erinnert wird als den einzigen Fall, der gegen diese Ansicht mit einigem Scheine angeführt werden könnte. Diese Instanz aber wird S. 329 mit der Bemerkung: „Umstände können die Sache ändern und die Regel zur Ausnahme gestalten“ beseitigt.

15, 1—12 (28, 1 f. 29, 1 f.) liefern. Hier wird den Israeliten geboten: „Wenn ihr Jehova bringet Feuerung, Brandopfer oder Schlachtopfer, wegen eines Gelübdes oder freiwillig oder an euren Festen, — von Rind- oder Kleinvieh, so bringe, wer Jehova seine Opfergabe darbringt, als Speisopfer Weissmehl . . . . und Wein zum Trankopfer“ u. s. w., worauf dann die Quantität dieser Speis- und Trankopfer nach den verschiedenen Thiergattungen der Schlachtopfer im Einzelnen festgesetzt wird. Dasselbe geschieht in der Verordnung über sämmtliche Tages- und Festopfer des ganzen Jahres Num. 28 und 29. Aber in keiner dieser Stellen steht ein Wort davon, dass die Speis- und Trankopfer nur Zugaben zu den Brand- und Schlachtopfern seien; vielmehr werden sie als selbstständige Opfer bezeichnet, und nur die Quantität ihres Materials wird nach den blutigen Opfergaben bestimmt, woraus nichts weiter folgt, als dass kein Brand- und kein Schlacht- d. h. Dankopfer ohne Speis- und Trankopfer gebracht werden sollte. Will man aber hieraus den Schluss ziehen, dass die Speisopfer blosse Zugaben zu den Schlachtopfern seien, so könnte auch aus den vielen Gesetzesstellen, welche vorschreiben, dass zu dem Sündopfer ein Brandopfer hinzukommen müsse, die Folgerung abgeleitet werden, dass die Brandopfer Zugaben zu den Sündopfern gewesen seien. — Der selbstständige Charakter der Speisopfer ergiebt sich schon aus den zahlreichen Stellen, in welchen die Opfer überhaupt durch זֶבַח וּמִנְחָה bezeichnet werden [1]), ferner aus der Opferordnung Lev. 1—7, wo die Speisopfer den Brand- Dank-Sünd- und Schuldopfern durchaus coordinirt behandelt sind. - Sollte aber über den selbstständigen Charakter der unblutigen Opfer neben den blutigen noch ein Zweifel übrig bleiben, so wird er vollends niedergeschlagen durch die Fälle, für welche das Gesetz nur Speisopfer (ohne Schlachtopfer) verordnet. Hiezu wollen wir zwar das aus blossem Mehl bestehende Sündopfer Lev. 5, 11 nicht zählen, da dieses als ein blosses Surrogat für die blutige Opfergabe, welches dem Allerärmsten, der nicht einmal zwei Tauben erschwingen konnte, nachgegeben ist, für sich allein nichts beweisen kann. Aber schon das s. g. Eiferopfer Num. 5, 15. besteht gleichfalls nur aus Mehl, und wird von Kurtz (a. a. O. S. 329) mit Recht als Speisopfer aufgefasst, aber als eine Ausnahme

1) Z. B. Jos. 22, 23. 1 Sam. 2, 29. 3, 14. Jes. 19, 21. Am. 5, 25. Dan. 9, 27. Vgl. Lev. 23, 29. Ps. 40, 7, und Jes. 43, 22. Jer. 17, 26. 33, 18, wo עֹלָה, זֶבַח und מִנְחָה coordinirt sind.

von der Regel damit zu rechtfertigen versucht, „dass hier ein vorangehendes blutiges Opfer durchaus unpassend war," denn „es handelte sich hier gar nicht um Sühne, weder um specielle, die durch ein Sünd- oder Schuldopfer, noch um allgemeine, die durch ein Dank- oder Brandopfer zu sühnen gewesen wäre." Damit ist aber ja zugestanden, dass wo es sich nicht um Sühne handelte, blos ein Speisopfer, kein Schlachtopfer gebracht werden konnte, mithin der selbstständige Charakter des ersteren *nolens volens* zugegeben. Aber dieser Fall ist keineswegs der einzige. In Lev. 6, 12 ff. (19 ff.) finden wir für die Priester ein Speisopfer vorgeschrieben, welches sie am Tage ihrer Salbung als מִנְחָה תָּמִיד d. h. jeden Morgen und Abend während der 7 Tage ihrer Weihe darbringen sollen, ganz unabhängig von den für die Einweihung selbst Exod. 29. und Lev. 8. zu Sünd-Brand- und Dankopfern festgesetzten blutigen und unblutigen Darbringungen. Ja die Rabbinen verstehen diese Verordnung sogar so, dass der gesalbte Priester diese מִנְחָה während seiner ganzen Amtsführung täglich Morgens und Abends habe opfern sollen [1]).

Mit der hiemit als unrichtig nachgewiesenen Auffassung der Opfergattungen verbindet sich nothwendig die irrthümliche Meinung, dass alle Opfer des Mos. Cultus sühnende Bedeutung haben, weil das Gesetz in Lev. 17, 11. dem Opferblute ganz im Allgemeinen Sühnkraft zuschreibt. Unsere geehrten Gegner gehen aber noch einen Schritt weiter; sie ziehen hieraus nicht nur die Folgerung: „dass dem mos. Opfer überhaupt und im Allgemeinen jedenfalls die Idee der Sühne zu Grunde liegt, und davon nicht getrennt werden darf" (Bähr II, S. 202), sondern auch die: „dass das Blut Hauptsache, Kern und Mittelpunkt beim Opfer sei" (Bähr a. a. O., Kurtz S. 12). Hiemit heben sie den selbstständigen Charakter nicht blos des Speisopfers, welchem das Gesetz keine Sühnkraft zuschreibt [2]), sondern auch der vier Gattungen des blutigen Opfers auf, indem sie diese zu blossen Species des Sühnopfers herabdrücken, und genau genommen alle mosaischen Opfer zu Sühnopfern machen. — So weit stimmen sie mit einander überein; bei der Entwickelung des Begriffs der Sühne aber gehen sie aus einan-

1) Vergl. *Joh. Selden de success. in pontific. II*, 9. und *Lundius*, jüd. Heiligthümer B. III. C. 9. §. 17.

2) Das aus blossem Mehl bestehende Sündopfer Lev. 5, 11 ff., dem Sühnkraft zugeschrieben wird, ist kein Speisopfer, sondern Surrogat des Schlachtopfers.

der, indem **Bähr** den Accent auf die Blutsprengung, **Kurtz** dagegen auf das Schlachten legt, so dass jener das Opfer im Blute, dieser im Tode culminiren lässt.

Demgemäss erklärt **Bähr** (S. 201): „**Nicht also, und das ist möglichst zu beachten, das Schlachten oder Tödten des Thieres ist Kern und Mittelpunkt des Opfers, sondern das Verfahren mit dem Blute.**" Von dieser Voraussetzung aus bestreitet er dann (S. 277 ff.) die „juristische" Ansicht, welche im Opfer eine an die Gottheit geleistete *satisfactio vicaria* findet. „Der Mensch sich vor Gott schuldig und strafbar fühlend, substituire für sich ein Thier, dem er seine Sünde und Schuld imputire, für welche dieses dann den Tod als Strafe leide; auf diese Weise geschehe dann den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit Genüge, und eben darin bestehe die Sühne." Diese Ansicht, welche schon **Bähr** als die „weit verbreitetste, gewissermassen auch die kirchlich orthodoxe" bezeichnet, wird von **Kurtz** — jedoch mit der sehr wesentlichen Modification, dass durch die Tödtung des Thieres nicht real, sondern nur symbolisch, näher typisch der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehe — als die kirchlich orthodoxe in Schutz genommen, und mit grossem Scharfsinn in folgender Weise ausgebildet:

„Zweck des Opfers ist das הקריב, das Nahebringen zu Jehova, die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit ihm; die Grundlage und *conditio sine qua non* der Gemeinschaft ist das כִּפֶּר, die Sühne, das Bedecken oder Wegschaffen der trennenden Sünde und Schuld" (S. 14). Die Sühne geschieht aber durch das Blut, d. h. dadurch, dass der *Nephesch* im Blute ist (S. 15). Der *Nephesch* (die Seele) als Sitz und Quelle des Begehrungsvermögens, also der Lust, der sündlichen *ἐπιθυμία*, ist das eigentlich Sündigende im Menschen, dagegen die Seele des Thieres, das dem unfreien Instinkte folgt, gewissermassen als sündlos betrachtet werden kann. So kann beim Opfer die Thierseele des Menschen Seele substituirt werden. Der Wunsch, von der Sünde, von der sündigen Affection und Infection des *Nephesch* befreit zu werden, ist Ausgangspunkt des Opfers (S. 59). Da es nun ein ewiges Gesetz ist, *per quod quis peccat, per hoc punitur et idem,* so muss die Seele, die gesündigt hat, gestraft werden, und zwar mit dem Tode; denn der Tod ist der Sünde Sold (S. 30). Beim Opfer wird daher für den *Nephesch* des Sünders ein anderer *Nephesch* hingestellt, und zwar für den sündigen ein sündloser, der *Nephesch* des Thiers, welcher zwar diese Bedeutung nicht an sich hat, sondern nur symbolisch als

Typus der wahrhaft sündlosen Seele Christi. Durch das Handauflegen, das ohne Ausnahme bei jedem blutigen Opfer stattfinden musste, wird die Sünde und Schuld des Opfernden auf die Seele des Thiers übertragen; und von nun an gilt das Opferthier für das was er war, für sünd- und schuldbeladen, freilich nur symbolisch als Abbild dessen, der die Sünden wirklich auf sich nahm (S. 70). Durch das Schlachten (Tödten) des Opferthiers wird die Strafe der Sünde vollzogen. Der Tod des Opferthiers stellt dar, was der Opfernde verdient hat, was geschehen muss, ehe seine Sünde als gesühnt angesehen werden kann. Er selbst gab dem Thiere den Todesstreich, vergoss das Blut des Unschuldigen, um damit sein schuldiges Blut bedecken, sühnen zu lassen (S. 79). Durch den Tod, durch das Vergiessen des Blutes, in welchem das Leben ist, wird die Sünde und Schuld bezahlt, getilgt, und so eine *restitutio in integrum* dargestellt. „Das vergossene Blut, das durch den Tod, der Sünde Sold hindurch gegangen ist, ist nun nicht mehr das sünd- und schuldbeladene, denn es hat der Sünde Sold abgetragen, bezahlt;“ und es bedarf nur noch „der objectiven Acceptation dieser Zahlung von Seiten Jehova's und der subjectiven Aneignung der Schuldentilgung von Seiten des Menschen,“ und dies wird durch den einen Act der Blutsprengung an den Altar dargestellt (S. 83 f.).

Dieser in den angeführten Sätzen ihren wesentlichen Momenten nach kurz zusammengefassten Durchführung können wir den Anspruch, die kirchlich orthodoxe Ansicht zu sein, nicht einräumen. Zu einer so juridisch durchgeführten und von allen Schlachtopfern ohne Ausnahme gleichmässig geltend gemachten Ansicht hat sich die Kirche niemals bekannt. Die Kirche hat zwar gelehrt, was Kurtz (S. 34 f.) aus *Quenstedts theolog. didact. pol. IV, c.* 1. *thes.* 47 u. 48 anführt: *Usus evangelicus (sacrificiorum) erat, ut unicum illud propitiatorium sacrificium in ara crucis pro nobis aliquando immolandum eminus ostenderent, Deoque peccatores poenitentes reconciliarent. — Vim autem expiatricem et reconciliatricem habebant typice, quatenus nempe corpora quasi vicaria et repraesentativa erant victimae pro peccatis mundi in temporis plenitudine offerendae. Non tamen habebant se ut nuda signa σημαντικά, sed ut organa divinitus ordinata, quae Messiam, Deum incarnandum, in assumpta humanitate suo tempore pro peccatis totius mundi in sacrificium patri se oblaturum peccatoribus proponerent, ipsiusque obedientiae cruentae fructus iis offerrent, applicarent et obsignarent.* Aber dass in dieser Lehre nicht schon die von Kurtz entwickelte Theorie enthalten ist, das erhellt

schon daraus, dass die Kirche in ihren Symbolen und ihren orthodoxen Vertretern stets den wesentlichen Unterschied zwischen den Sühnopfern und den Dankopfern festgehalten hat. Sehr bestimmt unterscheidet die *Apologie, art.* 24: „zweierlei Opfer und nicht mehr, darunter alle andere Opfer begriffen sein. Für eins ist ein Versühnopfer, dadurch genug gethan wird für Pein und Schuld, Gottes Zorn gestillet und versühnet, und Vergebung der Sünde für andere erlanget. Zum andern ist ein Dankopfer, dadurch nicht Vergebung der Sünde oder Versühnung erlangt wird, sondern geschiehet von denjenigen, welche schon versühnet sein, dass sie für die erlangte Vergebung der Sünde und andere Gnaden und Gaben Dank sagen. — — Also sind im Gesetz wohl Bedeutung gewesen des rechten Opfers, aber es ist allein ein einiges, wahrhaftiges Sühnopfer, Opfer für die Sünde in der Welt gewesen, nämlich der Tod Christi, wie die Epistel zu den Ebräern sagt: Es ist unmöglich gewest, dass der Ochsen und Böcke Blut sollte Sünde wegnehmen. . . . Und Esaias der Prophet hat auch zuvor das Gesetz Mosis ausgelegt und zeigt an, dass der Tod Christi die Bezahlung für die Sünde ist, und nicht die Opfer im Gesetz, da er von Christo sagt: Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben und in die Länge leben. Denn der Prophet hat das Wort Schuldopfer auf Christus Tod gezogen, anzuzeigen, dass die Schuldopfer im Gesetz nicht das rechte Opfer wären, die Sünde zu bezahlen u. s. w. Derhalben sind es allein Bedeutungen und Fürbild der rechten Versühnung gewesen"[1]). — Aehnlich *Jo. Gerhard (Loci theolog. VI. p.* 9 *ed. Cotta): Vulgariter dividitur sacrificium in ἱλαστικὸν et εὐχαριστικόν. In illo typus proponebatur unici sacrificii propitiatorii, in ara crucis a Christo offerendi, in hoc vero populus Israeliticus suam obedientiam ac gratitudinem Deo probabat;* und kurz vorher: *Hostia pro peccato vel delicto offerebatur pro remissione peccati; sacrificium pacificorum offerebatur vel ad gratias pro beneficiis acceptis peragendas, vel ex voto pro beneficiis impetrandis facto*[2]). Hiemit stimmt auch *Quenstedt* überein, indem er *l. c. thes.* 51 drei Arten von Opfern unterscheidet: עולה *s. holocaustum, hostia pacifica* und

1) S. die symbol. Bücher der ev. luth. Kirche, Ausg. von J. T. Müller. Stuttg. 1848. S. 252 f.

2) Ausserdem bemerkt *J. Gerhard p.* 11. über das tägliche Brandopfer: *significabat autem juge illud sacrificium, quod fructus sacrificii a Christo agno illo Dei in ara cruci oblati duret in perpetuum. Hebr.* 13, 8.

sacrificia quae ad expianda peccata veniamque impetrandam fiebant, ἱλαστικὰ propitiatoria seu expiatoria dici solent. In *thes.* 52 bestimmt er den Zweck des Opfers also: *ratione finis atque intentionis sacrificantium aliud erat latreuticum* [1]), *aliud eucharisticum, aliud hilasticum* [2]), *aliud consecrationis, aliud mundationis.*

Hiernach unterscheiden auch die älteren Theologen, welche Ritus und Bedeutung der Opfer archäologisch behandelt haben, streng zwischen Sühnopfern und Dankopfern, so dass sie meistens den letzteren gar keine sühnende Bedeutung zuschreiben. So spricht sich der englische Canonicus *W. Outzam* († 1679) in seiner gediegenen Schrift: *de sacrificiis libri II. Amstel.* 1688. *Lib.* 1. *c.* 15. §. 8. über den Sinn des Handauflegens dahin aus: *ut manuum impositio nunquam non vel precandi, vel imprecandi, vel utriusque ritus esset. Atque ita fit, ut uno χειροθεσίας nomine preces sacrae passim designentur, ubi tamen nulla disertis verbis precum ullarum mentio fiat. Ita ut eadem illa lex, quae victimae mox mactandae capiti offerentis manus imponi jussit, hoc ipso quoque preces aliquas, quibus victima illa sacranda esset, tacite jussisse censeatur.* Hierauf theilt er auch die Ansicht des *Maimonides* mit: *Ambas quisque manus suas inter bina victimae cornua ponit, et peccatum confitetur juxta victimam pro peccato, noxamque juxta victimam pro noxa caesam; ac juxta holocaustum confitetur ea, quae contra leges jubentes facta sunt, vel quidem contra leges vetantes, quibus jubentes implicantur;* und fährt so fort: *At victimae cujusque salutaris dominum nullas hujusmodi confessiones, sed laudes Dei juxta victimam suam edidisse judicat,* was dann mit den eigenen Worten des *Maimon.* belegt wird. So kommt er §. 9 zu dem Resultate: *Atque illud sane verisimile est, eodem pertinuisse preces juxta victimam quamque edi solitas, quo victimae ipsae pertinebant. Ita ut sacris piacularibus culparum potissimum confessiones cum poenae deprecatione junctas, voluntariis bonorum precationes, eucharisticis autem et votivis post res prosperas impetratas periculave depulsa factis laudes et gratiarum actiones, omnique denique victimarum generi ejusmodi preces adjunctas putem, quae cuique maxime convenirent. Quod tamen nihil impediebat, quominus omni sacrificio (cujuscunque tandem generis esset) rite apteque addi posset peccatorum aliqua*

1) In der Anmerkung durch: *sive in cultum et honorem divini Numinis oblatum*, erläutert.

2) Hiezu in der Anmerkung die nähere Bestimmung: *aliud ἱλαστικὸν quod pro peccato seu remissione peccatorum offerebatur, aliud ἀπολυτρωτικὸν ad redimendam quorundam peccatorum poenam oblatum.*

deprecatio, Ut quae optimum quemque deceret, quacunque de causa immolaret. Ueber die Blutsprengung bemerkt derselbe p. 169: *Aspersio sanguinis ritus omnium longe sacerrimus erat, quippe quo vita animave hostiae Deo reddi censebatur tanquam summo vitae necisque Domino.* — Aehnlich hat sich *Joh. Lundius*, die alten jüd. Heiligthümer, ausgesprochen. Nach Anführung verschiedener Meinungen über den Sinn der Handauflegung erklärt er S. 578: „Ob zwar Bonfrer diese Meinung (dass dem Thiere die Sünden dessen, der es darbrachte, mit aufgelegt worden) gut heisset, was die Sünd- und Schuldopfer anbelanget, denen freilich mit Auflegung der Hände die Sünde aufgelegt, darüber auch die Sünde und Schuld bekannt ist, nicht aber was die Brandopfer betrifft, so sehen wir doch keine dringende Ursache, warum es nicht eben wohl beim Brandopfer geschehen können, weil ja das Brandopfer den Menschen ebenfalls versühnet, und also seine Sünde getragen hat, wie Gott selber spricht Lev. 1, 4. Eine besondere Bekenntniss dieser oder jener Sünde wird er beim Auflegen wohl nicht gethan haben (denn das geschahe beim Sünd- und Schuldopfer), aber darum hat er Gott dem Herrn seine Sünde insgemein wohl bekennen und dem Thier auflegen können.“ Dagegen beim Dankopfer giebt *Lund.* der Handauflegung gar keine Bedeutung. Das Blutsprengen erklärt er S. 582 für „das allerfürnehmste in allen Opfern. Denn das Blut war gleichsam das Lösegeld, so der Mensch für seine Sünde Gott dem Herrn hingab, und das durch versühnet ward“ u. s. w. — Auch der alte orthodoxe *Carpzov* deutet im *Apparatus hist. crit. Antiqq. p.* 711 die Handauflegung in gleicher Weise: *nec autem muta haec erat cerimonia, sed — — explicata eidem semper jungebantur verba, quae rem susceptam declarabant eique congruebant, ita ut* סמיכה *vel precandi, vel impetrandi ac devovendi, vel confitendi peccata, vel Deum celebrandi et gratiarum actionis formulam secum ferret, pro conditione et qualitate sacrificii qaod peragebatur.* Und über die Blutsprengung sagt er p. 713: *ritus omnium sanctissimus erat, quippe quo vita animave hostiae Deo reddi censebatur pro anima rea Lev.* 17, 11 sq. — Dem Schlachten des Opferthieres hat keiner der alten Theologen eine symbolische Bedeutung zugeschrieben; und wenn sie auch im Allgemeinen den Tod der Sühnopfer als eine Strafe der Sünde auffassten, so konnten sie doch dem Blutvergiessen beim Tödten der Hostie nicht die Bedeutung einer stellvertretend geleisteten Zahlung zur Tilgung der Sünde und Schuld beilegen, weil sich diese Vorstellung mit der Idee des Dankopfers durchaus nicht vereinigen liess. Daher blieben sie

dabei stehen, dem Sünd- und Schuldopfer *vim expiatricem et reconciliatricem typice* zuzuschreiben, ohne den *modus* der *expiatio* und *satisfactio vicaria* näher festzusetzen.

Der Ansicht, dass die Sünde den Ausgangspunkt des Opfers bilde und die Idee der Sühne den Grundbegriff desselben ausmache, haben in neuster Zeit auch Hengstenberg, Neumann und Hofmann von verschiedenen Standpunkten aus widersprochen. Hengstenberg [1]) erkennt auf Grund von Lev. 1, 4. 5. 14, 20. 17, 11. auch beim Brandopfer die Sühne als ein Moment an, aber als ein durchaus untergeordnetes, insofern die Sünde uns immerdar anklebt. Dagegen die Vorstellung, als bestehe das Wesen alles Opfers in der Sühne, nennt er eine „falsche," und erklärt ausdrücklich: „doch haben diejenigen die feste Grenze völlig verkannt, welche das Brandopfer vom Sündopfer scheidet, und damit sich jede tiefere Einsicht in das Wesen des Brandopfers abgeschnitten, welche behauptet haben, auch das Brandopfer habe vorwiegend den Charakter des Sündopfers." Auch bezeichnet er es als „völlig verwirrend," wenn man auch beim Dankopfer und Brandopfer dem Händeauflegen die Bedeutung der Sündenimputation zuweisen will. Ueberhaupt ist dieser populär gehaltene „Vortrag" reich an trefflichen und fruchtbaren Winken für das richtige Verständniss der Opfer, aber — wie es seine Bestimmung mit sich brachte — nur andeutend, nicht erschöpfend und auf viele wichtige Punkte gar nicht eingehend. — Ausführlicher hat sich Wilh. Neumann [2]) über Ursprung, Geschichte und Idee des Opferinstituts ausgesprochen, und über die Wahl des Opfermaterials und die Bedeutung des Verfahrens mit demselben bei der Darbringung viele geistvolle und wahre Gedanken entwickelt, jedoch nicht mit derjenigen Nüchternheit, Klarheit und dogmatischen Bestimmtheit, welche für die vollständige Aufhellung dieses dunklen und schwierigen Gebiets unerlässlich ist. — Endlich Hofmann [3]) bekundet seinen glänzenden Scharfsinn in der Aufdeckung der Schwächen der neusten Theorien über Wesen und Bedeutung des Opfers,

---

1) Das Opfer. Ein Vortrag gehalten auf Veranlassung des Evang. Vereins in Berlin. Abgedruckt mit Erweiterungen in der Evang. Kirchenzeit. 1852. Nr. 12—16.

2) Die Opfer des Alten Bundes. Eine biblisch-theologische Skizze, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. von Schneider. Jahrg. 1852. Nr. 30 – 33 und Jahrg. 1853. Nr. 40—44.

3) Der Schriftbeweis. 2te Hälfte. Nördl. 1853. S. 139 ff.

lässt aber hiebei den zum Verständnisse dieses Centralbegriffs der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsreligion unumgänglich nothwendigen Tiefsinn gänzlich vermissen, indem er in dem Opfer nichts weiter findet, als „dass der sündige aber nach Gott verlangende Mensch etwas leistet, die Folgen seiner Sünde aufzuheben, und dass Gott solche Leistung desselben zum Gesetze seines heiligen Gemeinwesens macht.“ Diese Leistung ist das Opfer, ursprünglich „eine Gabe welche der Mensch Gott darbringt, um zu erwiedern, was ihm Gott hat zu Theil werden lassen,“ ein „verkörpertes Gebet,“ hernach aber Ausdruck nicht blos des Gedankes, sondern auch des Verlangens nach Gnade (S. 139. 142). Der Unterschied der im mosaischen Gesetze angeordneten Opfergattungen rührt her aus der Verschiedenheit der Beziehungen, nach welchen das Verhältniss zu Gott konnte bethätigt sein wollen. Brand- und Dankopfer zusammen machen die allgemeinste Gestalt des Opfers aus (S. 144). „Der Mensch bringt dar, was ihm zu eigen gegeben ist. Zu eigen hat er aber im vollsten Sinn, was er zu seiner Nahrung verwenden kann, nachdem er es sich selbst gewonnen hat. Ursprünglich ist dies nur der Ertrag des von ihm bearbeiteten Bodens, und solcher Art war denn auch das Opfer Kains. Bei solchem Opfer würde sich aber keine Erinnerung an die Sünde bethätigen, wenn nicht Tödtung des ihm anfänglich zu seiner Bekleidung, seit Noah auch zu seiner Nahrung überlassenen Thieres hinzukäme. Weil es nun dem sündigen Menschen vor Allem darum zu thun ist, zur Sühnung seiner Sünde etwas zu leisten, so tritt die unblutige Darbringung hinter die blutige zurück. Aber sie tritt nur zurück, nicht unterbleibt sie. Mit dem Ganzopfer und dem Verdankopfer verbindet sie sich um die Darbringung dessen, was dem Menschen zu eigen gegeben ist“ (S. 153 f.). Das Brand- oder Ganzopfer, bei dem das Thier gottesdienstlich verbrannt wird, damit sein Duft gen Himmel aufsteige, dient dazu, Gott genehm zu machen, einen gnädigen Gott zu gewinnen. Weil der Mensch ein Sünder ist, bedarf es für ihn der Gutmachung, der Leistung eines כֹּפֶר, und das Brandopfer dient לְכַפֵּר עָלָיו d. h. die Gutmachung für ihn zu zahlen. Das Dankopfer heisst שֶׁלֶם, dessen Grundbedeutung Richtigkeit ist, und das sich zu שִׁלֵּם entrichten oder berichtigen verhält, wie כֹּפֶר zu כִּפֵּר. Der Unterschied zwischen שֶׁלֶם und כֹּפֶר besteht darin, dass jenes eine Gegenleistung ist, dieses eine Gutmachung (S. 145 f.). Das שֶׁלֶם ist Gegenleistung, Verdank für das, was der Opfernde von Gott hat oder zu bekommen hofft, und dient dazu, seine Erkenntlichkeit für die empfangene

oder gehoffte Gunst zu entrichten (S. 149). Indem der Opfernde das Thier an die heilige Stätte bringt, ist er innerlich gesonnen, eine Zahlung an Gott zu leisten, „und zur Leistung dieser Zahlung hat er Machtvollkommenheit, das Leben dieses Thieres zu verwenden. Dass er von dieser seiner Macht Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will, das ist der Sinn der Handauflegung" (S. 156). Das Sprengen des Blutes an den Altar ist kein Bringen der נֶפֶשׁ an die heilige Stätte; denn wenn auch das Blut als die Seele sühnet (Lev. 17, 14), so ist es doch nur das Blut als das Leben des Thieres, in und mit welchem seine Seele verströmt; das verströmte Blut ist aber nicht mehr seine Seele, weil es nicht mehr in ihm ist, sondern es ist seine Seele gewesen, und weil es das gewesen, wird es an oder auf den Altar gesprengt. Die heilige Stätte wird also mit dem besprengt, was die Seele des nun entseelten, weil verbluteten Thieres gewesen ist. Die Sünde des Opfernden macht die heilige Stätte gemein, insofern dieselbe Stätte seines Verhältnisses zu Gott ist. Daher wird ihr zugeeignet, was er zur Herstellung seiner Gemeinschaft mit Gott geleistet hat, und wird dadurch die Unreinheit von ihr genommen, mit welcher seine Sünde sie befleckt hat (S. 151 f.). Beim Brand- und Verdankopfer kommt als Vervollständigung der Gabe, welche der Mensch zu Gott bringt, noch eine unblutige Gabe hinzu. Diese Zugabe „besteht in Mehl oder Brod, der Herzensstärkung, und in Wein der Herzenserquickung des Menschen, und zu ersterem, welches weder gesäuert noch gesüsst werden darf, weil beides auf eine die Fäulniss befördende Weise schmackhaft macht, kommt erstlich Salz, nicht wider die nur nicht hervorzurufende Fäulniss, sondern nur um auf die rechte Weise schmackhaft zu machen, zweitens Oel nicht als Sinnbild des heiligen Geistes, sondern um fett zu machen, und drittens Weihrauch, nicht als Sinnbild des Gebets, sondern um wohlduftend zu machen" (S. 154). Beim Sündopfer fehlt das Speisopfer, weil es nichts anders sein will als eine Leistung zur Wegnahme derjenigen Sünde, welcher es gilt. Das Fleisch des Sündopfers wird entweder vom Priester an heiliger Stätte gegessen, oder ausser dem Lager an heiliger (?) Stätte verbrannt. „Ein Heiligthum ist es ganz und gar, weil an Jehova zu dem Zweck übergeben, damit er es als Zahlung und Gutmachung für die Sünde annehme. Aber eben weil dies seine Bestimmung ist, dürfen diejenigen, welche es zur Gutmachung ihrer Sünde darbringen, keinen andern Genuss davon haben, als die Vergebung ihrer Sünde." „An-

drerseits darf es eben so wenig ganz auf den Altar kommen, weil die Meinung nicht die ist, Gotte eine Gabe zu bringen, an der er Wohlgefallen habe. So viel davon auf den Altar kommt, das soll ihm allerdings — — nicht minder als das Ganzopfer ein wohlgefälliger Geruch sein. Aber nur nicht ohne solche wohlgefällige Gabe kann die Leistung bleiben; wesentlich besteht sie darin, dass ihm verfällt, was die Sünde ungeschehen zu machen dargebracht wird. Denn es soll nicht seine Gnade gewinnen, sondern nur die wider den Darbringenden zeugende Sünde gut machen. Jenes geschieht durch die wohlgefällige Gabe, diess durch die bezahlte Busse. Die Gabe kommt zu Gott, bei der Busse ist es genug, dass sie bezahlt worden: daher verwendet sie Gott für den Priester seines Dienstes, oder, wo dieser selbst der Bezahlende ist, wird sie vernichtet, ohne Jemandem weiter zu Gute zu kommen. Nur das Beste derselben heisst Gott im Feuerdufte ihm zusenden, zum Zeichen, dass er sie wohlgefällig annimmt, und nur das Blut, mit dessen Vergiessung die Busse geleistet worden, lässt er sich eben deshalb bei diesem Opfer ganz besonders zueignen" (S. 161 f.).

Diese aus den eigenen Worten ihres Urhebers kurz zusammengefasste Ansicht steht nicht nur in entschiedenem Widerspruche mit der kirchlichen Anschauung, die jeder Zeit in dem Sühnopfer die Bedeutung einer *satisfactio vicaria* gefunden hat, welche Hofmann bestimmt leugnet, sondern stellt auch überhaupt jede tiefere, vorbildliche Bedeutung des Opfers in Frage, indem es schwer halten möchte, in diesen Leistungen des Menschen, die Gott zum Gesetz seines heiligen Gemeinwesens gemacht hat, einen innern Zusammenhang mit dem Opfertode Christi auch zu finden. Warum Gott diese Art von Leistungen von den Menschen fordert, um ihre Sünde zu vergeben und seine Gnade ihnen zuzuwenden, darüber hat Hofm. sich nicht ausgesprochen. Die Hingabe von Eigenthum, damit es gottesdienstlich verbrannt oder gottesdienstlich gegessen oder durch anderweitige Verbrennung dem Genuss des Darbringers entzogen werde, lässt sich aber schwerlich unter einen höhern Gesichtspunkt stellen, als unter den einer Einbusse an seinem Eigenthum, einer *mulcta*, welche Gott dem Menschen auferlegt, um für diese Leistung ihm Ablass für seine Sünden zu ertheilen, und das durch die Sünde gestörte Verhältniss zu ihm wieder in Richtigkeit zu bringen.

Bei diesem Stande der neueren Erörterungen über die Opfer des A. T. wird es nicht überflüssig erscheinen, diese

Centralfrage des alten und neuen Bundes zum Gegenstande erneuter Untersuchung zu machen.

(Fortsetzung folgt.)

Talmudische Studien

von

Fr. Delitzsch.

X. Bethesda.

Der Name des Teichs Bethesda wird jetzt fast allgemein für Umschreibung von בֵּית חֶסְדָּא d. i. Haus des Wohlthuns genommen, und diese Worterklärung ist auch wirklich unter allen bisher gegebenen die beste. Aber ob die richtige, das lässt sich immer noch fragen. Dass die Peschito so umschreibt, kann nicht als entscheidend gelten; die beiden jüngeren syrischen Uebersetzungen umschreiben bekanntlich בית צידא (*βηϑσαϊδά*). Wie wenig die Peschito in Ortsnamen den Ausschlag geben kann, zeigt das sich selbst richtende עין ירן als Umschreibung von *Αἰνών* Joh. 3, 23.

Zweierlei macht mich gegen die Zurückführung von Bethesda auf בית חסדא bedenklich: 1) dass חסדא, obwohl dem Aramäischen in der Bedeutung Gnade und Milde nicht fremd, doch kein so recht gewöhnliches aramäisches Wort ist; die Bedeutung Schimpf und Schande, die dasselbe Wort hat, ist im Aramäischen überwiegend; 2) dass Johannes, wo er sagt, dass eine Sache *ἑβραϊστί* den und den Namen habe, diesen Namen nebenbei immer griechisch übersetzt 19, 13. 17. 20, 16 (vgl. 1, 39. 42. 43. 4, 25. 9, 7). Sollte er Bethesda unübersetzt, unerklärt gelassen haben? Wahrscheinlich sind die Worte *πέντε στοὰς ἔχουσα* Uebersetzung und Erklärung des Namens.

Das griechische *στοὰ* ist in den mannigfachsten Formen und Bedeutungen in das Aramäische übergangen. Die nächste Umschreibung ist סטיו. Der Tempelberg — lesen wir *b. Pesachim* 13*b* — war von Doppelsäulenhallen סטיו כפול umgeben; es war eine Halle innerhalb der andern. In *j. Taanith c. III.* findet sich in derselben Aussage die Form אסטיו und zugleich wird — was bestätigend für Joh. 10, 22 f. — bemerkt, dass man sich bei Regenwetter (מפני הגשמים)

in diese Hallen zurückzog. Dieser ganze Säulenhallenbau hiess אִסְטְוָנִית b. Pesachim am a. O., vgl. Tohoroth 117 b. Sabbath 6 a und אצטונית Oholoth 70 b, aus welchen Stellen ersichtlich, dass man auch die Steinbänke solcher Säulenhallen und überhaupt Bänke so zu nennen pflegte, die vor Tabernen oder Häusern angebracht waren. Die einzelne Bank hiess אִצְטְבָא. Dass dieses Wort wirklich die Bank bedeutet, sieht man aus *Kidduschin* 70 *a*, wonach אצטבא in der Volkssprache dasselbe was ספסל *subsellium* ist. Und *Nidda* 59 *b* heisst so die Steinbank eines Bades. Man möchte meinen, dass dieses אצטבא ein anderes Wort als אסטוא στοά sei. Aber nach der Vorstellung, die man aus den Talmuden gewinnt, müssen die Säulenhallen des Tempels so gebaut gewesen sein, dass an der innern Seite Vorsprünge hinliefen, welche als Bänke dienten, so dass die Hallen selbst und diese Bänke mit Einem Namen genannt werden konnten. Man sieht dies deutlich aus *Pesachim* 13 *b*, wo es streitig ist, ob die Dankopferkuchen, deren Ausstellung am Passarüsttag dem Volk als Zeichen des nun zu unterlassenden Genusses von Gesäuertem gelten sollte, על־גב oder על־גג der אצטבא (d. h. doch: auf der Stoa-Bank oder auf dem Stoa-Dach) ausgestellt worden seien, wogegen *Succa* 42 *b* ohne Widerspruch berichtet wird, dass man, wenn der erste Laubhüttenfesttag auf einen Sabbat traf, die nach dem Tempelberge gebrachten Festzweige (Lulab's) על־גב der אצטבא (d. i. auf der Stoa-Bank) niederzulegen pflegte. Diese Stoa-Bänke müssen niedrig gewesen sein, denn nach *Pesachim* 65 *b* schritten die Priester, wenn sie die Opferstücke und das Blut zur Altarstiege hinbrachten, über die אצטבי hin. Hie und da wurden solche Wandbänke auch staffelförmig gebaut, eine über der andern *Erubin* 77 *b*. In der Benennung wechseln die Buchstaben Zade und Samech. Welchem griechischen oder lateinischen Worte sollte denn auch אצטבא entsprechen, wenn es nicht aus στοά entstanden wäre? Der Verf. des archäologischen Werkes *Shilte ha-Gibborim* sagt es ausdrücklich, dass סטיו und אצטבא, vom Tempelberge gebraucht, Ein und dasselbe Wort ist.

Indess ist die Bedeutung von אצטבא für unsern Zweck ganz gleichgültig; genug dass die aram. Formen אִסְטָיו, סְטָיו und אִסְטְוָא (syr. *estewo*) für στοά gesichert sind. Ist es nun nicht wahrscheinlich, dass Bethesda s. v. a. בית אסטיו ist und das Säulenhallenhaus bedeutet, was der Evangelist selbst durch πέντε στοὰς ἔχουσα zu verstehen giebt? Die Schreibung βηθεσδά ist allerdings dieser Vermuthung nicht günstig, obwohl sie ihr nicht schlechthin widerspricht, da die

LXX z. B. פוט *Φούδ* umschreiben. Aber man überblicke einmal die mancherlei Schreibungsweisen des Worts in den griechischen und lateinischen Handschriften, ob sie sich nicht am besten erklären, wenn die ursprüngliche Lesart die Umschreibung von *Beth-estâw* = Säulenhallenhaus gewesen ist.

Ueber den Elenchus des Paraklet Joh. 16, 8—12.

Eine Predigtstudie

von

L. A. Wetzel,

Pastor in Plathe.

Die Exegeten sind über die Art des Elenchus des heil. Geistes verschiedener Meinung. Indem man sich an die Bedeutung von *ἐλέγχειν* „*convincere*" anschliesst, nimmt man ziemlich allgemein einen zwiefachen thatsächlichen Ausgang des Ueberführens und Ueberwindens an; den einen, dass das Gericht der Verstockung und der Verdammniss die Folge ist; den andern, dass die Ueberführten und Ueberwundenen zum Glauben gebracht werden. So sagt unter den Aelteren namentlich Calvin: *Sub mundi nomine tam eos, qui vere convertendi erant ad Christum, quam hypocritas et reprobos comprehendi existimo. Duobus enim modis homines arguit Spiritus in evangelii praedicatione. Quidam enim serio tanguntur, ut sponte se humilient, sponte judicio subscribant, quo damnantur. Alii, etsi convicti, reatum non possunt effugere, non tamen ex animo cedunt, nec se submittunt in jus ac ditionem Spiritus sancti, quin potius subacti fremunt, et confusi non desinunt tamen intus contumaciam alere.* Er bezieht sich dann auf 1 Cor. 14, 24, wo der Nutzen des *προφητεύειν* dadurch erwiesen wird, dass der Ungläubige dadurch überwunden, gerichtet und zur Anbetung Gottes gebracht wird. Aehnlich fasst es Lampe. Unter den Neueren fasst z. B. Tholuck die Bedeutungen „überzeugen, tadeln, belehren" zusammen und kommt schliesslich zu keinem klaren Resultate, ob die, welche den Elenchus erfahren, bekehrt oder verurtheilt seien; mindestens wird der *ἔλεγχος* „*τοῦ κόσμου*" nicht zur klaren Anschauung gebracht. Unter den Neueren tritt nach dem Vorgange von

Chrysost., Theophyl., Euthym., de Wette entschieden auf die Seite eines strafrichterlichen Ueberführens, „so dass die, welche widerstreben, zu Schanden werden und verstummen müssen;" und zwar so, dass dies behufs der Bestrafung geschieht. In den praktischen Predigtauslegungen älterer und neuerer Zeit werden aber mit mehr oder weniger Bestimmtheit die einzelnen Momente des Elenchus als die Momente der Bekehrung behandelt. Es dürfte daher eine Revision der Exegese dieser Stelle nicht überflüssig sein, und zwar dies um so weniger, als auch hinsichts der Erklärung dessen, was der Elenchus umfasst, mannigfaches Schwanken und viel Unklarheit sich zeigt.

Was ist nun also in Wirklichkeit nach der Meinung des HErrn dieser ἔλεγχος? Ist es ein Strafgericht? Ist es das Werk der Bekehrung der Welt? Oder ist es beides, je nachdem die einzelnen Glieder des κόσμος sich dazu verhalten? Und wie stellt sich gemäss der Antwort auf diese Fragen die Erklärung der einzelnen Momente des ἔλεγχος?

Sieht man zuerst die Bedeutung des Wortes ἐλέγχειν an, so zeigt uns die älteste Gräcität (Homer. Il. und Od.) die Bedeutung „verschmähen, verachten, Schande machen." Später (Ar. Plat. Soph.) heisst es „überführen, widerlegen und dadurch beschämen," in der Construction τινὰ περί τινος. Bei Luc. Nigr. 4. heisst es geradezu „verwerfen." Daran schliesst sich dann erst die allgemeinere beziehungslose Bedeutung des Ueberführens, Untersuchens um zu überführen. Doch behält das Wort immer eine tadelnde Bedeutung. Aehnlich stellt es sich auch im N. T. Stellen, wie Joh. 3, 30; Eph. 5, 11. 13.; Luc. 3, 19; Joh. 8, 9; Hebr. 12, 5 u. s. w. zeigen dies unwiderleglich. Namentlich ist die erstgenannte Stelle zu beachten, welche zugleich eine Sachparallele enthält. Hier ist nehmlich von der κρίσις die Rede, und die beiden Klassen von Menschen, die sich Bekehrenden und die sich Verstockenden werden nebeneinandergestellt. Nur bei den Letzteren aber und nicht bei den Ersteren wird von einem ἐλέγχειν geredet. Die von Calvin angezogene Stelle 1 Cor. 14, 24. steht im N. T. einzig da und möchte auch kaum, wie Wahl *Lex. s. h. v.* angiebt, an Tit. 1, 9 eine Parallele finden. Ueberdies wird dort der Ausgang des ἔλεγχος ausdrücklich als προςκυνεῖν τῷ Θεῷ hinzugesetzt [1]). Ein allgemeiner Rück-

1) Genau genommen steht selbst in dieser Stelle nichts vom Bekehren. Denn das προςκυνήσει τῷ Θεῷ ist doch streng gefasst noch etwas Anderes. Schliesslich geben ja auch die Verdammten in der Hölle Gott die Ehre. Und wäre dieser Zusatz

schluss auf die N. T. Bedeutung des Wortes überhaupt ist darum in keiner Weise gerechtfertigt. Hiernach wäre mit Sicherheit zu schliessen, dass die Thätigkeit des heil. Geistes, von welcher der HErr in der vorliegenden Stelle redet, eine wirklich richterliche, strafende, eine *κρίσις* zur *κατάκρισις* ist, und dass der zwiefache Ausgang, davon einer die Bekehrung in Folge der Ueberzeugung durch den heil. Geist wäre, in dem Worte selbst nicht gegeben wäre. Euthymius hat Recht, wenn er sagt: *καταδικάσαι τοὺς πονηρούς, ἀναπολογήτους ἀποφανεῖ*; desgl. Chrysostomus: *οὐκ ἀτιμώρητοι ταῦτα πράξουσιν . . . πολλῷ μᾶλλον κατακριθήσονται.*

Zu demselben Resultate führt auch die Betrachtung des Zusammenhanges. Der HErr hat den Jüngern seinen Abschied verkündigt, die selige Frucht seines Heimganges ihnen vorgehalten und mit der Uebertragung des Zeugenamtes zugleich von dem Hasse der Welt und von den Leiden der Jünger geredet. Die Jünger haften inzwischen nur an dem Einen, dass der Meister von ihnen geht; sie sehen sich von ihrem HErrn getrennt, in der Welt verwaiset, von der Welt angefochten, den durch die ganze Rede des HErrn gehenden Trost des Paraklet hören sie nicht. Da fasst der HErr eben diesen Trost gleichsam in eine Summa zusammen und redet von den Wirkungen des Paraklet und zwar 1) in Beziehung auf die Welt, 2) in Beziehung auf die Jünger, 3) in Beziehung auf seine Person. Die erste wird er *ἐλέγχειν*, die zweiten wird er in alle Wahrheit leiten, ihn selbst aber wird er verklären. Was kann da *ἐλέγχειν* anders sein als „zu Schan-

auch nicht in dieser Weise zu fassen, so würde noch zu erweisen sein, dass der Erfolg die Wirkung wäre. Jedenfalls zeigt die Exegese des *ἐλέγχεται* in dieser Stelle *ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων*, dass wir es mit einer richterlichen Thätigkeit zu thun haben und nicht mit einer pastoralen, wie die Bekehrung doch sonder Zweifel eine solche ist. Nach der pastoralen Seite hin ist das Wort Matth. 18, 15; Tit. 1, 13 gewandt (in den Pastoralbriefen öfter). Indess ist doch recht scharf festzuhalten, dass die Thätigkeit des Bekehrens auf einer andern Bahn liegt. Der *ἔλεγχος* ist von dem Bekehren so weit entfernt, wie das Abbrechen vom Bauen. Man thut das Eine um des Andern willen, aber es folgt nicht Eins aus dem Andern so, dass dieses in jenem gegeben oder gesetzt sei. Dass nicht die Bekehrung eines hier vom *ἔλεγχος* Betroffenen möglich wäre, soll damit nicht geläugnet werden; aber dass der *ἔλεγχος* dies bezwecke, einschliesse und fordere, das kann aus dem Worte nicht nachgewiesen werden.

den machen?" Denn einmal liegt allein hierin der Trost bei den Verkündigungen, die C. 16, 1—3 ausgesprochen werden (vgl. zur Sache 16, 33); sodann aber, wollte man sagen, der Trost sei ebenso gross und voll, ja noch voller, wenn die Welt bekehrt wird: so würde es schwer werden, den Unterschied zwischen dem *ἔλεγχος* der Welt und der *ὁδήγησις εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* der Jünger sachlich zu fixiren. Denn es kann nicht geleugnet werden, dass in den drei Stücken des *ἔλεγχος*, die der HErr anführt, in der That *πᾶσα ἡ ἀλήθεια* ebenso gegeben ist, als sich darin vollendet. In jedem Falle nehmlich ist das *δοξάζειν* des HErrn der Einheitspunkt, worin der *ἔλεγχος* und die *ὁδήγησις* zusammenkommen, oder welcher sich nach diesen beiden Seiten hin, gegen die Welt und die Jünger entfaltet. Macht man sich nun klar, was dies *δοξάζειν* in sich schliesst, so ist ja in der That die *δόξα* des *Θεάνθρωπος* in den drei Stücken des *ἔλεγχος* nach der ethischen Seite vollständig gegeben, Der Unterschied der Art, wie diese *δόξα* der Welt und den Jüngern gegenüber erscheint, ist eben auf der einen Seite *ἔλεγχος*, auf der andern *ὁδήγησις*; das kann nur heissen: auf der einen Seite nur richterliches Ueberführen behufs des gerechten Urtheilsspruches, auf der andern Seite ein Hineinführen in die reale concrete Wahrheit, wie Christus die *ἀλήθεια* selbst ist, ein Leiten zum vollen Heil und zur vollen Seligkeit. Jedenfalls aber, auch wenn man zunächst von der andern Fassung ausgehen wollte, welche die Bekehrung der Welt einschliesst, bliebe doch immer das Factum stehen, dass ein Theil der Welt unbekehrt bleibt. Man muss also den *ἔλεγχος* doch auch als Strafe fassen; nur so ist damit der volle Trost für die Jünger in den Leiden von Seiten der Welt gegeben. Vollendet sich aber erst in dieser Fassung das Tröstliche, dem Zusammenhange gemäss, wozu denn die Ueberzeugung mit dem Erfolg der Bekehrung noch erst dem Andern supponiren?

Es kann hiefür nur ein Grund geltend gemacht werden, nehmlich der, dass man nur bei solcher Fassung der thatsächlichen Wirkung des Geistes in der Welt zum Bau der Kirche gerecht würde. Denn aus denen, die noch nicht Jünger des HErrn, also, da es kein Drittes giebt, aus dem *κόσμος*, soll die Kirche hervorgehen. Der *κόσμος* ist ja gerade nach dem Evangelio Johannis nicht so wesentlich die Stätte des Gerichts, als der Gegenstand der Liebe Gottes (Joh. 3, 16). Indess dieser Einwand schlägt nicht. Die Schrift zeigt namentlich in dem Evangelio Johannis einen sehr scharfen Unterschied in der Fassung des Begriffes *κόσμος*, je nachdem

davon entweder *absolute* oder im Gegensatze gegen die Jünger des HErrn, die Kinder des Reichs, geredet wird. In diesem letzten Falle gehören auch diejenigen nicht mit zur Welt, welche erst aus derselben bekehrt werden sollen. Am deutlichsten kann dies aus dem hohenpriesterlichen Gebete des HErrn erkannt werden. Da spricht der HErr (Joh. 17, 9): *ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σού εἰσιν·* und dann (v. 16) *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσίν, καθὼς ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰμί.* Dessenungeachtet fährt er fort: (v. 20) *οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ.* Die Kehrseite dazu giebt 1 Joh. 2, 19, wo es von den Widerchristen heisst: *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν.* So befinden sich also innerhalb der Welt solche, welche doch nicht *ἐκ τοῦ κόσμου* sind, auch als solche von dem HErrn nicht bezeichnet werden, also auch nicht der Welt angehören, gleichwie in der Kirche des Herrn als Glieder derselben solche leben, welche, wie Johannes sagt, *οὐκ ἐξ ἡμῶν* sind. Es wird hieraus klar werden, wie der *κόσμος* unbeschadet derer, welche der heil. Geist aus der Masse der Christum nicht Kennenden und an ihn nicht Glaubenden zur Wahrheit führt (*ὁδηγεῖ εἰς ἀλήθειαν.* Vgl. 1 Tim. 2, 4, wo die Bekehrung auch *ἐλθεῖν εἰς ἀλήθειαν* ist, und Joh. 3, 21, wo der, welcher zum Lichte kommt, ein *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* genannt wird), nach seinem eigensten Wesen als *κόσμος* nur dem Strafurtheile des heil. Geistes anheim gegeben werden kann. Dass aber von *κόσμος* hier in diesem scharfen Gegensatze wirklich die Rede ist, zeigt der ganze Tenor der Rede des HErrn. Gerade in der Vorherverkündigung der Leiden, welche die Jünger treffen sollen, also desjenigen, worüber sie der HErr tröstet, wird von dem HErrn selbst der oben bezeichnete Unterschied gemacht. Joh. 15, 19 nehmlich heisst es von den Jüngern: *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ὂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.* Und hier muss noch einmal an Joh. 3, 20 ff. erinnert werden. Da wird nicht gesagt von dem, der zum Lichte (d. i. doch zu Christo) kommt, dass er einen *ἔλεγχος* erfahre, sondern ein *φανερωθῆναι τὰ ἔργα αὐτοῦ;* während *ὁ τὰ φαῦλα πράσσων* den *ἔλεγχος* zu vermeiden trachtet; weil aber das Licht da ist, so erfährt er factisch diesen *ἔλεγχος*, indem er ihm aus dem Wege geht. Auch der, welcher *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν*

genannt wird, muss ja von Natur der Welt angehören, ein armer Sünder sein; sonst hätte das Wort nach der Analogie der Schrift keine praktische Anwendbarkeit. Es muss also auch bei ihm ein beschämendes Ueberführen (*ἐλέγχειν* im weitern Sinne) stattfinden, sofern seine Werke auch *φαῦλα* sind. Aber da er ans Licht kommt, so heisst es von seinen Werken *ἐν Θεῷ εἰσὶν εἰργασμένα.* Dies sollte doch wohl entscheidend sein, dass der *ἔλεγχος* über den *κόσμος*, welcher den HErrn hasset (vgl. Joh. 3, 20; 8, 12; 15, 28 sq.), eine Ueberführung oder eine Darlegung zum Gericht ist. Und man darf gewiss auf Grund dieser Anschauungsweise der Schrift keinen Anstand nehmen, zu behaupten: Wenn ein Ungläubiger durch den heil. Geist von der Sünde und der Gerechtigkeit so überführt wird, dass die Bekehrung als Resultat daraus hervorgeht, so ist dies mit Rücksicht auf diesen Erfolg nicht ein *ἔλεγχος* in dem Sinne, wie hier davon geredet wird; überhaupt ist ein solcher nicht *ἐκ τοῦ κόσμου*, ein *φαῦλα πράσσων*, sondern *ἐκ Θεοῦ*, ein *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν*, ein *ὁδηγούμενος εἰς ἀλήθειαν*.

Wenn endlich jemand aus dieser Fassung des Begriffes *κόσμος* den Vorwurf erheben wollte, dass damit entweder die Grundlage für die Prädestination gegeben, oder diese dabei vorausgesetzt wäre: so darf dies in keiner Weise abhalten, dem Worte des HErrn sein Recht zu thun. Beiläufig soll indess hier bemerkt werden, dass der Fehler der Prädestinations**lehre** in jeder Fassung, welche sie bisher erhalten hat, wesentlich darin liegt, dass man die menschlichen Kategorien für congruent mit den göttlichen hingestellt hat. Wo man incommensurable Grössen messen will, müssen immer Fehler herauskommen, die als einzelne schlimm genug sind, am bedenklichsten aber um des Principes willen, aus dem sie stammen. Die dialektische Entwickelung der göttlichen Prädestination wird das Schicksal einer arithmetischen Darstellung der Trinität haben. Wenn irgendwo, so gilt es hier, sich auf dem Gebiete der grossen Heilsthatsache in der Person Christi zu halten; denn in ihm findet dies grosse Problem seine thatsächliche Lösung. An ihm wird offenbar der *κόσμος* in seiner Feindschaft, und diejenigen innerhalb der Welt, welche doch dem *κόσμος* nicht angehören, sondern gesammelt werden zur Herrlichkeit Christi. In ihm wird diese *κρίσις* vollzogen. Ausgeführt wird sie durch den heil. Geist. Nach der Seite des *κόσμος* geschieht dies durch das *ἐλέγχειν*, welches der gegebenen Ausführung zufolge ein Ueberführen behufs des Verwerfungsurtheils ist. Auch vor der Hölle muss Gottes Recht behalten und rein bleiben im Ge-

richte; auch sie muss ihn loben, wenn auch mit Heulen und Zähnklappen.

Wie stellen sich bei dieser Fassung die einzelnen Momente des Elenchus? Sie werden zunächst angekündigt mit den Worten: *περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως*. Sünde, Gerechtigkeit, Gericht, sind die drei Dinge, um welche es sich handelt bei diesem Strafelenchus, indem er zugleich davon gleichsam seinen Ausgangspunkt nimmt; sie sind die drei Mittelpunkte, welche den ganzen Kreis des Elenchus lebendig bestimmen (so *περὶ c. Gen.*). Alle drei sind ganz allgemein und absolut, ohne jede weitere Bestimmung hingestellt. So haben wir also auch von vorne herein kein Recht, die einzelnen Begriffe zu beschränken und, wie dies wohl versucht worden ist, bei den einzelnen Worten etwas zu ergänzen. Wenn man nehmlich bei *ἁμαρτία* ein *αὐτοῦ sc. κόσμου* ergänzt hat (de Wette und die meisten Exegeten), so hat man doch Bedenken getragen, dieselbe Ergänzung auch für *δικαιοσύνη* und *κρίσις* stehen zu lassen; es hätte auch nur in der unnatürlichsten und gezwungensten Weise geschehen können. Theilt man aber, wie sehr viele Exegeten thun, jedem einzelnen Begriffe ein verschiedenes Subject zu, so wird man schwerlich die Berechtigung dazu nachweisen können, da die drei betreffenden Begriffe so völlig auf gleicher Linie selbst da nebeneinander gestellt werden, wo der HErr die nähere Erläuterung dazu giebt. Jedenfalls zunächst wird man nicht anders können, als die Begriffe „Sünde, Gerechtigkeit, Gericht“ ganz absolut nehmen, und es muss sich erst aus dem Folgenden ergeben, ob oder welche Ergänzung dabei nöthig ist.

Der Herr erklärt dann diese Gegenstände des Elenchus näher, indem er sie einzeln genau in der zuerst ausgesprochenen Form aufnimmt, und dann mit *ὅτι* die Erklärung einführt. Man hat dies *ὅτι* weder *αἰτιολογικῶς* noch *εἰδικῶς* (Thol. De Wette u. A.) zu nehmen, sondern einfach dabei stehen zu bleiben, dass es Satzartikel ist. Das nehmlich ist ausser Zweifel, dass es bei allen drei Sätzen gleich gefasst werden muss. Fasst man es ätiologisch — „weil“ —, so passt dies zwar beim ersten Satze in einer der möglichen Auffassungen, beim zweiten ist es aber mindestens weniger concinn. Fasst man es *εἰδικῶς* (im Gegensatz zu *γενικῶς*) — „insofern als“ —, so würde es genau genommen nur etwas Specielles aus dem vorhergenannten allgemeinen Gebiete aufnehmen. Im ersten Falle sagten die erklärenden Sätze über den Inhalt der Begriffe *ἁμαρτία κ. τ. λ.* unmittelbar nichts aus; sie gäben nur den Grund für das *ἐλέγχειν περὶ*

τῆς ἁμαρτίας κ. τ. λ. an; und nur sofern und so weit der Grund in der Sache liegt, um derentwillen gestraft wird, wäre die Erklärung für die allgemein als ἁμαρτία κ. τ. λ. bezeichneten Sachen daraus abzuleiten. Im zweiten Falle würde der Schein erweckt, als ginge das Gebiet der ἁμαρτία κ. τ. λ. noch über das im Erklärungssatze Genannte hinaus. Dass dies aber schlechterdings nicht der Fall ist, dafür zeugt die ganz allgemeine Form, in der die drei betr. Dinge eingeführt und wiederholt werden. Die Fassung des ὅτι als Satzartikel ist die allgemeinste, jeder andern zum Grunde liegende, trifft also insofern das Rechte gewiss, schliesst in der That das Aetiologische, wenn es überhaupt hier gelten darf, ein, und vermeidet die oben angedeuteten logischen Ungenauigkeiten. Demgemäss enthalten diese Sätze die Erklärung und genauere Begriffsbestimmung der drei Momente des Elenchus.

Zunächst also die ἁμαρτία (v. 9) besteht darin, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ. Wer ist hier das Subject? Man nimmt gewöhnlich an: die Individuen, welche den κόσμος ausmachen, und leitet daraus die Berechtigung ab, zu ἁμαρτία zu ergänzen αὐτοῦ. Nun ist freilich gewiss, dass die Sünde, um welche die Welt soll gestraft werden, muss ihre Sünde sein und, wenn die Sünde in irgend welcher Weise mit dem Unglauben zusammenhängt, sie in ihren einzelnen Gliedern die Ungläubigen haben muss. Indess ein Unterschied ist doch zwischen allgemeiner Begriffsbestimmung und zwischen der Anwendung auf den besonderen Fall. Fassen wir nach den oben angegebenen Gründen hier das Erste, nehmlich dass der HErr den Begriff der Sünde ganz allgemein und absolut hinstellt, so liegt das Zweite, dass diese Sünde die Sünde der Welt sei, darin eingeschlossen, weil sie davon strafend überführt werden soll. Verfahren wir umgekehrt, so ist der Schluss erlaubt, dass es noch andere Sünde gebe, als ἀπιστία. Diesen Schluss aber müssen wir abweisen. Zwar sagt Calvin: *videtur Christus infidelitatem facere solam peccati causam, idque varie ab interpretibus torquetur*, und de Wette giebt ihm darin Recht. Aber schliesslich kommt er doch auf dasselbe, wenn er sagt: *in summa damnatur his verbis naturae humanae corruptio et pravitas, ne putemus vel guttam unam rectitudinis sine Christo nobis inesse.* Darin nehmlich würde auch Calvin einstimmen, dass das Princip der Sünde als ἀνομία kein anderes sein könne, als dasjenige, welches die ἀπιστία erzeugt, auch wenn dieselbe nur negativ als das nicht zu Christo kommen wollen, und positiv also als das in dem vorhandenen Zustande verharren wollen

gefasst wird. Auch ist kein Grund, von vorne herein zu sagen, dass die *ἀπιστία* das Prinhip der *ἀνομία* nicht sein könne. Ebenso bedürfte es erst des Beweises, dass der Herr hier die Sünde nach ihrem innersten Wesen nicht bezeichnen wolle. Es ist also kein *torquere*, wenn wir sagen, die *ἁμαρτία* ist das *οὐ πιστεύειν* ganz allgemein, und wir werden dies unten weiter erhärten. Dann ist uns aber auch das Recht gegeben, das Subject zu *πιστεύουσι* ganz allgemein zu fassen und, ohne zu leugnen, dass die Individuen des *κόσμος* und die *ἄπιστοι* sich sachlich decken, doch uns dagegen zu wahren, dass sie aus dem Collectiv *κόσμος* grammatisch dazu gedacht werden müssen, womit die grammatische Ergänzung des *αὐτοῦ sc. κόσμου* zu *ἁμαρτίας* als sich von selbst verstehend erschiene. Man möge dies doch nicht für unnütze Spitzfindigkeit halten, da schliesslich beides in der Sache auf eins hinauskomme. Nur wenn wir diesen Satz so in der Allgemeinheit halten und die Anwendung hinter den Text verlegen, verläuft die Rede grammatisch und logisch in voller Concinnität. Bei den folgenden völlig parallelen Sätzen sind wir doch in jedem Fall gezwungen dasselbe zu thun und es der weiteren Anwendung und Entwikkelung zu überlassen, wie das, was von dem HErrn und von dem Fürsten der Welt gesagt wird, eben den *κόσμος* angehe. Für diese allgemeine Fassung des Subjects zu *πιστεύουσι* spricht aber weiter das gebrauchte *tempus praesens*. Die Autoren des N. T. scheiden sehr scharf dies *tempus* vom *Aoristus*. Letzterer wird gerade bei *πιστεύειν* immer gebraucht, wo es sich um das Glauben als eine Thatsache handelt, das *Praesens* stets da, wo das Glauben als zuständlich gedacht wird. Sollte die Sünde des Unglaubens als eine besondere der Grund und die Veranlassung des *ἔλεγχος* werden, so musste der *Aoristus* stehen, und es hinderte daran nicht, dass von etwas Zukünftigem die Rede ist, da der *Aoristus* bekanntlich nicht sowohl die Vergangenheit bezeichnet, als nur die vollendete Thatsache ohne jede zeitliche Beschränkung. Augustinus hat dies wohl gefühlt und darum für seine Auffassung richtig übersetzt *crediderunt*. Die Unrichtigkeit dieser Uebersetzung des *Praesens* ist ein Beweis für die Unrichtigkeit der ganzen Auffassung. Es handelt sich eben hier ganz allgemein um den Zustand des Unglaubens.

Die *ἁμαρτία* ganz allgemein besteht also in dem *οὐ πιστεύειν εἰς Χριστόν*. Das *πιστ. εἰς Χρ.* ist wohl zu unterscheiden von dem *πιστ. Χριστῷ* und *ἐν Χριστῷ*. Es bezeichnet den Glauben in seiner Richtung auf Christum hin, als das uns mit ihm in Gemeinschaft Setzende, welches dann

ebenso das πιστ. ἐν Χριστῷ zum Resultate, wie das πιστ. Χριστῷ zur Voraussetzung hat. Die innere Bestimmung des persönlichen Lebens des Menschen, dass er nicht in diese persönliche Gemeinschaft mit Christo treten will, ist die Sünde; und davon wird der h. Geist die Welt strafrichterlich überführen.

Inwiefern ist nun der Unglaube die ἁμαρτία? Es ist nicht genug, zu sagen, dass an Unglauben die Sünde nur offenbar werde (Calv. De Wette); weil nehmlich in Christo allein alles Heil ruht, der Unglaube uns von diesem Heile ausschliesst, so bleibe der Ungläubige ausser dem Heile d. h. in der Sünde, und an ihm zeige sich, wie der natürliche Zustand des Menschen auch bei einer glänzenden Aussenseite nur Sünde sei. Vielmehr führt diese Betrachtung darauf, wie in der That der Unglaube selbst das innerste Wesen der Sünde sein müsse. Jedenfalls nehmlich muss dasjenige selbst Sünde sein, was uns vom Heile scheidet und in der Sünde erhält. Dies thut der Unglaube. Ist er also selbst Sünde, so muss die Sünde nicht bloss nach den Werken, an dem Dekalog gemessen, sich bestimmen, sondern die Richtung des innern Lebens, welche der göttlichen Macht, Herrlichkeit und Liebe feindlich entgegentritt, sie von sich weist (οὐ πιστ. εἰς Χρ.), ist auch Sünde. Ist sie dies aber, so ist sie in der That alle Sünde in ihrem innersten Wesen. Denn wir haben es mit der Grundbestimmung des persönlichen Lebens des Menschen zu thun, zu der sich alles übrige Denken, Fühlen, Wollen und Wirken nur wie die Frucht zum Keim verhält. Die ganze Schrift und die tägliche Erfahrung zeigen dies auch zur Genüge. Die Geschichte des Sündenfalls zeigt den Unglauben unserer ersten Aeltern, als den Samen der Lust und des Ungehorsams. Durchweg steht der Sünder in der persönlichen Abkehr von dem persönlichen Gott — das Gegentheil des πιστ. εἰς Χριστόν. Die Sünde ist Feindschaft wider Gott. Dass es sich hier um den Unglauben an Christum handelt, macht keinen Unterschied. Denn sein Wort tritt der Welt entgegen, als Gottes Wort; er selbst ist mit dem Vater eins, der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Ja so gewiss in ihm die Offenbarung der ganzen Gottesfülle als der heiligen, rettenden Liebe zum Abschlusse kommt, so gewiss muss an ihm alles Verhalten des Menschen zu Gott nach seinem innersten Wesen sich offenbaren und vollenden. Der Unglaube an ihn weist auch die rettende Liebe zurück und zeigt und ist die innerste Grundverkehrung der Seele, welche in ihrer natürlichen Gottentfremdung und Feindschaft verharren will. Wie also alle ἀνομία und ἀπειθία aus der ἀπιστία hervor-

gegangen ist, so schliesst sie auch darin ab und giebt ihr selbst damit die Signatur der Gottlosigkeit, allem ihren Gottesdienste das Gepräge der Lüge, und allen Werken den Stempel der Eitelkeit und Selbstsucht. Die Sünde zeigt und vollendet so ihren satanischen Ursprung und ihr finsteres Wesen. Sie steht zu gleicher Zeit da als freie persönliche That des Menschen, der sich nicht mehr auf eine traurige Naturnothwendigkeit berufen und damit seine „Schwachheit" entschuldigen darf, sondern damit vor Gott als freie Persönlichkeit verantwortlich ist. Sehr schön sagt Luther zu der Stelle: „Also stehet einem jeglichen die Gefahr auf seiner eigenen Person und ist sein eigen Schuld, so er verdammt wird; nicht darum, dass er von Adam und seines vorigen Unglaubens halben ein Sünder und der Verdammniss werth ist, sondern dass er diesen Heiland, Christum, der unsere Sünde und Verdammniss aufhebt, nicht annehmen will."

Von dem Unglauben, als der Sünde in ihrem wahren Wesen, soll die Welt zum eigenen Gerichte strafend überführt werden. Wie dies geschehen wird? Darüber sagt der HErr unmittelbar nichts. Wir dürfen uns darum auch darauf beschränken, die Thatsache festzuhalten, dass die Welt durch den h. Geist zur Erkenntniss des Wesens der Sünde kommen und ihren Unglauben als gerechte Ursache der Verdammniss begreifen wird. Doch ist es wohl erlaubt, zu erinnern an das Benehmen der Juden nach der Kreuzigung und Auferstehung des HErrn, sonderlich aber an Act. 4, 16 und 5, 28, wo sich in den Reden des hohen Rathes an die gefangenen Jünger der Elenchus des h. Geistes bereits offenbart und in dem Worte des Gamaliel (Act. 5, 39) wesentlich geschärft und zur Klarheit gebracht wird. Vor allen Dingen ist aber darauf zu achten, wie allein aus dem ungläubigen Gegensatze gegen den HErrn, als aus einer giftigen Quelle, geschichtlich eine Sündenmasse hervorgebrochen ist, welche auch die blinde Welt als Sünde erkennen und verdammen muss. In dieser Feindschaft sinkt der Mensch in der That unter das Vieh und wird fast zum Teufel; er muss sich vor sich selbst entsetzen. So sehr sich dies auch bei dem Einzelnen zeigt, so hat man doch vornehmlich hier den *κόσμος* überhaupt als ein Ganzes ins Auge zu fassen und auf die grossen geschichtlichen Thaten in der Entwickelung des Reiches Gottes zu achten.

Der *ἔλεγχος περὶ ἁμαρτίας* weiset vorwärts auf den *περὶ δικαιοσύνης*, nicht nur um des inneren Zusammenhanges der Begriffe „Sünde und Gerechtigkeit" willen, sondern mehr noch darum, weil das Eine wie das Andere an der Person

Christi erscheint und darum der erste seine Bedeutung aus dem zweiten erhält.

Nach dem oben Bemerkten stehen wir völlig davon ab, zu *δικαιοσύνη* eine Ergänzung zu suchen. Wie schwierig, ja fast unmöglich dies ist, zeigt schon die Rathlosigkeit der Ausleger, da die Einen *ἀποστόλων* (*Aug.: arguitur mundus de justitia eorum, qui credunt*), die Andern *τοῦ Θεοῦ* (Grot. Semler „weil Gott mir, dem unschuldig Verfolgten den Zugang in den Himmel gestattet"), noch Andere *τοῦ κόσμου* (*Bernh.: de justitia, quam non ordinat [mundus], dum sibi non Deo dat*), wieder Andere *ἐμοῦ, sc. Χριστοῦ* (*Chrys.: τουτέστιν, ὅτι ἀνεπίληπτον παρεσχόμην βίον, καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι. Euthym.: εἰ μὴ ἤμην δίκαιος, οὐκ ἂν ἐπορευόμην πρὸς τὸν πατέρα. Nösselt: bona causa Christi.* Tholuck: dann wird die Welt .... erkennen, dass ich heilig war und schuldlos hingeopfert wurde; denn ich erhebe mich nach meinem Tode zum Vater u. s. w.), ergänzen. Eine grosse Zahl von Exegeten nimmt das Wort auch in der That absolut, bezieht es aber auf die Rechtfertigung. So Calvin: *Caeterum justitiam hic intellige, quae nobis per Christi gratiam communicatur;* Luther: „das ist Gerechtigkeit, dass ich zum Vater gehe u. s. w., da musst du sie suchen und finden, nicht bei dir, noch auf Erden bei Menschen — denn die Christen sollen kein ander Gerechtigkeit wissen, damit sie vor Gott bestehen und gerecht gesprochen werden, — denn diesen Gang Christi zum Vater, welcher ist nichts anders, denn dass er unser Sünde auf seinen Hals genommen u. s. w.;" Erasmus, Melanchthon, Calov, Lampe, Storr. Schliesslich müssen doch alle Erklärer auf den absoluten Sinn zurückgehen, um für ihre Ergänzung einen haltbaren Sinn zusammenzubringen. Wir setzen zu dem Worte nichts hinzu, legen auch die specielle Anwendung nicht sofort hinein, sondern halten uns an die gegebene allgemeine Fassung: die Welt wird um die *δικαιοσύνη* gestraft d. h. sie wird zu ihrer gerechten Verdammniss davon überführt, was *δικαιοσύνη* sei. Für die Anwendung behalten wir da den weitesten Kreis: dass sie ihrer bedarf, weil sie sie nicht hat, wo sie zu suchen, wie sie anzueignen, dass und wie sie unwiederbringlich verloren sei u. s. w.

Die folgende Bestimmung mit *ὅτι* giebt den Inhalt der *δικαιοσύνη* an. Es wird aber darin nicht sowohl eine Begriffsbestimmung aufgestellt, als die Thatsache aufgeführt *ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω*, und daran die zweite gehängt *καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με.* Was ist das? Die Thatsache an und für sich ist klar. Jesus geht zu seinem Vater und die

Jünger schauen ihn nicht mehr mit leiblichen Augen. Wie ist dies nun δικαιοσύνη? Sehen wir die Worte genauer an. Zunächst ist ὑπάγειν nicht sowohl ein Hingehen als ein Weggehen. So wird dies Wort dem Etymon gemäss in der intransitiven Bedeutung bei den Profanscribenten und im N. T. durchweg gebraucht. Nun ist freilich jedes Hingehen zu einem Orte immer ein Weggehen von einem andern. Indess, wenn eben dies Wort hier gebraucht ist, so muss auf dem Weggehen ein besonderer Nachdruck ruhen. Wir sehen darin die Hinweisung auf Leiden und Tod des HErrn. Vielleicht darf man es auch berücksichtigen, dass ὑπάγειν in der transitiven Bedeutung der technische Ausdruck dafür ist, dass jemand vor Gericht gezogen wird, und es wäre nicht unmöglich, dass dieser Gedanke hier hineinspielte. Wir erhielten dann für den Kreuzestod des HErrn ein besonderes Licht, nehmlich dass darin ein göttlicher Gerichtsact gegeben sei. Doch soll dies nichts weiter als eine Vermuthung sein, die einer näheren Begründung einstweilen ermangelt. Gewöhnlich hat man im Hinblick auf das Ziel des Ganges πρὸς τὸν πατέρα nur an die Auferstehung und Himmelfahrt des HErrn gedacht. Wir schliessen dies nicht aus, sondern halten es fest in seiner ganzen Bedeutung als das Ziel; den Kreuzgang des HErrn aber schliessen wir ebenso entschieden mit ein, so dass es wesentlich e i n richterlicher Act ist, der am Kreuze beginnt und in der Herrlichkeit des Vaters abschliesst. Weiter sagt der HErr, dass er gehe nicht πρὸς τὸν Θεὸν, sondern πρὸς τὸν πατέρα μου. Damit erinnert er an seine ewige Kraft und Gottheit; er ist der υἱὸς Θεοῦ μονογενὴς und zwar er, den die Jünger noch sehen, der υἱὸς ἀνθρώπου. Es ist der Gottmensch, welcher durch Leiden des Todes zur Herrlichkeit geht; dieser Gang ist die δικαιοσύνη. Doch fragen wir weiter nach dem Zusatze: καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με. Je mehr es sich eigentlich von selbst versteht, dass der Weggehende sich dem leiblichen Auge seiner Begleiter entzieht, um so mehr muss dieser Zusatz von Bedeutung sein. Er schliesst mit dem οὐκέτι jede Wiederholung eines ähnlichen Verhältnisses und ähnlicher Thatsachen, wie die erwähnten, schlechterdings aus und stellt die genannte That des ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα in ihrer Einzigkeit und Abgeschlossenheit hin. Wo nehmlich der HErr sonst von seinem Hingange zum Vater spricht, da erwähnt er ausdrücklich, dass die Seinen ihn wiedersehen sollten (vgl. c. 16, 16. 22 und besonders c. 14, 9, wo der HErr den Unterschied zwischen der Welt und den Jüngern dahin feststellt, dass jene ihn nicht mehr sehen wird; die Jünger aber sollten ihn se-

hen). Dies kann doch dem nicht widersprechen, dass hier das ferner Sehen schlechthin verneint wird. Wenn de Wette sagt: „Es kann nicht geleugnet werden, dass auf diesen Worten eine höchst unzweckmässige Undeutlichkeit ruht," so hätte ihm diese von 14, 19 und 16, 22 abweichende Rede eben zeigen müssen, dass der HErr damit etwas Anderes bezweckt, als an jenen Stellen, und darum das Auffallende der Abweichung höchst zweckmässsig ist. Der Widerspruch mit jenen Stellen verschwindet, wenn wir die genannten Worte nicht als einen allgemeinen Ausspruch über das Verhältniss des HErrn zu seinen Jüngern fassen, sondern eng mit der vorhergenannten Thatsache verknüpfen, welche er als δικαιοσύνη bezeichnet, in der Art, dass durch diesen Zusatz das durch Leiden des Todes bedingte Eingehen des Gottmenschen in die Herrlichkeit dargestellt wird als eine einzige in sich abgeschlossene, die δικαιοσύνη vollendende. Die folgenden Verse 16 und 22 würden dann die Differenz zwischen unserer Stelle und 14, 19 lösen, indem der HErr zeigt, dass das Nichtsehen, wovon hier v. 10 die Rede ist, das sonst verheissene Sehen nicht ausschliesst; das Erste bezieht sich auf den HErrn in seiner irdischen Erscheinung und Thätigkeit und weiset auf die völlige Abgeschlossenheit solcher That hin, das Zweite bezieht sich auf die im h. Geiste fortgehende Lebenswirksamkeit. Wir haben also gewiss Recht, wenn wir den Sinn der betrachteten Worte dahin bestimmen: das ist die Gerechtigkeit, dass ich, der Gottmensch, durch Leiden des Todes ein für alle Mal zur Herrlichkeit des Vaters eingehe. Dies muss nun die Gerechtigkeit schlechthin sein. Es muss seine Anwendung erleiden auf Gottes Gerechtigkeit, wie auf die Gerechtigkeit Christi und auf die Gerechtigkeit des Menschen. Es muss ebenso zutreffen auf die Gerechtigkeit, welche die Welt verdammt, als auf die, welche Sünder selig macht; es muss darin aufgehen, was sonst als Glaubens- und Lebensgerechtigkeit gefasst wird. Anders wäre der Begriff nicht richtig gefasst, oder die Erklärung der Worte des HErrn falsch. Indess es trifft in der That diese Bestimmung der δικαιοσύνη vollständig zu.

Wir gehen von der Gerechtigkeit Gottes aus, weil wir in Gott ebenso das Urbild, als die lebendige Quelle für diesen und alle ähnliche Begriffe haben. Die δικαιοσύνη Gottes ist das Offenbarwerden, das thatsächliche Hervortreten seiner Heiligkeit. Indem der heil. Gott sich als den heiligen setzt, erscheint er als gerecht. So wird durchweg Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes miteinander verbunden als Wesen und Wirkung. Zu demselben Resultate führt auch eine ganz all-

gemeine Zergliederung der Begriffe. Es lässt sich keine Gerechtigkeit denken ohne Heiligkeit; an dieser hat jene ihre lebendige Wurzel und ihr Maass. Die Heiligkeit Gottes ist aber nicht blos zu fassen in ihrer Beziehung zu gut und böse. Als Cardinal-Eigenschaft des göttlichen Wesens liegt sie über diesen Gegensatz hinaus und die Schrift nennt Gott auch abgesehen von dieser Beziehung den Heiligen. Sie spricht damit als in der Summa aus die absolute Erhabenheit Gottes über Alles vermöge seines nur und stets sich selbst gleich Seins, die absolute innere nnd äussere Majestät und Souveränetät. Es kann hier die eingehende Darlegung für diese Auffassung nicht gegeben werden. Doch wollen wir daran erinnern, wie der Name, mit dem sich Gott bezeichnet (Exod. 2, 14), אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה und die dem wahren Gott zur Scheidung von allen Göttern constant gegebene Benennung des קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל eben darin zusammen kommen, dass die absolute Majestät damit ausgesprochen ist. So ist er der absolute Maassstab für gut und böse; nehmlich was nicht er selbst oder aus ihm und zu ihm ist, das ist böse. Ebenso ist er das lebendige persönliche Gesetz, und als solches will er nur sich in allem, was er setzt. Indem Gott sich im Andern setzt, erscheint er als der Gerechte. So ist Adam geschaffen *ἐν δικαιοσύνῃ*, nehmlich *κατὰ Θεόν*. So sind alle Werke Gottes gerecht. So übt er auch Gerechtigkeit gegen Alle, indem er sich darin sucht und setzt, was natürlich nach seiner absoluten Majestät, die keinen Zweiten neben sich duldet, die Vernichtung alles dessen ist, was nicht er selbst oder von ihm gesetzt ist, und was darum nicht in ihn aufgehen kann. Es liegt auf der Hand, wie hieraus die vergeltende und strafende Gerechtigkeit Gottes sich ergiebt, zugleich aber allen Anstössen, welche man an dem *jus talionis* genommen hat, vollständig begegnet wird. Es wird ebenso leicht erkannt, wie die Gerechtigkeit in die Einheit des göttlichen Wesens, der Liebe, zurückweiset, so dass hier kein Gegensatz besteht. So erscheint auch hier die Gerechtigkeit, die Gott von dem Menschen fordert, nach ihrer innersten Natur; sie ist die Bethätigung Gottes im Menschen; von Gottes Seiten das sich Zurücknehmen im Menschen, von Menschen Seiten das Eingehen in Gott, also der gerade Gegensatz der Sünde, wie der HErr sie vorher bezeichnet hat.

Durch die allgemeine Sünde ist für die Gerechtigkeit Gottes in der Menschheit, sofern sie schaffend und lebendig gestaltend ist, der Boden entzogen. Die Menschheit kann nur vernichtet werden und die Gerechtigkeit wird an ihr nur

darin, schliesslich in der Hölle offenbar. Da tritt Christus, der Gottmensch, nach dem ewigen Liebesrathe Gottes ein. In seiner Person setzt sich die absolute Majestät Gottes aufs Neue in der Menschheit, in ihm ergreift die Menschheit Gott als ihr eigenstes Wesen. Sein Kommen in die Welt und sein Rückgang zum Vater, der Eintritt des Heiligen Israels in die Menschheit und der Eingang der Menschheit in die Majestät Gottes ist darum wesentlich die Gerechtigkeit. Und zwar weil er eintritt in die sündige Menschheit, so kann sein Hingang nicht anders erfolgen, als durch die Vernichtung der Sünde durch den Tod, damit er also gerechtfertiget (Röm. 6, 7: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*) in das Allerheiligste des Heiligen eingehe. Und wiederum, weil in ihm der heil. Gott sich selbst manifestirt und er darum alle Gerechtigkeit erfüllt hat, so kann der Tod, welchen er leidet als ein Glied in der Kette der Menschheit, für ihn nicht die Vernichtung sondern nur die Pforte zum Eingang in die Herrlichkeit des Vaters sein (Röm. 1, 4: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*). So vollzieht sich also in dem blutigen Hingange des Gottmenschen zum heil. Vater die Gerechtigkeit in der Menschheit und zwar nach allen Seiten. Diese That desselben ist die Gerechtigkeit auf absolut abschliessende Weise. Nicht nur, dass in dieser Vollоffenbarung Gottes auch seine Gerechtigkeit sich in der ganzen Fülle nach allen Seiten manifestirt, und auch gerade in dem blutigen Hingange Christi von diesem alle Gerechtigkeit erfüllt wird; es ergiebt sich auch mit Nothwendigkeit, dass auch der einzelne Mensch keine andere Gerechtigkeit haben kann als eben die Gerechtigkeit Christi, d. i. dass er Christum haben muss als persönliches Eigenthum, sowohl zur Rechtfertigung (Vergebung der Sünden) als zur Heiligung, und dass diese Gerechtigkeit an uns und in uns nicht anders zur Vollziehung kommen kann, als indem Christus seinen Tod und Auferstehung, den Hingang zum Vater in Busse und Glauben durch den heil. Geist in uns setzt (und zwar ebenso zur Rechtfertigung, als zur Heiligung), dass also das *πιστεύειν εἰς Χριστὸν* die nothwendige Vermittelung zur Erlangung der Gerechtigkeit ist, gleichwie das *πιστεύειν ἐν Χριστῷ* die lebendige Ausgestaltung des in Christo Gerechtfertigten vermittelt und selber ist.

Es würde zu weit führen, dies im Einzelnen durch die Exegese der einschlagenden Stellen der Schrift zu erhärten, und es hiesse ein Lehrgebäude schreiben, die weitere Entwickelung des Begriffs nach allen Seiten zu verfolgen und vor den sonstigen Bestimmungen der Dogmatik und der Kir-

chenlehre sowohl zu rechtfertigen, als diese von hieraus organisch zu gliedern. Die gegebenen Grundstriche werden indess genügend erkennen lassen, wie in der vom HErrn hier bezeichneten ὑπαγωγὴ εἰς πατέρα in der That die δικαιοσύνη nach allen Seiten beschlossen ist. Alles, was sonst die Ausleger beigebracht haben (s. o.), wird hiedurch ebenso abgewiesen, als es für die Anwendung des allgemeinen Begriffs in dieser Fassung seine Bedeutung und seine Stelle erhält. Was namentlich von Tholuck gegen die paulinische Rechtfertigung gesagt wird, dass δικαιοσύνη bei Johannes anders gebraucht werde als bei Paulus, dem seine Fassung des Begriffes eigenthümlich sei, findet hier vollständig seine Erledigung. Schon de Wette bemerkt richtig, dass hier zwar nicht von der Art, die Gerechtigkeit zu erlangen, die Rede sei, aber doch nicht mit Unrecht an Röm. 1, 17. 18 gedacht werde; wie dort Gerechtigkeit und Zorn, so stehe hier δικαιοσύνη und ἁμαρτία einander gegenüber. Haben wir hier aber eine absolute Bestimmung der Gerechtigkeit überhaupt, so muss auch die paulinische Weise, davon zu reden, hier ihre Wurzeln haben, ohne dass hier die Ausführung des Paulus *explicite* gesucht werden darf. Ueberhaupt möge hier beiläufig die Bemerkung erlaubt sein, dass von den Exegeten mit der Eigenthümlichkeit der heil. Schriftsteller auf Kosten der Einheit der Schrift hin und wieder viel Spuk getrieben wird. Mit der öconomischen, organischen Entwickelung des Heils entwickeln sich ebenso organisch in gleichem Schritte in dem A. und N. T. die Heilsbegriffe, und es ist eine noch lange nicht gelöste Aufgabe der Exegese, dieser geschichtlichen Entwicklung der Begriffe in den Thatsachen der Heilsentfaltung nachzuforschen. Da würde dann die sogenannte schriftstellerische Eigenthümlichkeit zu ihrem wahren Rechte kommen und die allgemeine Begriffsbestimmung weniger eine todte Abstraction aus den verschiedenen Ingredienzen, als eine lebensvolle Wurzel sein, die sich nach verschiedenen Seiten lebendig zu einem öconomischen Gewächs mannigfaltig und doch einig entwickelt.

So ist also das Resultat, dass der Gottmensch durch einmaliges Leiden des Todes zum Vater geht, das ist die Gerechtigkeit. Davon soll der heil. Geist die Welt strafrichterlich überführen. Die Welt wird also erkennen, dass Christus ebenso der Gerechte ist, als in ihm alle Gerechtigkeit ruht und aus ihm wiederum alle Gerechtigkeit hervorgeht. Sie wird dastehen, als die den Mörder statt des Gerechten begehrt und den Fürsten des Lebens getödtet hat (Act. 3, 14. 15 vgl. 5, 28—33); alle eigne Gerechtigkeit und aller

Scheineifer für Gott wird ihr in seinem ganzen Nichts offenbar werden; vor dem Wachsen der Gerechtigkeit auf Erden, welche je länger je mehr die Erde bedeckt, wie Meereswellen, wird sie verstummen müssen, und mit Schrecken entgegen sehen der Erscheinung der Herrlichkeit des grossen Gottes und Heilandes Jesu Christi (Tit. 2, 13. 14; 2 Thess. 1, 7—11); denn siegreich wird der Geist Gottes die Macht der Gerechtigkeit in der Welt offenbaren und Alles zu Schanden machen, was sich dawider erhebt.

In welcher Weise dies geschieht? Das wäre die Aufgabe für eine kirchen- und weltgeschichtliche Darlegung. Doch möchte der Ausruf des *Julianus Apostata* „Nazarener, du hast gesiegt“ die Signatur der um die Gerechtigkeit gestraften Welt sein. Auf den Trümmern dieser Welt bauet sich des HErrn Reich in Gerechtigkeit.

Wie der *ἔλεγχος περὶ δικαιοσύνης* zurückweiset auf die *ἁμαρτία* und das *οὐ πιστεύειν εἰς Χριστὸν* als Sünde in ihr helles Licht setzt: so weist er auch vorwärts auf die *κρίσις*, worin dann der *ἔλεγχος περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης* seinen Abschluss erhält.

Κρίσις ist eigentlich „Sichtung, Scheidung,“ dann „Entscheidung, richterliche Entscheidung.“ Es ist nicht ohne weiteres gleich *κατάκρισις* „Verurtheilung, Verdammung“ zu nehmen, wenngleich natürlich jede *κρίσις* zur *κατάκρισις* ausschlagen kann und an dieser Stelle mit Bezug auf den mit *ὅτι* eingeführten Erklärungssatz stark dahin weiset. Die Lutherische Uebersetzung „Gericht“ trifft vollständig die Sache. Calvin's Fassung: *judicium rebus confusis et dissipatis opponitur, vel ut brevius dicam, antitheton est τῆς ἀταξίας, acsi rectitudinem quis diceret, quo sensu frequenter sumitur in scriptura,* möchte sich ebenso wenig sachlich, wie sprachlich rechtfergen lassen. Man sieht daran nur, wohin die falsche Auffassung des *ἔλεγχος* verleiten kann. Denn diese ists allein, welche Calvin zu seiner Erklärung gebracht hat, wie sich aus dem Schlusse seiner Bemerkung zu diesem Satze ergiebt: *Sensus ergo est, satanam, quamdiu imperio potitur, miscere omnia et turbare, ut foeda sit ac deformis operum Dei confusio, sed ubi tyrannide sua exuitur per Christum, tunc mundo reparato ordinem bene temperatum lucere. Ita mundum spiritus de judicio convincit, hoc est, quod Christns devicto iniquitatis principe, quae prius collapsa erant et divulsa, in ordinem restituit.*

Κρίσις ist die endliche richterliche Entscheidung; auf diese kommt es ja hinsichts der *ἁμαρτία* und *δικαιοσύνη* an. Solch eine *κρίσις* hat Gamaliel an der oben angeführten Stelle im Auge, wo sich herausstellen solle, wer auf dem rechten

und wer auf dem falschen Wege sei. Was die Sache des HErrn betraf, so sah man ja in seinem Tode die κρίσις als göttliche κατάκρισις. Eine Ergänzung eines Subjectes zu κρίσις ist unnöthig und in der Analogie der Erklärung der obigen Sätze unmöglich. Die Meisten erzänzen aus dem Folgenden τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου. Luther denkt dabei nur τοῦ κόσμου: „Gleichwie die Welt um die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gestraft wird, dass sie die nicht hat, noch annehmen will, sondern ander eigen Gerechtigkeit vertheidiget, also soll sie auch gestraft werden um das Gericht, dass sie sich unterstehet zu strafen und zu verdammen in den Sachen, die sie nicht versteht, noch Recht und Macht hat zu strafen.“ Auch dieser Begriff ist ganz absolut zu nehmen, wie er ausgesprochen ist. Die Welt hofft oder trotzt zn ihren Gunsten auf eine κρίσις, wie die Jünger der κρίσις entgegen sehen, welcher der HErr entgegen geht. Wie es um das Endurtheil, das Endgericht stehe, das wird der h. Geist der Welt und zwar zum Verderben zeigen, nehmlich ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. Das Gericht ist also ein Gericht über den ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, und es ist bereits vollzogen (κέκριται). Dass der ἄρχων τοῦ κόσμου der Satan ist, darüber ist kein Streit, und mit denen, welche es leugnen, ist nicht zu streiten. Der κόσμος erscheint hier als das organisirte Reich des Satan. Dass die κρίσις über den ἄρχων geht, zeigt deutlich, dass sie auch über den κόσμος abschliessend ist, weil sie das organisirende Princip angreift. Manche κρίσις ist gekommen über den κόσμος auch von Christo, aber der ἄρχων ist gewissermassen unberührt geblieben. Darum hat die βασιλεία τοῦ σκότους ungefährdet bestanden. Die κρίσις aber, von der hier die Rede ist, greift den Grund- und Eckstein an, worauf das ganze Gebäude ruht. Der κόσμος hat also nach dieser κρίσις nichts mehr zu erwarten (vgl. Matth. 12, 29; Marc. 3, 27; Luc, 11, 21. 22). Dies Gericht über den ἄρχων ist nun wirklich vollzogen im Leiden und Sterben und Auferstehen des HErrn; so ist auch über den κόσμος das Gericht bereits abschliessend geschehen. Was nun geschichtlich noch folgen kann, ist nur Vollziehung des thatsächlich erfolgten Urtheilspruches. Der innere Zusammenhang der Erlösungsthat Christi mit dem Gerichte über den Teufel wird von dem Herrn bezeugt u. A. Joh. 12, 31; 14, 30 vgl. Luc. 10, 18. Das Verbum κέκριται ist zwar nicht gleich κατακέκριται (de Wette u. A.), indess im Zusammenhange mit ἄρχων τοῦ κόσμου liegt es an dieser Stelle deutlich angedeutet, dass der Ausgang des κρίνειν die κατάκρισις ist. Also das abschliessende Gericht über die

Welt ist in der Verwerfung ihres Fürsten vollzogen; das ist die *κρίσις*.

Hievon soll die Welt strafrichterlich überführt werden. Sie wird erwachen aus dem falschen Traume einer bis ins Einzelnste gehenden Freiheit, die sie nicht hat; sie wird sich in dem grossen Organismus der *βασιλεία τοῦ σκότους* in der *δουλεία* des *ἄρχων τοῦ κόσμου* erblicken. Wie einen Nebel wird sie zerrinnen sehen alle hochfahrenden Siegsgedanken, mit denen sie sich getragen hat, und in den Staub sinken alle Erfolge, die sie errungen zu haben glaubt. Denn ihr *ἄρχων* ist gerichtet; seine Sache ist verloren; Jesus hat ihn überwunden.

Wie der heil. Geist diesen *ἔλεγχος* ausführe, das ist wiederum Sache wahrhaft geistlicher Geschichtsforschung und Darstellung. Die Entwickelung des Reiches Gottes im heil. Geiste ist die Vollziehung des thatsächlichen Richterspruches. Die Welt in aller ihrer Herrlichkeit steht als der in ihrem Fürsten gerichtete Missethäter vor dem HErrn. Das Toben und Wüthen, womit sie allezeit das Kreuz des HErrn verfolgt, ist lebendiges Zeugniss und Bekenntniss ihrer Ohnmacht, ihres Gerichtes (Apoc. 12, 12.).

Dieser dreifache Elenchus, wenn er auch nach seinen Momenten unterschieden ist, darf in seiner Ausführung nicht auf einzelne geschiedene Zeitmomente vertheilt werden; wie der *ἔλεγχος* auch nicht eine von der *ὁδήγησις εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* und von dem *δοξάζειν τὸν κύριον* ganz abgesonderte Thätigkeit ist. Die objective Wirksamkeit des Paraclet ist Eine; ihre Wirkung eine verschiedene nach den Subjecten, welche sie erfahren, und in diesen eine nach den verschiedenen Lebens- und Heilsmomenten unterschiedene. Durch den Elenchus des Paraclet steht die Welt da, überwiesen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gericht, und damit verurtheilt, als die im Unglauben an Jesum, in ihm an die Gerechtigkeit, und von ihrem Gerichte unter die Verdammniss des Fürsten der Welt beschlossen ist. Ohnmächtig versinkend muss sie den Heiligen preisen mit Heulen und Zähnklappen. In hellem Glanze strahlt der verklärte Heiland gegenüber solcher Macht den auserwählten Gotteskindern zum Troste, die in solcher Thätigkeit des Paraclet in die ganze Wahrheit lebendig eingeführt werden, und in denen sich die *δόξα τοῦ κυρίου* spiegelt mit aufgedecktem Angesichte. Das ist das *μικρὸν*, wo die Jünger ihren HErrn wiedersehen und sich freuen werden, dass Niemand soll ihre Freude von ihnen nehmen (v. 22), während die *λυπὴ* über den *κόσμος* kommen wird, weil der HErr ihn überwunden hat (v. 33.). In

dieser Weise schliesst sich das Folgende bis zum Ende des Kapitels an.

Es erhellt, wie das Ganze des Zusammenhanges für die aufgestellte Erklärung Zeugniss giebt, indem das Folgende nun sein rechtes Licht erhält und das Ganze den Paraclet als den rechten Tröster darstellt, welcher die Jünger des HErrn mit dem Frieden über alle Vernunft erfüllt. Wir haben es hier also recht eigentlich mit dem Strafamte des heil. Geistes an der Welt zu thun.

Es ist darum verkehrt, wenn man dies für die Predigt so gebraucht, als könne und werde diese Thätigkeit des Paraclet zur Bekehrung ausschlagen, und demgemäss die einzelnen Momente des Elenchus auf die einzelnen Stadien der Bekehrung, Busse, Glaube u. s. w. bezieht. Es giebt nur eine Betrachtungsweise, wie man diese Stelle nach dieser Seite hin anwenden kann, nehmlich so, dass man sagt: Was an dem *κόσμος* überhaupt geschieht, das muss auch den Einzelnen treffen, so fern er innerlich an dem *κόσμος* oder dieser an ihm Theil hat, Es wird in ihm also das Kosmische durch die Thätigkeit des Paraclet zu Schanden gemacht. Doch wohl gemerkt! schlägt dies zur Bekehrung dieses Einzelnen aus, so ist es nicht der *κόσμος*, der an ihm bekehrt wird, sondern er selbst nach seinem innersten persönlichen Wesen wird aus den Banden des *κόσμος* durch das Gericht desselben befreit, — wie Paulus einen solchen Unterschied zwischen seinem Ich und seiner concreten Lebenserscheinung (Röm. 7) setzt. Diese Fassung bei der Bekehrung des Menschen ist auch dogmatisch hinsichts der Sündhaftigkeit desselben, seiner Erlösungsfähigkeit und Bedürftigkeit nicht unwichtig, was aber hier nicht weiter zu erörtern ist. Hier kommt es nur darauf an, festzuhalten und festzustellen, dass der Elenchus des Paraclet, den er nur an der Welt übt, schlechterdings strafrichterlicher Natur ist, der mit der Bekehrung nichts zu schaffen hat, und welches die Momente dieses Elenchus und wie sie zu fassen seien, damit der willkührlichen und unsicheren Behandlung in den Predigten entgegengetreten und der klare Zusammenhang der Pericope demgemäss aufgedeckt werde.

Das Jüngerbekenntniss bey Caesarea Philippi und die daran geknüpften Folgerungen.

Von

Bernh. Gademann,

Königl. Decan zu Berneck in Bayern.

Der Vorgang, welchen uns der Evangelist Matthäus C. XVI. 13—20 berichtet, ist vorbildlich und maassgebend für die christliche Kirche. Die Jünger hatten schon längere Zeit im nähern Umgange mit dem Herrn gelebt; sie waren die Zeugen seiner Thaten, die Träger seiner Mittheilungen, die Vollstrecker seiner präliminarisch ertheilten Aufträge gewesen (indem sie das Mandat vollzogen, das Reich Gottes als nahe dem Volke Israel anzukündigen, womit sie sich zu ihrem späteren Berufe in demselben propädeutischen Verhältnisse befinden, wie Johannes der Täufer zu Christo). Nach der bedeutungsvollen Warnung, dass sich die Jünger hüten sollten vor dem Sauerteige der Pharisäer und der Sadducäer (*προςέχειν τῆς ζύμης τῶν Φ. καὶ Σ.*), mit welcher nur die negative Seite ihrer Stellung bezeichnet wird zu den damaligen, ihren Jüngerberuf bedrohenden Einflüssen einerseits einer Richtung, welche nach eigenem Ermessen und Gutdünken [1]) *τὰ λόγια*

---

1) Die heil. Scrift ist reich an bedeutsamen Ausdrücken, welche im Gegensatze zu der freudigen Unterwerfung der subjektiven Ansicht und Neigung unter den vom Herrn beschlossenen Heilsrath und geordneten Heilsweg das eigene Bedünken, das ihm nicht genehm findet und daran ändern möchte, bezeichnet. Das Wort *ἴδιος* hat in dieser Beziehung eine weit ausgreifende Bedeutung in den Formeln: *τὴν ἰδίαν στῆσαι δικαιοσύνην* von den Pharisäern, *πορεύεσθαι εἰς τὸν ἴδιον τόπον* von Judas Ischarioth gebraucht. Schon im A. T. ist eine Drohung gegen die Propheten ausgesprochen, die ihr eigen Wort führen, und der weise Sirach warnt: Stehe nicht auf deinem eigenen Kopfe in deinem Amte. Es wird damit das Hervortreten eines subjecktiven Bedünkens, welches bezüglich des geoffenbarten Wortes nicht die Pflicht der Unterwerfung üben will, mit einem Worte das bezeichnet, was später der Grund aller Häresie wurde (*ἀπὸ τοῦ αἱρεῖσθαι τό ἴδιον καὶ τοῦτο ἀκολουθεῖν*), das Beharren auf dem Eigenen im Gegensatze zu dem, wodurch das Eigen**sinnige** und Eigen**willige** gebrochen, berichtigt und erläutert werden soll. Wie später alle häretischen Erscheinungen im Christenthume, so war jene *ζύμη* (*διδαχή*) *τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων*

τοῦ θεοῦ πεπιστευμένα mit ihren menschlichen Aufsätzen bereicherte, andrerseits einer Ansicht, welche diese auf ein nach eigenem Ermessen und willkührlich bestimmtes geringes Maass beschränken wollte, provocirt der Herr und Meister durch eine ausdrückliche Frage das Urtheil seiner Jünger über seine Stellung im Gesammtorganismus der Offenbarung. Aber er richtet diese Frage nicht direkt und unvermittelt an den Kreis seiner versammelten Jünger. Von der Welt hatte er sie erwählt, die Welt, die Menschen unter denen er mit ihnen lebte, hatte sich bereits aus vielfachen Berührungen, von denen Alle in ihrer Weise Notiz nehmen mussten, ein Urtheil über ihn gebildet, das Gerücht von ihm war erschollen in das ganze Land, vom Throne Herodis herab bis in die geringste Hütte war die Frage: wer ist dieser? laut geworden, und man versuchte deren Lösung auf allerlei Weise. Indem der Herr die Frage so stellt: τίνα με λέγουσιν ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; will er ihnen Veranlassung geben, in ihrem Urtheil über die Ansichten der Welt eine Kritik zu üben, sich als genaue Beobachter, aber auch als berichtigende Organe der landläufigen herrschenden Ansichten darzustellen. Ihre Antwort auf diese erste Frage referirt über den Ausdruck einer Stimmung und Ansicht, welche zwar nicht als feindselig, aber auch nicht als zutreffend bezeichnet werden kann, sondern dem Erlöser in der Heilsökonomie nur eine heilspädagogische Stellung einräumt, eine solche Stellung, wie sie die Propheten und insbesondere der Letzte und Grösste derselben Johannes der Täufer eingenommen, also nur eine propädeutische Bedeutung, nicht die ihm gebührende constitutive und centrale, als Begründer und Träger des Heils, zugestehen wollte. Wir lassen es dahin gestellt seyn, ob Lange in seinem Leben Jesu Recht hat, wenn er in dem Urtheil der Leute über des Menschen Sohn eine Herabstimmung der früher günstigen Ansicht, welche ihn als

---

ein Produkt des natürlichen, die Wahrheit durch Lüste in Irrthum verkehrenden und in Ungerechtigkeit aufhaltenden Menschen, und resultirte aus einem entweder unbewussten, fleischlich gerichteten, mehr instinktartigen Triebe, oder aus einer von klarer Einsicht des zu verfolgenden Ziels geleiteten Neigung, sich irgend eines Moments im Worte Gottes, welches lästig fällt, der Erkenntniss nur unter der Bedingung des Verzichts auf das Eigene zugänglich ist und das Leben in seiner gottentfremdeten Richtung genirt, zu entledigen, dagegen die hiedurch entstandene Lücke durch Behauptungen zu ersetzen, die dem natürlichen Menschen genehm sind.

Davids Sohn bezeichnete, erkennt, und diese Herabstimmung sich durch die feindseligen Einflüsse der hierarchischen Partei erklärt; aber das werden wir, ohne den Vorwurf einer ungegründeten Hypothese fürchten zu dürfen, sagen müssen, dass, eben weil die Leute so urtheilten, sie weder die Bedeutung der Sendung Johannis begriffen, noch in den Sinn der von Christo zeugenden Propheten eingedrungen waren, dass es ihnen überhaupt an derjenigen receptiven Fähigkeit gefehlt habe, welche durch alle vorbereitende Anstalten des Gesetzes und der Verheissung in den Herzen erzeugt werden sollte. In den Worten: *ὑμεῖς δὲ τί λέγετε* liegt ein scharf abschliessender Gegensatz zu den eben referirten Meinungen der Zeitgenossen, eine Appellation an ihre Jüngererfahrung, an die durch die Wahl ihres Herrn und Meisters Bevorzugten. Sie konnten und sollten ein richtiges Urtheil fällen, wenn nicht der Vorwurf *οὔπω νοεῖτε οὐδὲ μνημονεύετε*, den der Herr ihnen wegen der Verwechslung der *ζύμη ἄρτου* mit der *ζύμη τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισ. καὶ Σαδδουκ.* machte, in einem höheren und wichtigeren Gebiete sie treffen sollte. Aber die Jünger waren durch die Macht des Volksgeistes nicht schwankend geworden, sie waren durch den Einfluss seines Geistes zu einer selbstständigen Ueberzeugung, zu einem solchen Glauben an ihn gekommen, in welchem sie sich von der Glaubensmeinung der ganzen Nation los machen und zeigen konnten, ob sie es mit ihm halten und ihn in seiner wahren Bedeutung erkennen konnten. Durch den näheren Umgang mit dem Erlöser und durch die Wirkung des Geistes war den Jüngern der Blick in seine höhere ewige Natur, wie dort dem Johannes, als er am Jordan stehend über den Kommenden, wie durch ein blitzartiges Aperçu belehrt, ein so herrliches Bekenntniss seiner Erhabenheit ablegte [1]), auf-

1) Wir möchten in dem Jüngerbekenntniss wie in jenem Vorfall mit Johannes am Jordan einen bedeutend gehobenen Lebensmoment in der inneren Entwicklung dieser Männer Gottes erkennen. Wie im spätern Leben Johannis des Täufers die seherartige Klarheit, in welcher er mit tiefem Blicke metaphysische Begriffsbestimmungen über Person und Würde des Herrn ausspricht, bis zu dem Grade sich wieder abschwächen konnte, dass er sich zu fragen durch seine Jünger veranlasst sah; so bemerken wir hier auch bei Petrus bald ein Herabsinken von der Höhe einer Erkenntniss, um deretwillen ihn der Herr seelig preist, zu einer völligen Unfähigkeit sich in den Gedanken zu finden, dass Christi Reich ein Kreuzreich sey, und dass er zur vollen Verklärung nur auf dem Wege des Leidens gelangen könne.

gegangen. In die Worte: *σὺ εἶ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος* fasst Petrus im Namen seiner Mitjünger das Bekenntniss, dem der Herr ein so grosses Lob ertheilt, und mit diesem Bekenntnisse sehen wir die N. Tl. Gemeinde gegründet. Es ist ein Bekenntniss, bei welchem dem Petrus das Fleisch und Blut seiner Abkunft und seines Volkes, wie Lange treffend sagt, keinen Beistand leistet, worin er sich von der Sympathie seiner Zeitgenossen verlassen sieht, ein Bekenntniss auf die Gefahr hin mit dem grossen Theil seines Volks zu zerfallen und mit Christo verkannt zu werden. So trägt dieses Wort alle Merkmale eines Glaubenssymbols in sich, wodurch mit Einem die Andersglaubenden ausgeschlossen, und die im Glauben Verbundenen zu einer Gemeinschaft geeinigt werden. Wir haben hier den Anfang der guten Bekenntnisse, mit welchen die christliche Kirche die Dauer ihres Bestehens, ihren Lauf zu den Völkern und den guten Kampf ihres Glaubens geziert hat; Petrus erscheint als der Vordermann aller Bekenner, als der erste Mandatar einer Stimmung, welche, durch den unmittelbaren oder durch die Schrift vermittelten Einfluss einmal angeregt, immer wieder neue Zeugnisse, abgelegt für das überkommene und im Glaubensleben aufgenommene Heil, hervorbringen musste. Diese Rede des Petrus ist die *radix*, die *matrix* der *ὁμολογία*, deren Erweiterung vorwärts gesehen die Taufformel ist, wie diese ihrerseits eine weitere Explication in dem apostolischen Glaubensbekenntniss gefunden hat. Mit Recht nennt daher Chrysostomus den Apostel Petrus treffend: *ἀρχὴν τῆς ὀρθοδοξίας, τὸν ἀναγκαῖον τῶν Χριστιανῶν σύμβουλον, τὸν λαμπηδόνα τῆς οἰκουμένης, τὴν στερεὰν τῆς πίστεως πέτραν.* Entschieden tritt er mit dieser Erkenntniss weit über die jüdische Fassung des Messiasbegriffs hinaus; er giebt, als *τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων*, im Namen der übrigen Jünger uud diese geben in und durch ihn nicht etwa eine hyperbolische Bezeichnung des Messiasbegriffs ohne Rücksicht auf den metaphysischen Inhalt der Benennung, nicht einen Amtstitel ohne Vorstellung von einer höhern Wesenheit, sondern er will damit, wie aus dem folgenden Lobe deutlich hervorgeht, wirklich das bezeichnen, was der Heidenapostel in jenen significanten Stellen Col. 2, 9 (*ἐν Χριστῷ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ἐνοικεῖ σωματικῶς*), Col. 1, 15 (dass er sey *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*), Hebr. 1, 3 (wo Christus genannt wird *τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*), Phil. 2, 6, dass er *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, Phil. 2, 7 der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* sey, von Christo prädicirt. Der Glaube an eine völlige Einigung Gottes mit Chri-

sto und, darauf gründend, die gewisse Zuversicht, dass er eben darum Immanuel, Gott mit uns ist, liegt in dem Bekenntniss, dass *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch *υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος,* dass ὁ *λόγος θεὸς* sey, ausgesprochen, und dieser Glaube ist es, mit welchem die christliche Kirche, daran festhaltend, steht, ohne welchen sie fallen muss. Eine so tiefe Anschauung konnte nicht das Ergebniss von Fleisch und Blut seyn, denn dieses hätte die Jünger höchstens dahin gebracht, mit der übrigen Welt die Ansichten zu theilen, über welche sie eben historisch referirt hatten, d. h. höchstens bis zur Dürftigkeit eines jüdischen Messiasbegriffs.

Der ganze Vorgang ist recht geeignet uns einen Blick thun zu lassen in das Verhältniss des ethischen Individuums zur ethischen Gemeinschaft, der einzelnen hervortretenden Persönlichkeit zu dem Kreise, welcher mit der Persönlichkeit unter gleichem höheren Einflusse steht. Nach christlicher Erfahrung und Anschauungsweise steht fest, dass sich in dem Individuum das geistige Element, welches die Gemeinschaft durchdringt, nicht abweichend von ihr differenziirt, sondern culminirend zusammenfasst, und dass dem Individuum, in welchem sich das Bewusstseyn dessen, was als ein geistiges *agens* die Gemeinschaft durchdringt, klar gebildet hat, nach einem natürlichen, in allen Verhältnissen sich geltend machenden und nirgends die Selbstständigkeit der übrigen, in demselben geistigen *nexus* stehenden Glieder irgend wie gefährdenden Gesetze der Stellvertretung das Recht zusteht und die Pflicht obliegt, das Wort im Namen der Uebrigen zu nehmen und dem Eindruck, welcher die Seelen beherrscht, den coadäquaten Ausdruck zu geben. Petrus nahm schon sehr frühe eine solche Stellung im Jüngerkreise ein, dazu vorzugsweise disponirt durch seine von der Wahrheit schnell ergriffene und sie mit rascher That ausführende Natur. Mit Recht wird dieser Jünger von Chrysostomus ὁ *πανταχοῦ θερμὸς, παῤῥησίας γέμων*, ὁ *θερμότατος καὶ προπηδῶν τῶν ἄλλων* genannt. Bald redet er im Namen der Zwölf vgl. Matth. 19, 27. Luc. XII. 41, bald antwortet er, wo sie Alle gefragt waren, (wie in unserer Stelle Matth. 16), bald redet ihn Jesus statt Alle an (Matth. 26, 40). Petrus antwortet auch hier auf die allen Jüngern vorgelegte Frage als ihr stellvertretendes Organ, und Christus, ihn als solches anerkennend, antwortet wieder ihm und spricht in ihm zu Allen. Unverkennbar liegt darin die Anerkennung eines gewissen Vorzugs des Petrus vor den übrigen Jüngern, aber nicht eines solchen Vorzugs, bei welchem die Selbstständigkeit und Bedeutung der übrigen Jünger irgend wie in Ge-

fahr käme. Das ausgesprochene Bekenntniss bezeichnet, wie wir bereits gezeigt, einen bedeutenden Fortschritt der innern Entwicklung nicht dieses einzelnen Jüngers, sondern des ganzen Jüngerkreises, die Entwicklung aber spiegelte sich in Petrus am deutlichsten ab, und fand in seinen Worten den ersten Ausdruck, wie denn in allen bedeutenden Entwicklungsmomenten der Kirche immer Einzelne hervorgetreten sind, in denen sich das Gesammtbewusstseyn innerlich zusammenfasste und gegen Aussen repräsentirte. So hat ja fast jedes Lustrum der Kirchengeschichte einen Mann, in welchem sich die Bestrebungen und Errungenschaften, die Kämpfe und Erfahrungen seiner Zeit abspiegeln, und der von sich sagen kann, wie jener Schauspieler in Shakespeares Dramen: Nehmt mich für eine ganze Schlacht. Es ist auch für unsern protestantischen Standpunkt anzuerkennen, dass Petrus vermöge seiner Begabung, in jedem Momente das richtige Wort zu treffen und in rascher That die übrigen Jünger mit sich fortzureissen, in dem Jüngerkreise eine hervortretende Stellung einnimmt. Und wie damals an den Jüngerkreis eine Provokation zum Bekenntniss gerichtet war, so kehrten in bestimmten Phasen der Entwicklung in der christlichen Kirche Verhältnisse und Veranlassungen wieder, welche eben diejenigen, die als Träger des kirchlichen Bewusstseyns, als Bewahrer der christlichen Heilsschätze erscheinen, zum Aussprechen ihres Bekenntnisses drängten; Zeiten, wo die *διαλόγισμοι τῶν ἀνθρώπων* die richtige Fassung der Lehre (*τὸν ὑγιαίνοντα τύπον τῆς διδασκαλίας*) trübten, wo die von dem Leben der Kirche als einer Gemeinschaft mit Christo noch nicht durchdrungene Welt sich des der Kirche anvertrauten Schatzes zu bemächtigen suchte, um damit nach eigenem Gutdünken zu schalten, und wo es daher die Pflicht derer, welche im Besitze der Wahrheit blieben, war, das ihnen anvertraute heilige Feuer auf dem Altare gegen Fremdes zu bewahren. Das ist ja eben die Bedeutung des *σύμβολον* als einer *tessera militaris* in der *ecclesia militans*, ein Erkennungszeichen zu seyn, an welchem sich die *ἑτεροδοκοῦντες* abschieden, aber auch die *ἐν πίστει συμφωνοῦντες* die *ἑνότης τοῦ πνεύματος* beurkundeten. Das ist auch die Bedeutung von *ἐκκλησία* = Gemeinschaft derer, welche durch das Wort be- und herausgerufen, auf einem vom übrigen *κόσμος* geschiedenen Terrain dem Herrn dienen. Als Johannes, der Apostel, gegen diejenigen, welche läugneten, dass Jesus der Christ sey, als Athanasius gegen die Arianer, Luther gegen Rom, die Verfasser der Concordienformel gegen die Trübungen der reinen Lehre innerhalb der lutherischen

Kirche Veranlassung fanden, den Abriss der gesunden Lehre in Schutz zu nehmen, lag die Provocation zum Bekenntnisse freilich nicht in einer persönlich gerichteten Anrede, wohl aber drängte die ganze Situation der Verhältnisse dazu. Wenn über irgend eine Grundlehre des Evangeliums oder über das Grundprincip, von welchem alle Lehren und Institutionen desselben getragen werden, sich ein *status controversiae*, eine Differenz der Ansicht gebildet hatte, musste sich gegen die falsche Antithese die das Rechte wahrende These geltend machen. Dass solche, in den Zeitverhältnissen liegende, das Bedürfniss der Feststellung des Wortes der Wahrheit gegen alle irgend wie versuchte Trübungen andeutende Provocationen von Einzelnen verstanden wurden und diese sofort mit dem Ausdrucke dessen, was sie aus innerer, tiefer Lebenserfahrung oder aus gründlicher Forschung als das Richtige erkannt hatten, hervortraten — das zeugt nicht nur von den geübteren Sinnen und dem, das Richtige mitten in den Verwirrungen herausfühlenden Takte in der Erfahrung, sondern auch von dem kühnen Zeugenmuthe in der Mittheilung dessen, was in allen Zeiten, wie damals als Petrus das erste Bekenntniss ablegte, nicht eine Offenbarung des Fleisches und Blutes, sondern des Vaters im Himmel ist.

Wenn nun um dieses guten Bekenntnisses willen: du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes, welches als der Fundamentalsatz der christlichen Glaubenslehre, der Eckstein der christlichen Kirche [1]) zu betrachten ist, Simon der

1) Denn dieses Bekenntniss ist es, welches der ganzen Erscheinung des Herrn die rechte Bedeutung giebt, welche allen Darstellungen der Apostel — von jener ersten Rede des Petrus im Tempel zu Jerusalem an bis zu der freudig bezeugten Hoffnung, mit welcher die Apocalypse schliesst, als beseelende Substanz zu Grunde liegt. Für diese Grundlehre ist der Grundbeweis das Ereigniss der Auferstehung, durch welches Jesus als der Christ, als der Sohn Gottes kräftig erwiesen ist, auf welches Paulus, Petrus und Johannes nicht nur die Explication christlicher Lehren, sondern auch die Application christlicher Pflichten gründen, wie sich denn die christliche Kirche durch die centrale Bedeutung, die sie der Feyer des Osterfestes einräumt, und durch die Feyer des wöchentlichen Osterfestes, des Sonntags, also durch eine kirchliche Institution thatsächlich wieder zu jenem Grundbekenntniss bekannt hat, damit eben bezeugend, dass sie als Ganzes wie alle ihre Glieder an die Mahnung gebunden sey: Halte im Gedächtniss Jesum Christum, der auferstanden ist von den Todten. Neben dieser Gründung aller Festfeyer auf dieses Hauptbekennt-

Fels genannt wird, auf den der Herr seine Kirche bauen wollte, so zeigt die ganze Situation des Vorgangs, dass dieses nicht geschehen sey *ratione personae*, sondern *ratione doctrinae*, wie die lutherischen Dogmatiker sagen; dass nicht ihm, als isolirtem aus der Mitte der übrigen Jünger hervortretenden Bekenner eine Prärogative eingeräumt werden sollte, sondern nur insofern, als er hier stellvertretend die Antwort auf die an Alle gerichtete Frage giebt. Petrus erscheint nach einer Disposition seiner Natur[1]), die ihn besonders dazu befähigte, die aber noch einer besondern Pädagogie vom Herrn unterworfen wurde, als der Träger und Hermeneut der Gesammtstimmung, und das ihm ertheilte Lob konnten alle Jünger sich zueignen, wie sie alle seinem Bekenntnisse stillschweigend zustimmten. Wir lesen ja weiter im 20. Verse: der Herr habe *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* verboten, es Jemanden zu sagen, dass er der Christ wäre. Dieses Verbot wäre rein illusorisch, wenn es sich nicht auf die Voraussetzung dessen, der da wusste, was in den Herzen war, gründete, dass alle Jünger dieses Bekenntniss theilten, damit solidarisch in ihrem Herzen verhaftet waren. Wir nehmen bei der katholischen Auslegung dieser Stelle die unverbesserliche Neigung dieser Kirche gewahr, gewisse Aussprüche des Herrn zu centralisiren, d. d. so zu beschränken, dass sie nur auf einen engeren Kreis ihre Anwendung finden sollen, und es fällt dieser Versuch, auf exegetischem Wege eine Grundlage für den Stuhl Petri in Rom zu gewinnen, unter ganz gleichen Gesichtspunkt, wie jene Deutung der Einsetzungsworte, welche das Gebot: Trinket Alle daraus, desshalb, weil es zunächst an die Apostel gerichtet war, nur auf die Geistlichen beschränkt wissen will.

Dieses stellvertretende Gepräge, welches demnach diesem ersten Glaubensbekenntnisse, von Petrus abgelegt, zukommt,

---

niss ist zugleich auf die innige Verbindung, in welcher nach apostolischer Darstellung die Taufe mit dem Ereigniss der Auferstehung erscheint, hinzuweisen.

1) Sehr treffend bemerkt Grotius zu unserer Stelle: *Videtur Petrus arripuisse sermonem magis διὰ τὸ πρόθυμον, quod in eo ubique elucet, quam jure προστασίας, ob ea quae narrantur infra C. XIIX. 1. atque aliis in locis.* Eine Parallele zwischen Petrus und Johannes giebt Chrysostomus *Homil.* 87.: *ὁ μὲν Πέτρος θερμότερος, ὁ δὲ (Ἰωάννης) ὑψηλότερος, καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορατικώτερος. Διὰ τοῦτο ὁ μὲν Ἰωάννης πρῶτος ἐπέγνω τὸν Ἰησοῦν, ὁ δὲ Πέτρος πρῶτος ἐπῆλθεν πρὸς αὐτόν.*

tragen alle spätern Bekenntnisse der christlichen Kirche. Als Melanchthon in der Augsburgischen Confession und deren Apologie der evangelischen Gesammtstimmung, dem, was als eine zur damaligen katholischen Kirche in Opposition tretende heilige Ueberzeugung viele Herzen durchdrang, einen adäquaten Ausdruck gab, und jenes Bekenntniss an jenem wichtigen Tage zu Augsburg als das Gemeingut der lutherischen Kirche proclamirt wurde, dem Gelehrte und Fürsten freudig durch ihre Unterschrift beitraten, dem Tausende in Deutschland stillschweigend zustimmten, weil es ihnen aus dem Herzen gesprochen war, ist es damals Melanchthon der Verfasser, oder Brück der Vorleser gewesen, dem von den Billigenden der Beifall, von den Missbilligenden der Tadel zu Theil ward? Hat man in ihnen nicht vielmehr die Organe einer Richtung erkannt, die man zum Worte kommen lassen musste, an die man, dazu getrieben von den Verhältnissen, die Frage richtete: ὑμεῖς τί λέγετε; Ihr: *credimus, confitemur et docemus*, ihr *ecclesiae nostrae magno consensu docent*, war die Antwort auf diese Frage, und dass sie in dem Fundamental-Artikel, auf welchen der Herr seine Kirche bauet, richtig war, wird *Art. III. Aug. confess. de filio Dei* sammt den in spätern Symbolen gegebenen Erweiterungen dieses Artikels zur Genüge beweisen.

Mit Recht macht man der katholischen Kirche den Vorwurf, dass sie durch eine Reihe von dogmatischen Bestimmungen, die, weil sie von einem Principe getragen werden, dessen Berechtigung vom biblischen Standpunkte aus immer wieder in Frage kommen muss, von dem die kirchlichen Institutionen bedingenden und in dieselben verlaufenden Systeme unablösbar sind, dem alleinigen Verdienste Christi zu nahe trete. Man kann sagen, es liege dieser Kirche ein unvertilgbarer, fatalistischer Trieb zu Grunde, durch eine Reihe von Subtraktionsakten, vollzogen an dem gelegten, objektiven Heilsgrunde, menschliche Persönlichkeiten mit der Ehre zu schmücken, die Christo gebührt, und durch ein Verfahren, welches auf ein Haar jenem bekannten Wohlthätigkeitssinne eines ihrer Heiligen ähnlich ist, menschlichen, wenn auch immerhin in der Heilsgeschichte sichtlich gegen die Zahl der andern Gläubigen hervortretenden Wesen zu adjudiciren, was nur von Christo prädicirt werden kann. Der bis in die letzte Zeit herab durch dogmatische Bestimmungen immer mehr festgestellte Mariencultus, getragen von der Ansicht, dass es neben der stellvertretenden und fürbittenden Intercession Christi noch derjenigen der Maria bedürfe, ist im Grunde nichts Anderes als eine Outrirung des hohenpriesterli-

chen Amtes Christi. Die Hervorhebung der Person des Apostels Petrus nicht nur auf Unkosten seiner Mitapostel, sondern auch Christi selbst [1]), ist ein schmälerndes Attentat auf das prophetische und königliche Amt des Herrn, indem dem Ersteren Attribute beigelegt werden, die man nur durch ein, an dem Letzteren geübtes Spoliationsverfahren gewinnen konnte. Der Primat Petri ist der katholischen Kirche Eckstein, er ist die Citadelle, die *arx caussae pontificiae*, wie Spanheim ihn treffend nennt, welcher der Vertheidigungskampf gilt und welche uneinnehmbar zu machen die katholische Kirche unablässige Sorge getragen hat. Indem sie die Prätension der Apostolicität nicht in dem Sinne der Bewahrung der reinen apostolischen Lehre geltend macht, sondern sie fleischlich an die behauptete von Petrus ausgehende Lineal-Succession der römischen Bischöfe anknüpft, glaubt sie Erbin der Macht und Amtsgewalt des Apostels zu seyn, der von Christo zum Fürsten der Apostel und zum Haupte der Gemeinde bestellt sey. Die Worte Matth. XVI, 13—20 und Joh. XXI, 16 f. sind der Anker, mit welchem Rom das Schiff seiner Kirche an den Felsen des Christenthums befestigen will. Aber nirgends in der Welt hat ein so gewaltiges Gebäude ein so schwaches Fundament, denn es beruht schliesslich auf einer Verwechslung der beiden in der ersten Stelle gebrauchten Worte: *πέτρος* und *πέτρα*, in deren Gebrauch wir zwar ein inhaltreiches Wortspiel des Herrn, angeknüpft an den schon vorher beigelegten Namen des Petrus [2]), aber nicht eine exegetische oder gar eine juridische Basis für die Behauptungen und Forderungen der katholischen Kirche zu erkennen vermögen.

---

1) So muss die katholische Deutung des *πέτρα* im Texte, auf Petri Persönlichkeit bezogen, erscheinen; sie muss an einem Punkte verlaufen, wo die Hervorhebung des Petrus als *πέτρα* sich mit dem *θεμέλιον παρ' ὃ τιθέναι ἄλλο οὐ δύναται*, mit dem *λίθος ἀκρογωνιαίου* unvereinbar ist. Davon später mehr.

2) Der Name *Κηφᾶς*, verdollmetschet *Πέτρος*, wurde diesem Jünger, wie Stier in seinen heiligen Reden II. 204 zu Joh. I. 42. 43 treffend bemerkt, weissagend beigelegt, als ihn sein Bruder Andreas dem Herrn zuführte; an unserer Stelle wird er für würdig erklärt, den ihm weissagend beigelegten Namen wirklich zu führen. Dort heisst es noch für die Gegenwart des Kommenden *σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ*, aber weissagend in die Zukunft *σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος*. Hier viel anders: *σὺ εἶ Πέτρος*, du bist nun Petrus, wie du heissest, und eben um solchen Fortschrittes willen wird Petrus von dem Herrn seelig gepriesen.

Wenn wir nun gegen solche Deutung beharrlich Protest einlegen, weil wir darin die Substanz biblischer Wahrheiten, der Consequenz eines Systems zu Gefallen, verletzt sehen, so stehen wir mit unserer Auslegung sowohl dieser, als der zur weiteren Begründung derselben beigezogenen Adminicularstellen nicht ausserhalb des Nexus der Geschichte der Auslegung dieser Stelle; wir haben gewichtige exegetische Garantien, und auf die Instanz solcher Autoritäten uns zu berufen wird uns von den Gegnern um so bereitwilliger zugestanden werden, als wir dieses übereinstimmend mit jenem *usus* der katholischen Kirche thun, welcher in den Auslegungen der Väter die Momente zur schliesslichen Feststellung exegetischer Behauptungen erkennt. Schon bei den Vätern haben sich über die Bedeutung des *πέτρα* in unserer Stelle vier Ansichten geltend gemacht:

1) In der weitesten Ausdehnung wird *πέτρα* auf jeden Gläubigen bezogen. Origenes spielt in der Auslegung unserer Stelle treffend auf 1 Cor. X. 4 an und sagt: *πέτρα πᾶς ὁ Χριστοῦ μαθητής, ἀφ' οὗ ἔπινον οἱ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην πέτραν οἰκοδομεῖται ὁ ἐκκλησιαστικὸς πᾶς λόγος καὶ ἡ κατ' αὐτὸν πολιτεία. Nilus de primat. pap. p.* 34.: *ᾠκοδόμησε μὲν τὴν ἐκκλησίαν ὁ Χριστός, ᾠκοδόμησε δὲ αὐτὴν ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ τοῦ Πέτρου καὶ ἐπὶ πᾶσιν οἱ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας φύλακες ἔσονται.* Also auf das Bekenntniss *ὅτι θεὸς λόγος ἐστίν*, welches den Grundbestandtheil der christlichen Glaubenslehre, ihren Grund und Mittelpunkt bildet, weil alle unsere Gemeinschaft mit Gott und alle unsere Reflexion hierüber in der Selbstoffenbarung Gottes, in seinem Sichaussprechen durch den uranfänglichen, Mensch gewordenen *λόγος* beruht, hat Christus seine Kirche gegründet. Dass aber Petrus mit diesem Bekenntnisse nicht allein stand, beweist der Johanneische Prolog, und die paulinischen Stellen Eph. I, 10 ff. III, 9. IV, 10. Col. I, 15—20. II, 19 ff.

2) Wird *πέτρα* bezogen auf den Glauben, das Bekenntniss und die Lehre des Petrus. Vgl. Chrysost. *Hom.* 54 zu Matth., wo er *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* erklärt durch *ἐπὶ τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας* vgl. *Hom.* 163. c. 5.: *οὐκ εἶπεν ἐπὶ τῷ Πέτρῳ οὔτε γὰρ ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ἐπὶ τὴν πίστιν τὴν ἑαυτοῦ ᾠκοδόμησεν τὴν ἐκκλησίαν.* Cyrill. Alex. *in c.* 44 *Jes.*: *πέτραν οἶμαι λέγων τὸ ἀκράαντον εἰς πίστιν τοῦ μαθητοῦ τὴν ἀκατάσειστον καὶ ἑδραιοτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν.* Besonders zutreffend Chrysostomus *Homil.* 43 *in Joan.*: *ἐπὶ τῇ πέτρᾳ· ἐπὶ τῇ πεπετρωμένῃ σοῦ πίστει οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν i. e.* auf dem zum Fels gewordenen Glauben will ich meine

Gemeinde gründen [1]). Joh. Damascenus: *αὕτη ἡ πίστις ἀκλίνης καὶ ἀκλόνητος, ἐφ' ἡ ὡς πέτρα ἡ ἐκκλησία ἐστήρικται.*

Die Deutungen 1 u. 2 fliessen bei den Vätern in einander, und wir können auf den Grund dieser historischen Wahrnehmung sagen, dass sich in solcher Auffassung der Gedanke darlege: das ertheilte Lob und die übertragene Schlüsselgewalt sei in Petrus den Aposteln und in diesen der Kirche gegeben. *Basil. Seleuc. orat.* 25 (vergl. *Suiceri thes. eccles. II.* 702): *Ταύτην τὴν ὁμολογίαν πέτραν καλέσας ὁ Χριστός, Πέτρον ὀνομάζει τὸν πρώτως ταύτην ὁμολογήσαντα, γνώρισμα τῆς ὁμολογίας τὴν προσηγορίαν δωρούμενος. Αὕτη γὰρ ἀληθὴς τῆς εὐσεβείας ἡ πέτρα· αὕτη τῆς σωτηρίας ἡ κρηπίς· τοῦτο τῆς πίστεως τὸ τεῖχος· οὗτος ὁ τῆς ἀληθείας θεμέλιος. Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸ κείμενον, ὅς ἐστι Ἰησοῦς Χριστός.*

3) Die katholische Ansicht findet allerdings schon frühe Vertreter. Als einen der ersten führt *Suicerus* in s. *Thesaurus II.* 702. *Balsamon ad canon. XVI. Carthag.* auf: *Ecclesia dicitur οἰκοδομηθεῖσα παρὰ κυρίου ἐπι τῷ θεοκήρυκι Πέτρῳ.* Viele Aeusserungen der Väter, auch solche die als Beläge für die *sub* 1 und 2 angeführte Deutung gelten müssen, über die Prävalenz des Petrus im Jüngerkreise, sind, ohne ursprünglich so gemeint zu seyn, zur Grundlage und Stütze für die katholische Deutung genommen worden. Theophan. *Hom.* 36 drückt sich in dieser Beziehung gewiss sehr vorsichtig und in einer mehr die zweite Deutung begünstigenden Weise aus, wenn er sagt: *Πέτρος τῆς πίστεως τὸ σύμβολον, πέτρα τὶς οὖσα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος.* Uebrigens fühlen die Kirchenväter gar wohl, dass die Stelle, so gefasst, zu einer Ueberschätzung der Person des Petrus führen müsse, und aus solchem Gefühl heraus spricht *Basilius M. homil. de poenitentia I.* Worte, von denen Suicerus sagt, sie seyen *cedro digna*: *ἀλλὰ Πέτρος εἴπων καὶ εὐλογηθεὶς, εἴπων ὅτι υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου καὶ ἀκούσας ὅτι Πέτρος εἶ ἐνεκωμιάσθη. εἰ γὰρ καὶ πέτρα οὐκ ὡς Χριστὸς πέτρα. Χριστὸς γὰρ ὄντως πέτρα ἀσάλευτος· Πέτρος δὲ διὰ τὴν πέτραν. χαρίζεται γὰρ Ἰησοῦς τὰ ἑαυτοῦ ἀξιώματα οὐκ ἀποκενούμενος, ἀλλ' ἔχων ὃ δίδωσιν.* Die meto-

1) Zum Fels musste dieser Glaube werden, objektiv durch die Thatsache der Auferstehung des Herrn als der unwiderleglichen Beglaubigung seiner Person und seines Werkes; subjektiv in der Seele des Petrus durch Beseitigung aller noch anklebenden fleischlichen Ansichten und Wünsche, deren Heilung der Heiland sogleich im Folgenden durch Ankündigung seiner Leiden beginnt.

nymischen Bezeichnungen, welche oft aus rhetorischen Rücksichten von den Vätern dem Petrus um seines Bekenntnisses willen beigelegt werden, können nicht geeignet erscheinen, als exegetische oder juridische Beweisunterlage für eine Sache von so ausgedehntem rechtlichen Belange zu dienen, und uns bis zur Anerkennung jener monarchischen Stellung zu drängen, welche die katholische Kirche für den angeblichen Nachfolger Petri zu vindiciren sucht; denn wenn auf der einen Seite Chrysostomus den Petrus, mit Rücksicht auf die Voranstellung seines Namens in dem Apostelverzeichnisse, *τοῦ χοροῦ πρῶτον*, oder *τῆς τοῦ καλοῦ ποιμένος ἀγέλης πρωτότοκον πρόβατον*, der griechische Uebersetzer des Hieronymus *ἀρχηγὸν τῶν ἀποστόλων, πρωτόκλητον* nennt, andere Väter ihn als *κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων, τοῦ μακαρίου χοροῦ*, Chrysostomus als *κρηπῖδα τῆς ἐκκλησίας, κίονα τῆς πίστεως, τὸ τῆς ἐκκλησίας ἐρεῖσμα, κλειδοῦχον τῶν οὐρανῶν, τὸν τῆς οἰκουμένης* bezeichnet, so dehnen andere patristische Stellen diese hervorhebenden Bezeichnungen auf die sämmtlichen Jünger des Herrn aus. Sie heissen: *πύργοι τῆς εὐσεβείας, στῦλοι τῆς ἀληθείας, οἱ τῆς ἐκκλησίας τὴν οἰκοδομὴν ὑπερείλοντες* (*fulcientes*), *οἱ κοινοὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλοι*. Andreas, der vor Petrus berufen war, wird *πρωτοπαγὴς τῆς ἐκκλησίας στῦλος, ὁ πρὸ Πέτρου πέτρος, ὁ τοῦ θεμελίου θεμέλιος, ἡ τῆς ἀρχῆς ἀπαρχὴ* genannt. Jacobus der Bruder des Herrn wird als *τῶν ἀποστόλων ἔξαρχος, ὁ ἐν λύχνοις ὑπερλάμπων* bezeichnet und in Beziehung auf die Stellung beider Apostel, wie sie im Apostelconcile hervortritt, gesagt: *Πέτρος δημηγορεῖ, ἀλλὰ Ἰάκωβος νομοθετεῖ*. Von Paulus sagt Chrysostomus: *διεκυβερνᾷ τὰς ἐκκλησίας*. Bezeichnungen dieser Art sind in allen Zeiten der christlichen Kirche auf einzelne hervorragende Persönlichkeiten übertragen worden, ohne dass man dabei jenen Prärogativen Vorschub leisten wollte, welche in dem bestimmten Fall für das hierarchische System in seiner Spitze gefolgert werden wollen, und streitig ist schon frühe die Frage geworden, ob der *primatus temporis* auch einen *primatus ἀρχοντικός*, eine *jurisdictio in sequentes ejusdem ordinis*, eine *προστασία* und *πρωτοκλισία* in sich schliesse.

4) Die vierte Deutung bezieht *πέτρα* in unserer Stelle auf Christum selbst. Origenes: *Πέτρον δὲ αὐτὸν κληθήσεσθαι εἶπε, παρονομασθέντα ἀπὸ τῆς πέτρας ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, ἵν' ὥσπερ ἐκ σοφίας σοφὸς, καὶ ἅγιος ἐξ ἁγιότητος, οὕτω καὶ ἐκ πέτρας πέτρος*. *Athanasius quaest. VIII. de parobolis scripturae ad locum Matth.* 7, 24.: *ἄνθρωπός τις ᾠκοδόμησε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν πέτραν. Τίς ὁ ἄνθρωπος; ὁ ἅγιος πέτρος πέτρα ὁ Χριστός, οἰκία ἡ πίστις*. Modestus: *ἡ ἀπαρχὴ*

τῶν ἀποστόλων Πέτρος ὠνομάσθη διὰ τὴν ἀσάλευτον πίστιν, ἣν εἶχεν ἐπὶ Χριστὸν τὴν πέτραν.

Es ergiebt sich aus der Zusammenstellung dieser patristischen Autoritäten als Resultat unzweifelhaft dieses: das Prius, um desswillen dem Petrus der Ehrenname Petra beigelegt wird, ist sein aus einer Offenbarung des Vaters im Himmel stammendes Bekenntniss. In der Verbindung mit Christo wird Simon zum Petrus. „Durch den Bekenntnissgeist von Oben, durch die Bekenntnissanlage seiner Natur, durch den Bekenntnissmuth seines gläubigen Wesens, durch das Bekenntnisswort seines Mundes wird er der Gegenstand des ausgesprochenen Lobes.“ An diesen rein petrinischen Zügen soll es der Kirche des Herrn niemals fehlen, und hat ihr niemals gefehlt. Petrus wird nicht im mystisch-symbolischen oder universellen Sinn als Grundlage der Kirche bezeichnet, es ist nicht etwa von einem ewig bleibenden Petrus die Rede, welcher durch die ganze Linie der Päbste fortdauern soll; sondern es ist von der ewig bleibenden Petra die Rede, welche in der von dem Herrn gegründeten Gemeinde dadurch fortdauern soll, dass sich eben diese im freudigen Glauben zu dem Sohne Gottes bekennt, es ist die Rede von der historischen Bedeutung der gläubigen Individualität des Petrus für den historischen Entwicklungsgang der Kirche. Das ist der Ruhm des Petrus, dass er durch die Berührung mit dem Grundsteine, der *πέτρα*, und ruhend darauf zum *Πέτρος* wird, wie durch eben diese Berührung und Verbindung mit dieser *πέτρα* alle Gläubigen Petrusse werden. 1 Petr. II, 4. 5. Von Christo als dem eigentlichen Grundsteine geht die Petrificirung des Simon und so der ganzen Gemeinde aus, nicht aber eine Versteinerung in den Tod, sondern in das Leben, wie *Coccejus ad evang. Matth.* c. XVI. §. 7. treffend sagt: *Petrus ipse quasi interpretans nomen suum* (1 Petr. II, 4 sqq.) *Christum quidem appellat lapidem vivum hoc est vivificantem, et eos qui ad eum accedunt lapides vivos i. e. vivificatos.* Die Gemeinde wird fortbestehen in der zusammenhaltenden Kraft des petrinischen, aus dem Geiste gebornen Glaubensmuthes, weil in alle dem die Gemeindewerdung des Sohnes Gottes sich ausspricht, worin sich seine Menschwerdung fortsetzt. In eben dieser Verbindung der Gläubigen mit Christo liegt auch die Vollmacht des apostolischen Urtheils über das Verhältniss der Menschen zum Heile in dem Werke des Bindens und Lösens[1]). Diese Voll-

1) Zu Grunde liegt dieser Darstellung die köstliche Entwicklung Langes im Leben Jesu zu dieser Stelle.

macht, später auf alle Apostel übergetragen, durch sie in und mit der Gemeinde geübt, behält aber nur dann ihre Realität, in sofern sich das kirchliche Amt in der Identität mit dem Geiste Christi erhält. Diese Gemeinschaft mit Christo, das Bleiben auf der *πέτρα* ist das ewige Regulativ dieser Vollmacht, das Princip der Gemeindeordnung für die auf solchen Grund gebaute Kirche.

Andeutungsweise sind wir in der bisherigen Darstellung der patristischen Auffassung unserer Stelle auf einzelne exegetische Momente gekommen, welche bei der weitern Entwicklung nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. Es handelt sich nämlich auch um eine exegetisch genaue Fassung der beiden Worte *Πέτρος* und *πέτρα*, und wir müssen uns, da es sich um so Wichtiges handelt, hiebei gegen das Präjudiz der Wortklauberei entschieden verwahren. Das Wort *πέτρα* wird in andern Stellen der heil. Schrift, die als Verbal- oder als Realparallelen der unsrigen gelten müssen, niemals von einem Menschen, sondern lediglich von Christo gebraucht. Es sind von Spanheim und Stockius Beweise aus den besten griechischen Schriftstellern beigebracht worden, dass *πέτρος* einen Stein bedeutet, der von einem Orte zum andern gewälzt werden kann und daher wohl geeignet ist, damit, aber nicht darauf zu bauen. Das Wort *πέτρα* dagegen bedeutet (*saxum*) eine unbewegliche und eben darum zum Fundament eines Gebäudes geeignete Steinmasse. Jenes Wort bedeutet: Felsenstein und Felsenstück, dieses Felsengestein und Felsenstock. Wir haben also hier zwei verschiedene nach ihrer eigenthümlichen Bedeutnng mit Absicht gewählte Worte. Wenn nun jedesmal eine und dieselbe Person, nämlich Petrus gemeint ist, warum wird nicht in beiden Sätzen ein und dasselbe Wort, warum im ersten Satze ein das Baumateriale, im zweiten ein das Fundament des Gebäudes bezeichnendes Wort gebraucht? Ganz deutlich haben wir an dieser Stelle zwei Personen und zwei Dinge, Simon den Sohn Jona, und Christum den Sohn des lebendigen Gottes, einen *Πέτρος* und eine *πέτρα*, und zwar einen *Πέτρος* um der *πέτρα* willen, d. h. vermittelt durch die nicht aus Fleisch und Blut, sondern durch eine Offenbarung des Vaters im Himmel stammende Erkenntniss[1]). Wenn aber, was wir bestimmt in Abrede stellen, die Erklärung der mehr erwähnten Worte zwei-

1) Die katholische Fassung dieser Stelle setzt als griechischen Text voraus entweder: *σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ τούτῳ τῷ Πέτρῳ* etc., oder: *σὺ εἶ πέτρα καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω* etc.

felhaft wäre, so würde ihr Sinn nach den grossen, an andern Stellen ausdrücklich und unbestritten gelehrten Principien festgestellt werden müssen. 1 Cor. III, 11 nennt sich Paulus einen Baumeister, der Grund gelegt. Was für einen Grnnd, sagt uns das Wort: Einen andern Grund kann Niemand legen, ausser dem, der gelegt ist, Christus. Hier bezeichnet Paulus für sich und seine Mitapostel ausdrücklich das dienende, diakonische Verhältniss, in welchem die Bauenden zu dem Fundament stehen. Eph. II, 20. Wir sind *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.* Hier wird Propheten- und Apostelzeugniss, nicht das einzelner Propheten und Apostel, als ruhend bezeichnet auf dem Eckstein Jesus Christus. Man mache doch die Wände, noch weniger einen Stein der Wand, nicht zum Eckstein! Ja dem Petrus selbst fällt es nicht ein, die Stelle Jes. 28, 16, in der Anführung 1 Petri III, 6. 7., wo er das apostolisch erfüllende Wort mit dem prophetisch verheissenden in Verbindung setzt, auf sich zu beziehen, wenn er in der Verwerfung des auserwählten Steins von sich völlig absieht. Eben so Act. IV, 10. 11. — Paulus verkündigt überall den gekreuzigten Christus, nicht den erhöheten Petrus, und es kann niemals der Kirche einfallen, die ersten Zeugen einer Sache durch eine Reihe postulirter Sätze im Sinne eines geltend gemachten Systems zum Bewusstseyn zu bringen, nachdem in Rom sich ein Geschlecht von unfehlbar seyn wollenden Bischöfen herangebildet hat; diese Zeugen handeln und sprechen so vielmehr im Bewusstseyn ihres Zusammenhangs mit dem, der Matth. XXI, 42. im Gleichnisse von den bösen Weingärtnern keinem Andern die Ehre einräumt, der von den Bauleuten verworfene, aber zum Eckstein gewordene Stein (*λίθος*) zu seyn. Die römische Hermeneutik fühlt sich hier offenbar in einem sichtlichen Gedränge und sieht sich nach Hülfsstellen um, aus welchen sie eine Kräftigung für ihre Behauptungen nehmen will. Dass der Herr in einem Züge mit jenem, dem Petrus ertheilten Lobe ihm die Ausübung der Schlüsselgewalt zuspricht, mag er selbst gegenüber der seine Stelle vertretenden Curie verantworten, wenn er Joh. XX, 22. 23. diese Ausübung allen Aposteln zulegt. Diese Stelle ist ein fester Damm gegen jeden Versuch, den Apostel Petrus mit einer usurpatorischen Gewalt zu bekleiden. Als ein verzweifelter Versuch, aus der Verlegenheit zu kommen, erscheint es, wenn die Stelle Luc. XXII, 32. zum Erweis

der Unfehlbarkeit des Pabstes beigezogen wird; denn eben diese Worte (ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου) weisen uns auf einen Abschnitt in der Lebensgeschichte Petri, den man für sich allein schon als hinreichend erachten sollte, um diejenigen, welche einen Primat für ihn in Anspruch nehmen wollen, gründlich zu widerlegen. Sie bezeugen Petri Fehlbarkeit als historisches Faktum, und es ist wohl mehr als seltsam, darauf den Beweis für die Unfehlbarkeit der Päbste zu gründen. Joh. XXII, 16. 17. ist eine weitere durch römische Exegese dem Systeme dienstbar gemachte Instanz, indem Jesus spricht: ποίμαινε (βόσκε) τὰ πρόβατα (ἀρνία) μοῦ. Schon Cyrillus sagt: Diese Worte erneuern nur die Uebertragung des Apostolats an Petrus nach seinem tiefen Falle in der Verläugnung. Nach römischer Auslegung aber wurde Petrus durch diese Worte zum allgemeinen Hirten der ganzen Kirche bestellt. Petrus selbst mag sich gegen eine solche Erhebung zu einer aufgedrungenen Würde verwahren, wenn er sich als der Mitälteste (συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων) zur Ermahnung an die Aeltesten veranlasst sieht: weidet die Heerde Gottes. 1 Petri V, 1. 2. Die Evangelisirung der Welt war nicht dem Petrus allein, sondern allen Aposteln anvertraut Marc. 16, 15.

Diese Stellen werden hinreichen, um die Behauptung über den Primat des Petrus ins rechte Licht zu stellen. Es knüpft sich daran die weitere Frage, ob Petrus diesen Primat wirklich ausgeübt habe. Eine Andeutung davon findet sich weder im N. Testamente noch in der Kirchengeschichte. Die andern Apostel wissen nichts davon. Sie fragen noch, wer der Grösseste im Himmelreich sey, als diese Frage nach katholischer Ansicht längst entschieden war. Vermöge seiner persönlichen Vorzüge sehen wir den Petrus im Jüngerkreise eine hervorragende Stelle einnehmen, aber ohne dass ihm desshalb eine Präponderanz der amtlichen Stellung eingeräumt würde, denn sein ganzer Verkehr mit den übrigen Aposteln giebt nicht die leiseste Andeutung von einem solchen amtlichen Uebergewichte. Nicht er ernennt einen Apostel nach Judas Abfall; die Jünger wählen ihn durch's Loos. Nicht er weiset den übrigen Jüngern ihren Wirkungskreis an, er fordert keine Rechenschaft von ihnen, nimmt keine Gewalt der Zurechtweisung und Ermahnung über sie in Anspruch. Auf der zu Jerusalem zur Beilegung des über die Beschneidung entstandenen Streites abgehaltenen Synode (Act. XV,) führt Jacobus, nicht Petrus den Vorsitz. Paulus widerstand

in Betracht der aus den Heiden Bekehrten dem Petrus ins Angesicht, weil er sich strafbar gemacht hatte Gal. 2, 11. Die Apostel schicken den Petrus in Begleitung des Johannes Act. VIII. nach Samaria, als sie hörten, dass Samaria durch das Zeugniss des Philippus das Wort des Herrn angenommen. Wenn er damals schon das Haupt der Kirche war, so erscheint dieses als ein völlig ungebührliches, revolutionäres Verfahren, welches sich Petrus nicht gefallen lassen durfte. Denn Minister pflegen nicht ihren Souverain als Gesandten zu verwenden. Was würde wohl der jetzige Pabst sagen, wenn es dem Cardinalscollegium in den Sinn käme, ihn zur Errichtung neuer Bisthümer nach England oder zur Regulirung der katholischen Missionen nach den vereinigten Staaten zu schicken? Welcher Kritiker vermöchte, selbst wenn er sich mit allen Kunststücken seiner, bekanntlich in neuerer Zeit sehr ausgebildeten Wissenschaft aufs intimste vertraut gemacht hätte, in den Briefen des Petrus zu entdecken, dass da ein Pabst spreche? Wo er den höchsten Ton anstimmt, spricht er nicht; So ist's unser apostolischer Wille und Befehl, sondern er spricht im Namen seiner übrigen Mitapostel also: Gedenket an die Worte, die zuvor gesagt sind von den heiligen Propheten und an u n s e r Gebot, die w i r sind Apostel des Herrn und Heilandes Jesu Christi. „Petri Briefe athmen den süssen Duft apostolischer Demuth, nicht den giftigen Wind päbstlicher Anmassung.“ Im diametralen Widerspruche mit der katholischen Verherrlichung dieses Apostels steht die von ihm anerkannte Rücksicht auf Theilung der apostolischen Arbeit, nach welcher er sich als Apostel der Beschneidung erkennt, wie Paulus als Apostel der Heiden, ja nach Gal. 2, 9. bestand ein förmliches Uebereinkommen zwischen beiden Aposteln hinsichtlich dieses Punktes, welches ihn abhalten musste in das Gebiet des Apostel-Bruders einzudringen. Sehr bedenklich steht es übrigens mit dem Einflusse des Apostels Petrus auf die Gemeinde in Rom, und während wir die Behauptung, dass er Bischof in jener Stadt gewesen, auf sich beruhen lassen können, ohne unseren antipapistischen Principien etwas zu vergeben, müssen wir der Wahrheit zur Steuer immer wieder geltend machen, dass nach dem Zeugnisse des N. T.'s die Thätigkeit des Apostels Paulus i n dieser und f ü r diese Gemeinde als eine weitaus bedeutendere erscheint; denn von dem Verkehre dieses Apostels zeugen 7 Briefe, einer nach Rom und 6 aus dieser Stadt geschrieben, und in diesen Briefen findet sich nicht ein einziges Mal der Name des Petrus erwähnt, selbst da nicht, wo Paulus andere Brüder als grüssend anführt. Wir wissen,

dass es nicht Pauli Gewohnheit war zu ärndten, wo Andere gesäet hatten, und dass er sich sonderlich beflissen, das Evangelium da zu predigen, wo Christi Name nicht bekannt war, auf dass er nicht auf einen fremden Grund baue Röm. 15, 20. Es ist daher im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Petrus der Stifter der römischen Gemeinde gewesen sey, während Alles dafür spricht, dass Paulus, wo nicht der erste Verkündiger, doch der erste Begründer dieser Gemeinde gewesen. Vgl. Röm. I, 11 u. 13.

Wir wollen uns nicht in das Gebiet einer gehässigen Polemik mit der Frage verirren, ob unter den 257 Päbsten, welche die katholische Kirche von Petrus ab zählt, alle die behauptete Würde des petrinischen Primats rein und unverletzt bewahrt haben. Wir könnten getrost, wenn es eine Nöthigung der Geschichte wäre, einräumen, dass ein Kanal bestehe, der sich, von Petrus beginnend, bis auf den gegenwärtigen Pabst nach einem ursprünglich entworfenen, nie abgebrochenen, nie veränderten Plane fortgesetzt; aber wir fragen nicht nach dem Kanal allein, sondern darnach, ob in demselben das Wasser des Lebens fliesst, das sich durch die Thätigkeit Eines wie Aller Apostel zu den Völkern ausbreiten sollte; wir stellen an das *Continens* die Nachfrage nach dem *contentum*. Das ist die Lebensfrage, welche die andere Frage nach Apostolicität regelt. Eine römische Wasserleitung mag als architektonisches Kunstwerk unsere ganze Bewunderung erregen, ohne uns von dem schmerzlichen Gefühle zu dispensiren, dass sie bei aller Grossartigkeit doch die Fähigkeit, ein Wasser, das noch aus einer reichen und mächtigen Quelle strömt, fortzuleiten, verloren hat, wo nicht bedeutende Reparaturen von Grund aus vorgenommen werden.

Es ist übrigens zuverlässig eine der merkwürdigsten Fügungen der heiligen Geschichte, dass unmittelbar nach jenem Vorgange, welcher zum Vorwande dienen sollte, dem Apostel Petrus eine in dem Grade bevorzugte Stellung einzuräumen, dass darüber die Selbstständigkeit der übrigen Apostel absorbirt werden musste, der Moment folgte, wo der Herr demselben Jünger, welcher eben im Namen der Uebrigen ein so gutes Bekenntniss abgelegt, darum den Namen eines *σατανᾶς*, eines Versuchers (mit der Absicht zu hindern), beilegt, weil er sich nicht in den Gedanken finden konnte, dass Christi Reich ein Kreuzreich sey, weil er die Bedeutung und Nothwendigkeit der Passion des Herrn nicht erkennen, das Betreten des Kreuzesweges aus eigenen Anschauungen hindern wollte; dass Petrus, vorher eine *πέτρα τῆς*

ἐποικοδομήσεως, bald eine *πέτρα τοῦ σκανδάλου* für die Jünger, ein *σκάνδαλον* für den Herrn (v. 23.) wird, wovon der Herr als Grund anführt: *ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* (das gerade Gegentheil von v. 17. *ὅτι σάρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψε σοί, ἀλλ' ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Offenbar ist in dem, was von v. 21. an erzählt wird, das die Absicht des Herrn, seine Jünger darauf hinzuweisen, welche Versuchungen sie noch würden zu bestehen haben, ehe sie das von ihnen erkannte, von der Welt her verborgene *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* der Welt verkündigen konnten. Nachdem er ihnen zur Pflicht gemacht, es vordersamst in einem feinen und guten Herzen zu bewahren, weissagt er ihnen sein Leiden, und wie wenig die Verkündigung dieses Weges, trotz des vorausgehenden guten Bekenntnisses, in die Berechnung des Petrus passte, zeigt das: *ἵλεώς σοι κύριε! οὐ μὴ ἔσται σοὶ τοῦτο.* Denn in der Anschauungsweise des Petrus, die damals nur zum Bekenntniss einer *fides implicita*, nicht *explicita* ihn befähigte, trat das Moment des Hohenpriesterlichen in der erlösenden Wirksamkeit dessen, den er als Sohn des lebendigen Gottes erkannt, noch zurück; es konnte ihm dieses, wie allen Christen, nur auf dem Wege jener innern Erfahrung, die aus der erkannten Sünde und Schuld auf die Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Versöhners kommt, klar werden. Jenes alte, herrliche Wort: *crux Christi medulla Evangelii*, der Trost der Verkündigung *Χριστοῦ καὶ τοῦτο ἐσταυρωμένου* kann ja nur einem Herzen offenbar werden, das sich mühselig und zerschlagen fühlt von seinen Sünden. Dieser Moment in der wachsenden Heilserkenntniss des Jüngers sollte noch kommen; er wurde herbeigeführt durch jene Verläugnung, durch jenen Fall des Petrus, der — wir möchten sagen — nicht nur als die *ἀκμή* der natürlichen Richtung dieses Jüngers erscheint, sondern auch als die *κρίσις*, in welcher der noch anklebende alte Mensch getödtet und Alles, was bisher aus Gnaden an ihm geschehen war, durch Gnade zur herrlichen Entscheidung, zum rettenden Siege geführt wurde. So liegen in der That in der vom heiligen Geiste noch nicht ganz durchdrungenen und geläuterten natürlichen Anlage und Richtung dieses Jüngers Momente, welche ihn in diesem Entwicklungsstadium seines innern Lebens vor seiner völligen Bekehrung für den geschichtlichen Entwicklungsgang der Kirche, die sich in fleischlicher Auslegung jenes Bekenntnisses vorzüglich dieses Apostels als des Felsen der Kirche rühmt,

zum Vorbilde werden lässt. Denn die dogmatischen Bestimmungen der katholischen Kirche, wie ihre Institutionen manifestiren deutlich dasselbe Bestreben, das Kreuz des Herrn in den Hintergrund zu drängen. Daneben nehmen wir den Versuch, im Jüngerkreise eine dominirende Stellung einzunehmen, bei mehreren Gelegenheiten wahr, und sie scheint selbst nach seinem Falle nicht ganz überwunden zu seyn. Die Neigung der Sache des Herrn durch fleischliche Mittel zu dienen, wie sie bei der Gefangennehmung in dem Vorfalle mit Malchus besonders hervortritt, indem Petrus das Schwerdt nimmt, was ist sie anders als der Potenz nach jene Anschauungsweise, welche später die Inquisistion ins Leben gerufen hat, worin wir die katholische Kirche, wie den Jünger, auf den sie die Reihe ihrer Päbste zurückführt, in den Fehler des Zurücksinkens auf einen frühern, durch die Pädagogie des heil. Geistes überwundenen und beseitigten Standpunkt verfallen sehen. Auch in den tief psychologischen Contrasten, welche wir in dem Leben dieses Jüngers finden, in der beharrlich fortgesetzten Verläugnung bald nach dem entschiedendsten Bekenntnisse, darin dass er, der mit zwei andern Jüngern Zeuge der Verklärung war, doch wieder in falscher Demuth sich ausschliessen wollte von dem Allen zugedachten Liebesdienste der Fusswaschung, erkennen wir den Typus jener Kirche, welche sich, neben treuer, geschichtlicher Bewahrung guter Schätze christlicher Wahrheit, doch so wenig gegen das Eindringen falscher und selbst das bewahrte Gut mit ergreifender Meinungen und Gebräuche bewahrt hat. Summa: wir finden an Petrus vor seinem Falle und der daran sich knüpfenden inneren Kastastrophe seiner Bekehrung bei mehreren prägnanten Vorgängen, welche uns von der evangelischen Geschichte mit jener auch die Sünden der Heiligen nicht verschweigenden Offenheit erzählt werden, nicht nur eine wiederholt getadelte und doch immer wiederkehrende Neigung zu selbstgemachten Anschauungen (wir rechnen dazu die Aeusserung bei der Ankündigung der Leiden, den Wunsch beim Vorgange der Verklärung hie ist gut seyn u. s. w. und die Weigerung bei der Fusswaschung: Solltest du mir die Füsse waschen?), sondern auch ein grosses Selbstvertrauen (wenn auch Alle dich verliessen, so will doch ich dich nicht verlassen) und eine Neigung zur Selbsthülfe, die ganz das Gepräge jener Richtung trägt, die später als pelagianische oder semipelagianische durch allerley künstliche Bestimmungen neben der angeblich unbedingten Annahme der angebotenen Gnade Gottes für menschliche Fähigkeiten, Leistungen und Verdienste eine Stelle zu sichern und so neben der Gnade

der Natur eine cooperative Wirksamkeit zur Heilsaneignung zu gewinnen strebte. Vielleicht, dass auch für die katholische Kirche, in welcher sich, so wie sie jetzt ist, Richtungen dieser Art — man erlaube uns den Ausdruck — äternisiren wollen, eine Zeit kommt, wo sie wie Petrus an einem tiefen Falle die gefährlichen Consequenzen (denn dazu treibt nach einem psychologischen Gesetze die innere Nothwendigkeit einer jeden irrthümlichen und missbräuchlichen Fassung) des betretenen Wegs gewahr wird, und sich dem Erlöser reuvoll ünd rückhaltslos, ohne Anwendung jener scholastischen Distinktionen zwischen *meritum congrui* und *condigni*, ohne Hervorhebung anderer Gnadenschätze als derjenigen, welche im vollgültigen Verdienste Christi gegeben sind, in die Arme wirft und ihn den Gekreuzigten und Auferstandenen mit dem Freudenrufe Rabbuni begrüsst; dann wird auch diese Kirche auf die Frage des Herrn: *Σίμων Ἰωνᾶ ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων*; im Gefühl tiefer Beugung und ohne scheel auf die andern Jünger sehenden Blicke antworten: *ναὶ κύριε σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε*; dann wird sie die Mahnung: *βόσκε τὰ ἄρνία μου, ποίμαινε τὰ πρόβατά μου* in jenem Gewicht der Bedeutung verstehen und üben, welches sie befähigt das zu seyn, wess sie sich rühmt, eine Hirtin der Völker, welche von ihr geweidet werden mit den unverkümmerten und reinen Schäzzen des Heils und des Lebens; dann wird sie wie nach seiner Bekehrung Petrus unter den Aposteln als eine Predigerin in Zion ihre Stimme weit hin schallen lassen, Land, Land höre des Herrn Wort, und wir die Andern werden ihr gern das Wort gönnen, weil sie dann einstimmt in das ihr durch gnädige Führung völlig klar gewordene Bekenntniss: wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes. Sie wird dann gegründet seyn, nicht auf eine der Säulen der Kirche des Herrn, sondern auf den Eckstein, auf welchem die Säulen ruhen, sie wird das in Wirklichkeit seyn, dessen sie sich mit stolzem Ausschlusse derer, welche an dem Worte des Herrn das Licht des Lebens und an seiner Gnade die volle Genüge haben, rühmt, ein Pfeiler und Grundveste jenes *ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον τῆς εὐσεβείας* 1 Tim. III, 15. 16., welches im Hause Gottes erhalten werden soll, dass Alle darin wandeln. Ja dann wird auch jenes herrliche Wort des Mannes, der ein Mitzeuge des Felsenjüngers war in Predigt und im Tode, des Paulus, von ihr als die Parole ihrer gemeinsamen Arbeit und Freude mit uns an das Fähnlein ihres Streites geschrieben seyn: *ἐμοὶ ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ καὶ φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονο-*

μία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Eph. III, 8 — 11.

Aphorismen über Kirchenzucht

von

Fr. Mergner.

---

§. 1.

Der Begriff der Kirchenzucht wird nicht aus einzelnen Bibelstellen, welche dem Gebiet der Kirchenzucht zugehören, sondern aus dem biblischen Begriff der Kirche gewonnen.

Aus dem Neuen Testamente (und mit den Schriftstellen Neuen Testamentes haben wir es vorzugsweise zu thun, wo es sich um die Zucht der Kirche Jesu Christi handelt) ein Summarium aller in die Kirchenzucht einschlägigen Stellen anlegen, aus diesem Stellencomplex ein System der Kirchenzucht aufbauen, oder in jenen Stellen wenigstens eine Reihe von Regeln, ausreichend für die Handhabung der Kirchenzucht finden wollen — das hiesse die Stellung des Neutestamentlichen Canons zur Gemeinde Christi, die Weise der Wirksamkeit des heiligen Geistes, die in Christo gewonnene Freiheit des Glaubens verkennen; — mit andern Worten: es hiesse den evangelischen mit dem gesetzlichen Standpunkte verwechseln. Die Gemeinde Christi hat an dem Neutestamentlichen Canon kein Statut, in welchem alle Rechte und Pflichten ihrer Mitgliedschaft in einen geschlossenen Kreis gebracht wären, so dass ein Recht oder eine Pflicht eines Mitgliedes der Kirche sich nicht denken liesse, die nicht ihren formulirten Ausdruck hätte. Die Fürsorge des heiligen Geistes, dass die Gemeinde Christi in alle Wahrheit geleitet werde, ist nicht eine damit zum Abschluss gekommene, dass er den Verfassern der Neutestamentlichen Schriften ein alle Lebens- und Todesäusserungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft im voraus beschreibendes Regulativ gegeben, auf Grund dessen auch der Nichtgeistliche urtheilen und richten kann, was geistlich oder nicht geistlich, was dem Gemeinschaftsleben der Kirche Christi homogen, was heterogen. Da-

mit wäre alles Glaubensleben, alle freie Entwicklung der christlichen Persönlichkeit, auf der Grundlage der gläubigen Hingäbe an das Wort Gottes, abgethan. Was aber von dem Ganzen nicht gilt, das gilt auch von den Theilen nicht. Es kann und darf also von jenen Neutestamentlichen Schriftstellen, welche dem Gebiete der Kirchenzucht zugehören, ein Gebrauch in gesetzlichem Sinne nicht gemacht werden. Sie sind zunächst nur historische Zeugnisse aus dem Anfangsleben der christlichen Kirche für die jeweilige Göttlichkeit oder wider die jeweilige Ungöttlichkeit der Haltung der betreffenden historischen Personen und Gemeinden. Ihr Gebrauch für Bestimmung dessen, was Kirchenzucht ist und will, kann vorerst nur ein comparativer, erst in abgeleiteter Weise ein normativer sein.

Das Gesagte wird sofort klar, fasst man jene drei historischen Vorgänge in's Auge, auf die man bei der Rede von der Kirchenzucht insgemein recurrirt und die die Kirchenzucht in der apostolischen Zeit fast ausschliesslich repräsentiren: Actor. 5 die Strafe über Ananias und Sapphira; Actor. 8 der Fluch über den getauften Simon von Samarien, und 1 Corinth. 5 die Excommunikation jenes Hurers zu Corinth. In Parallele das minder genau definirte Zuchtexempel an Hymenäus und Alexander. Wie so ganz spezieller, abnormer Art sind jene Vorfallenheiten, welche die Zucht der Kirche herausfoderten! Kein Zweifel, dass es der Ananias, der Simon u. s. w. immer noch gibt; — aber es sind vereinzelte Erscheinungen, zudem modifizirt. Mag man auch das, was nicht von Gott, sondern von der Welt ist, in jenen 3 Beispielen auf das abschreckendste personifizirt finden, in Ananias die Augenlust, in Simon das hoffärtige Wesen, in dem Corinthier die Fleischeslust — was iss damit gewonnen für den Begriff der Kirchenzucht nach seiner objektiven Seite, für die Bestimmung dessen, was Objekt der Kirchenzucht ist? Wahrlich nichts Ganzes! Oder weist man auf solche Schriftstellen, wie Ephes. 5, 11: „und habet nicht Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniss, strafet sie vielmehr;" — 1 Timoth. 1, 20: „welche ich habe dem Satan übergeben, dass sie gezüchtiget werden, nicht mehr zu lästern"; — Jud. 22, 23 „und haltet diesen Unterschied, dass ihr euch etlicher erbarmet, etliche aber mit Furcht selig machet und rücket sie aus dem Feuer;" — Gal. 6, 1 „lieben Brüder, so ein Mensch etwa von einem Fehl übereilet würde, so helfet ihm wieder zurecht mit sanftmüthigem Geiste, die ihr geistlich seid:" — 1 Timoth. 5, 1 „einen Alten schelte nicht" u. s. w.: so geben derartige Stellen wohl Anhalts-

punkte für die Bestimmung der subjektiven Seite der Kirchenzucht, wie in einzelnen Fällen von dem Kirchenzucht ausübenden Subjekte verfahren werden sollte; aber ein Ganzes wird auch aus ihnen nicht gewonnen. Sie sind zufällige, vereinzelte Folgerungen, die den Begriff der Kirche zur Voraussetzung haben. Kann nun auch auf gleiche Stufe mit den angeführten Stellen jenes Wort des Herrn Matth. 18, 15—17 „Sündiget dein Bruder an dir" u. s. w. nicht gestellt werden, wir kommen auch mit ihr in der Definirung der Kirchenzucht nicht weiter. Besagte Stelle konnte einem geistreichen Theologen Conrad Rieger in seinen herrlichen Predigten über die Kirchenzucht wohl zum Ausgangspunkte und mancherlei Anknüpfungspunkten dienen, aber nicht im entfernten zum ausreichenden Stoffe, den er vielfach von andern Seiten her ergänzen musste. Ist doch in derselben schon das Objekt der Kirchenzucht ein beschränktes: „sündiget dein Bruder an dir."

Wie das Glaubensleben nach seinem Wesen nur richtig erkannt wird auf Grund richtigen Verständnisses dessen, was es um den Glauben ist: so stellt sich auch der Begriff der Kirchenzucht ins Klare durch richtige Einsicht in das Wesen der Kirche. Denn Kirchenzucht ist ein von der Kirche Abgeleitetes, eine Lebensbethätigung der Kirche (wie es das Wort schon gibt).

§. 2.

Der Begriff der Kirche ist ein zweitheiliger. Sie ist eben sowohl das auf Erden Gestalt suchende, gewinnende Reich Gottes, wie sie eine dieses Gestaltgewinnen vermittelnde Anstalt ist.

Im ersteren Sinne redet man von einer unsichtbaren, im zweiten von einer sichtbaren Kirche; Ausdrücke, die das, was sie sagen sollen, nicht sagen, und ihrer Unangemessenheit halber bis auf den heutigen Tag ebenso sehr auf der einen Seite zu spiritualistischen Verirrungen, wie auf der andern Seite zu materialistischen führen; Verirrungen, die beiderseits auf dem Gebiete der Kirchenzucht recht handgreiflich werden, dort ein gesetzloses, hier ein gesetzliches Gebahren erzeugen, dort Gemeinschaft auflösend, hier Gemeinschaft verknöchernd wirken.

Das Reich Gottes gewinnt Gestalt auf Erden, indem es in einelnen Menschen Gestalt gewinnt. Gestalt ist nicht ohne Körper. Das geistige Wesen des Reiches Gottes, welches stehet in Gerechtigkeit, Friede und Freude, sucht und strebt nach einer Verkörperung. In Christo, dem Gottmenschen, hat es dieselbe gefunden. So wie in ihm, sucht es dieselbe

Verkörperung in denen, die ihm Brüder nach dem Fleische. Jene Drei: Gerechtigkeit, Friede und Freude, bezeichnen die unbegrenzte Fülle und unendliche Mannichfaltigkeit des Lebens Christi, oder der in Christo beschlossenen und von ihm ausfliessenden himmlischen Lebenskräfte. Indem wir nun unser ganzes menschliches Wesen, Leib und Seele, alle psychischen und physischen Kundgebungen unter den vollen, ungestörten Einfluss des Lebens Jesu Christi stellen, gewinnt dieses, oder was dasselbe ist, das Reich Gottes Gestalt in uns. Zur Veranschaulichung dieses unsers innigen und immer inniger werdenden Durchdrungenseins von dem Leben Christi gebraucht die Schrift die bildliche Darstellung mit einem Leibe. Christus das Hanpt — wir die von dem Lebenshauch seines Gedankens in Bewegung gesetzten Glieder. — Soll es zu einer Gestalt des Reiches Gottes in und an uns kommen, so muss vor allem ein Geburtsanfang gemacht werden. Der Lebensstrom, der vom Haupte aus die Glieder durchzieht, der von Christo aus durch die bereits mit ihm in Gemeinschaft Getretenen hindurchströmt, muss in mich geleitet werden. Das Reich Gottes, und zwar das, wie anfänglich in Christo, so nun auch in der Gemeinschaft seiner Angehörigen verkörperte Reich Gottes, also die Kirche muss sich mir aufschliessen und ihre Lebensschätze mittheilen. Hier also wird die christliche Kirche, die stetige Empfängerin und Trägerin göttlichen Lebens, auch die Zuträgerin, Spenderin desselben, natürlich dnrch dieselben Mittel, durch die sie selbst es empfangen hat und der stetige Zufluss ihr gewahrt ist.

§. 3.

Die Kirche Christi — indem sie zeugt gegen alles, was sie nicht als eine Gestaltung des Lebens Christi erkennt, — ferner: gegen das, was den Gestalt suchenden und wirkenden Kräften des Reiches Gottes entgegenwirkt, hemmend und abwehrend verfährt, — endlich: das, was mit Beharrlichkeit sich den Krafteinflüssen göttlichen Lebens entzieht und mit Bewusstsein und Absichtlichkeit sich an den Störungen und Zerstörungen partieller Gestaltungen des Reiches Gottes versucht, aus dem Bereich ihrer Lebensströmung völlig ausscheidet, — übt sie Zucht, Kirchenzucht.

Der Beruf, das Leben zu spenden, setzt naturgemäss voraus den Beruf, den Lebensschatz zu wahren und dieses Leben in sich selbst im stetigen Fluss zu erhalten. Es kann ihr also nicht gleichgiltig sein, wenn und wo nach ihrer Wahrnehmung der Fluss des göttlichen Lebens ins Stocken geräth. Sie kann sich auch nicht blos passiv verhalten gegen das, was das Reich Gottes hindert, Gestalt zu gewinnen.

Wo das Leben in seinem Fluss aufgehalten, in seiner Machtäusserung gehemmt wird, sind Kräfte des Todes geschäftig. Das Leben reagirt gegen den Tod. Es ist also ganz natürlich, dass die Kirche Christi gegen alles, was eine gegensätzliche Stellung zu ihrem Wesen, Leben und Lebensgestaltung, einnimmt, sich in einer derartigen defensiven Verfassung hält, die ihr jeden Augenblick gestattet, zu einem aggressiven Verfahren überzugehen, je nach der Art, in welcher sich der Gegensatz wider sie in Bewegung setzt. Besteht hierin ihre Zucht (das negative Verfahren zur Erreichung ihres Zweckes), so leuchtet ein, dass die Kirchenzucht ein abgestuftes Verfahren hat, dass es Stufen, Grade der Kirchenzucht gibt.

Die Welt hat ein Leben in der Abkehr von Gott, ein Scheinleben; Christus ein Leben in der Hinkehr zu Gott, wahres Leben. Durch natürliche Zeugung und Geburt steht der Mensch ausschliesslich unter dem Einflusse des Lebens der Welt. Durch Wiedergeburt aus Wasser und Geist ist er, zwar nicht dem Einflusse des Weltlebens entrückt, aber zugleich auch unter den Einfluss des göttlichen Lebens gestellt. Durch die aus dem mitgetheilten Leben Christi ihm zukommenden Antriebe ist dem Menschen die Freiheit der Entscheidung ermöglicht. Insoweit nun der Mensch sich dem ersteren Einflusse entzieht, insoweit stellt er sich selbst unter dem zweiten; und insoweit er das letztere thut, insoweit nimmt auch in ihm die Gestaltung des Reiches Gottes, des Lebens Jesu Christi, ihren Fortgang. Die Entscheidung in der Hingabe unter den Einfluss der einen oder der andern Lebensprincipien ist Kampf der vom Leben Christi ergriffenen Persönlichkeit mit sich, also, wie jeder Kampf, Schwankungen unterworfen. Es ist demnach so natürlich, als nur etwas, nicht bloss dass an dem Christen, an dem in's Reich Gottes aufgenommenen Menschen neben dem, was zu einer Gestalt des Lebens Christi sich ausbildet, anfänglich Vieles bleibt, was die Gestalt des Lebens der Welt trägt, sondern auch dass im weiteren Verlauf christlichen Lebens und seiner Entfaltung Stockungen des Lebensflusses eintreten, in deren Folge Lebensäusserungen am Christen zur Erscheinung kommen, eine und die andere, eine um die andere, die nichts anderes sind, als Gestaltungen des von Gott abgekehrten Lebens der Welt. Jene Lebensstockungen und die daher erwachsenden unheiligen, Gott widrigen Lebensgestaltungen, ob sie auch immerhin in letzter Instanz göttlichen Gerichtes schuldbeladen sind, können und müssen vor dem Forum der Kirche zunächst auf Rechnung einer Schwachheit gebracht

werden, auf die der Herr weist mit den Worten: „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach;“ — einer Schwachheit, die die menschliche Natur völlig durchdrungen hat, und vollends ein Anrecht auf Entschuldigung und Nachsicht geniesst, auf Grund der Anfänglichkeit im Christenleben, der Unerfahrenheit und Ungeübtheit im Kampf der beiderseitigen sich widerstreitenden Lebensprincipien. Hiemit ist der Kirche, als dem Leibe Christi, von ihrem Haupte das Verfahren vorgezeichnet. Wo sie es mit anfänglichen Lebensstokkungen, mit aus der Anfänglichkeit des Christenlebens sich erklärenden Gottwidrigen Lebensgestaltungen zu thun hat, da tritt sie entgegen einzig mit dem nachdrucksvollen, warnenden und mahnenden, wie tröstendeu und aufrichtenden Zeugnisse; zeugt wie abschreckend von dem, was aus dem Leben der Welt, so einladend zu dem, was aus dem Leben Jesu Christi; und bringt dieses Zeugniss an den betreffenden Christen nicht blos auf dem Wege allgemeiner Heilsverkündigung, der Gemeindepredigt, sondern auch der speciellen Applikation unter vier Augen; — und auf diesem ersten Stadium wird die Kirchenzucht zu aller Zeit ihr ausgebreitetstes Gebiet haben. Sie wird sich um so viel mehr vorzugsweise auf diesem Stadium finden, je mehr in ihrer äussern Begrenzung, dem Gemeindecomplex, christliches Leben, Erkennen wie Wandeln, in Verfall gerathen und die Gemeinden kaum in den Anfängen christlicher Lebensgestaltungen sich zu bewegen wissen. Das Gesagte wird mit Recht seine Anwendung auf die Jetztzeit erleiden.

Die Stellung der Kirche zu den Stockungeu göttlichen Lebens und den Gottwidrigen Lebensgestaltungen wird eine andere, wenn diesen bereits das speciell strafende Zeugniss aus Gottes Wort vorhergegangen. Hat die Kirche an dem, der die Strömung des göttlichen Lebens von seinem Herzen ableitet, und nicht dieses Leben, sondern das der Welt an ihm Gestalt nehmen lässet, ihre Schuldigkeit gethan, indem sie wider ihn zeugt, speciell und wiederholt Zeugniss gegen ihn ablegt: so erwächst ihr eine neue Schuld an dem in der Ungöttlichkeit des Weltlebens Verharrenden. Sie ist einem solchen Christen schuldig, (soweit es im Bereich ihrer Machtäusserung), dass sie ihm Gelegenheit nimmt, die Leben mittheilende Gnade Gottes auf Muthwillen zu ziehen. Sie muss es dem, trotz aller speciellster Erinnerung, sich der Welt Hingebenden zum Bewusstsein zu bringen suchen, dass sein Gebahren nicht das eines Gliedes am Leibe Christi; und sie wird das nur auf die Weise bezwecken, indem sie ihn in weiser Stufenfolge von alle dem zurückweist und an alle

dem nicht thätigen Antheil nehmen lässt, wo die Kirche eine That der Lebensbezeugung, ein Werk der Lebensmittheilung vorhat und dazu des Menschen Herz, Mund und Hand, Sinnen, Bezeugen und Schaffen in Dienst nimmt. Würde sie ihn doch daran Antheil nehmen lassen, sie würde eben so sehr ihn in seiner Abkehr von dem Leben Gottes, in seiner Hingabe an das Leben der Welt bestärken, wie sie sich selbst die Ader unterbinden und des Lebens vollen, freien Fluss zum Nachtheil Anderer stören würde.

Erreicht die Kirche auch mit diesem Vorgehen auf der zweiten Stufe der Zucht ihren Zweck nicht, und gelingt es ihr in keiner Weise, den an den Geist der Welt Hingegebenen zum Bewusstsein seiner immer völligeren Gottentfremdung zu bringen: so hat sie, den in der Gottwidrigkeit bewusst Verharrenden aus ihrem Lebenskreise auszustossen, Recht und Pflicht; — Recht, denn sie ist die Trägerin nicht blos des lossprechenden, heilenden, sondern auch bindenden, verdammenden Wortes; — Pflicht, und zwar *a*) Pflicht gegen sich selbst, die Darstellung ihrer selbst als des offenbaren Leibes Jesu Christi nicht zur völligen Illusion werden zu lassen, *b*) Pflicht gegen den muthwilligen Sünder, dem die von der Kirche ausgehende äussere Darstellung eines bei ihm bereits innerlich stattgehabten Vorganges, der Ausscheidung aus der Lebensgemeinschaft Christi und Hingabe an die Verderbensgemeinschaft Satans, noch zu einer Hilfe vom schliesslichen Verderben werden kann.

Ad a) erklären und beschränken sich die beiden Gleichnisse Matth. 13, 29. 30. und Joh. 15, 26. Eine Sichtung des Weizens und des Unkrautes ist vor dem Tage der Ernte nicht zu erwarten; damit ist falscher Eifer abgewehrt; aber nicht der Lauheit und Faulheit in der Zucht das Wort geredet. Ein Glied am Leibe Jesu, das unverkennbare Merkmale der Todesfäule an sich trägt, muss, dass nicht seine Fäule auch das Gesunde mit verderbe, abgeschnitten werden. Es ist der absterbenden Rebe Art, Glied um Glied den Tod weiter zu befördern. Die Kirche begeht nur einen Akt der Selbstrettung, wenn sie, was durch eigene Schuld als geistig erstorben ihr erscheint, aus ihrer Mitte ausstösst.

Ad b) vgl. 1 Tim. 1, 20. das Beispiel von Hymenäus und Alexander.

§. 4.

Jene Zuchtmittel gewinnt die Kirche aus dem Bereiche der Gnadenmittel und nimmt sie einzig und allein daher.

Die züchtigende Thätigkeit der Kirche ist die Kehrseite ihrer heilenden. Sie züchtigt ja, um heilen zu können; auch

im strengsten Falle, um eine Heilung noch zu ermöglichen. Es können also ihre Zuchtmittel von keiner andern Wesensart sein, als ihre Gnadenmittel. Sind diese rein geistiger Art, so auch jene. Es gilt Seitens der Kirche Mittheilung des geistig verklärten Menschenlebens Jesu; und geistige Mittheilung setzt geistige Mittel voraus. — Die Zucht der Kirche ist ihr ein Kampf. Die Schrift bezeugt dazu mit allem Nachdruck: die Waffen ihrer (der Kirche) Ritterschaft sind nicht sarkisch, sondern pneumatisch.

Ferner, ist die strafende Thätigkeit der Kirche die Kehrseite ihrer direct heilenden, die strafende also eine dem Heilsbedürfen entsprechend modifizirte: so kann auch die Anwendung von Strafmitteln nur in einem entsprechend modifizirten Gebrauch, (richtiger gesagt) in einer entsprechenden Benutzung der Heils- oder Gnadenmittel bestehen. Die Zuchtmittel sind die modifizirt angewendeten Gnadenmittel, nemlich das Wort nebst dem daraus erwachsenden Gebete, und die Sacramente in Verbindung mit dem durch sie genährten Gebete.

§. 5.

Die Kirche, indem sie, als die Trägerin der erlösenden Wahrheit, zeugt wider das, was nicht aus der Wahrheit — kein Zeugniss entgegennimmt, das nicht nach der Wahrheit — mit ihrem Zeugniss schweigt, wo die Wahrheit keine Anknüpfungspunkte mehr findet, bringt sie die in den Gnadenmitteln ihr zu Gebote stehenden Zuchtmittel gradueller Weise in Anwendung.

Die Kirche kann und darf es in allen ihren Strafactionen nie vergessen, dass wie die Kraft ihrer Gnadenmittel, so auch die Wirksamkeit der aus denselben gewonnenen Zuchtmittel einzig und allein auf der Wahrheit beruhen; sie kann und darf es nicht vergessen wie in all den Strafactionen, in welchen sie das Objekt der Zucht in rein passiver, allein empfangender Haltung vor sich hat, so auch und um nichts weniger in allen jenen, bei welchen das Objekt der Zucht nicht blos empfangend dem Zeugniss der Wahrheit gegenüber steht, sondern auch, es sei mit dem Worte des Mundes oder mit der Sprache des Zeichens, zeugend das Zeugniss der Wahrheit entgegennimmt oder dieses von sich abwehrt. — Auf erster Stufe ihres Strafverfahrens hat die Kirche ihr Augenmerk einzig darauf zu richten, wie sie aus dem Worte der Wahrheit den der zu strafenden Sünde correlaten Ausdruck finde zur brennenden Warnung vor dem Ernst göttlichen Gerichtes über die einschlägige Sünde, zum brünstigen Flehen um Hilfe göttlicher Gnade für den vorge-

stellten Sünder. — Das Gebet ist wie Gnaden- so auch Zuchtmittel. Würden die Gemeinden des Gebetes wider spezielle Sünden mit Eifer wahrnehmen, so müsste, kraft der Verheissung, den speziellen Sünden mächtiger Abbruch geschehen.

Es wäre hoch von nöthen, wider die Sünden der Unzucht, die das Familienleben, den Hort eines geruhigen, stillen Lebens, mehr und mehr untergraben, mit aller Macht des Gebetes zu Felde zu ziehen, und auf jede Geburt eines unehelichen Kindes hin am folgenden Sonntage dem allgemeinen Kirchengebete ein besonderes Bussgebet, im Namen der ganzen Gemeinde und für die gefallenen Eltern, anzuschliessen.

Der Kreis ihres Augenmerkes erweitert sich der Kirche, wo ihrem speziellen Zeugniss sich ein Bezeugen derer einflicht, denen jenes gemeint ist. In allen solchen Fällen muss unverrückt als bestimmender und leitender Grundsatz ihr gelten: „Ein ihrem Wahrheitszeugniss correspondirendes Gegenzeugniss, das nicht nach der Wahrheit, ist ein die Giltigkeit ihres Zeugnisses auflösender, die Wirksamkeit der bezeugten Wahrheit untergrabender Widerspruch; lässt sie ihn zu, so ist die Wahrheit gehöhnt, und die gehöhnte Wahrheit ohne Erlösungswirkung." — Im Lichte dieses Grundsatzes gewinnt nicht blos jedes Wort des Gegenzeugnisses, sondern auch jedes Zeichen, das, aus der kirchlichen (universellen, provinziellen oder lokalen) Sitte hergenommen und in Rücksicht auf den der kirchlichen Sitte zu Grunde liegenden Sinn, Zeugensinn hat, an Bedeutung. Freilich aus seinem Zusammenhang mit der göttlichen Wahrheit herausgerissen, erscheint das in der kirchlichen Sitte wurzelnde Zeichen indifferent, dem willkührlichen Belieben des einzelnen Christen anheimgefallen. Aber es aus seinem Zusammenhange mit dem Zeugnisse der Wahrheit herauszureissen, mit welchem Rechte geschähe das? Oder wäre die kirchliche Sitte, aus Grund des Mangels an gläubiger Schriftkenntniss, durch gesetzliche, unevangelische Handhabung in eine zur evangelischen Freiheit gegensätzliche Stellung gebracht (während sie doch nur eine pädagogische einzunehmen hat), was hindert, sie wieder unter den richtigen Gesichtspunkt zu setzen? Oder wäre eine kirchliche Sitte von vornherein der Art, dass sie nicht mit der Wahrheit des Evangeliums harmonirt (was z. B. von der Unterscheidung und Scheidung gefallener und nicht gefallener Jünglinge und Jungfrauen bei dem Abendmahlsgenuss gilt), was könnte nöthigen, eine solche Sitte aufrecht zu halten und nicht vielmehr sie stillschweigend hinfallen zu lassen? —

Unter den Fällen, in welchen dem von der Kirche ausgehenden Zeugnisse der Wahrheit ein Gegenzeugniss correspondirt, stehen die Sacramentshandlungen voran; unter diesen beiden wiederum das heil. Abendmahl. Im Abendmahl geschieht die Versieglung der Grundlage alles Heils, nemlich der Vergebung der Sünden. Die Versieglung vollzieht sich in dem Mysterium der persönlichen, leibhaftigen Vereinigung des Gottmenschen mit dem, der das Geheimnissmahl geniesst. Das ist Offenbarung der in Gott gründenden, von Gott ausströmenden Seligkeit. Solche Offenbarung, wenn sie reale Mittheilung werden soll, setzt Empfänglichkeit voraus. Wo findet sich diese Empfänglichkeit? „So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennt, so wird man selig.“ Glaube und Bekenntniss, Letzteres als des Ersteren Ausdruck, sind die Voraussetzungen, welche die Kirche, als des Gnadenmahles Verwalterin, bei den Abendmahlsgästen sucht, suchen muss. Sie nimmt also diesen ein Bekenntniss ab, ein Zeugniss ihres Glaubens an die Versöhnungsgnade des für sie Gekreuzigten, und zwar eines Glaubens, der an die Selbsterkenntniss ihrer Sünden anknüpft, aus Gewissensnoth, aus gefühlter Sündenbeschwer herausquillt. Nicht blos aber das; sondern sie sucht sich auch zu vergewissern, ob das Glaubenszeugniss ein wahres sei. Bei welchen Christen sie die Ueberzeugung gewinnt, dass trotz Belehrung kein Wille, die Sünde zu erkennen, also auch nicht ein Minimum von Gewissensbeschwer, also auch nicht das Begehren nach der Versöhnung durch Christum vorhanden — sei es, dass ihr diese Ueberzeugung aus der Verweigernng des begehrten Zeugnisses, sei es, dass sie ihr aus der, das ausgesprochene Glaubenszeugniss negirenden, bewussten und constanten Hingabe der Zeugenden an das Leben der Welt entsteht —, diese hält sie vou der Abendmahlsgemeinschaft so lange zurück, bis sie an ihnen die geforderte Voraussetzung eintretend weiss. Das zu thun, ist die Kirche den Betheiligten schuldig, denen die Theilnahme am Mysterium zum Gericht umschlüge — ist sie dem Mysterium selber schuldig, weil sie das Heiligthum nicht den Hunden preisgeben, die Perle nicht vor die Säue werfen darf — ist sie endlich sich selbst, als der Trägerin der Wahrheit schuldig gegenüber jenem Irrthum, der, um das Mysterium vor Profanation gesichert zu stellen, die leibhaftige Gegenwart Christi im Abendmahl wegstreitet und das auf der Schriftwahrheit ruhende Dogma von der realen Gegenwart Christi anschuldigt, dass es, wie thetisch, so praktisch das Geheimniss der Gemeinschaft Christi blosslege.

Die Kirche vollzieht die Taufe auf Grund der göttlichen Zusage: „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden.“ Der Glaube ist Voraussetzung der Taufe. Der Vollzug des Taufaktes folgt dem Glaubensbegehren nach diesem Vollzug — so steht die Wahrheit; die Kirche kann, darf nicht wider sie. — Bei der Kindertaufe ist Stellvertretung, nicht für den Glauben, sondern für das Glaubensbegehren; denn der Glaube, als die zu Gott gekehrte Bewegung der Persönlichkeit, erleidet keine Stellvertretung. Ich kann nicht für einen andern glauben; aber ich kann für einen andern, der glaubet, jedoch nicht den Ausdruck des Glaubens, das Bekennen, vermag, den Glauben bekennen, das Glaubensbegehren heraussprechen. Die Stellvertretung im Bekennen aber ist offenbar nur dann nach der Wahrheit, wenn sie aus der Wahrheit ist. Das Glaubensbegehren des Stellvertretenden muss also aus dem Glauben des Stellvertretenen kommen. Die Kirche sucht bei dem Pathen die Voraussetzung der Taufe, den Glauben. Welcher diese Voraussetzung nicht gewährt, den lässt sie zur Pathenschaft nicht zu. Sie nimmt bei der Taufhandlung kein Zeugniss des Glaubens an von denen, die von der Wahrheit des Glaubens nichts wissen oder von der Macht der Glaubenswahrheit nichts wissen wollen, indem sie ihr eigenes Leben und Wallen jener Macht nicht unterstellen, sondern augenfällig sich deren reinigenden und läuternden Einflüssen entziehen. Das Absehen der Zucht aber liegt in solchem Zurückweisen von der Pathenschaft insoferne, als damit den Zurückgewiesenen, ihnen zum Heile, zum Bewusstsein gebracht werden soll und kann: dass, wiewohl getauft, sie gleichwohl kein Recht auf Seligkeit haben, weil sie im Unglauben der Grundlage göttlicher Willensoffenbarung entrückt sind, von welcher her die empfangene Taufe Geltung und Wirkung hat. In dieser Erkenntniss ist ihnen der Weg zum Wiedergewinn des Verlornen aufgeschlossen. — Dass die Kirche solche, von denen sie überhaupt noch nicht Bekenntniss des Glaubens abgenommen und bekommen, nichtconfirmirte Kinder, nicht zu Pathen annehmen kann, ergibt sich nach dem Gesagten von selbst.

Was hat die Kirche in der Confirmation mit den Kindern vor? Man sagt: sie bekräftigt oder bethätigt dem Kinde den Besitz der Taufgnade. So setzt man die Confirmation über die Taufe, das, was die Kirche in der Confirmation thut, über das, was sie in der Taufe thut. Die Gnade Gottes in Christo ist dem Kinde durch das Wasserbad im Worte versiegelt und versichert; eine kräftigere Versicherung, eine Versicherung dieser Versicherung gibt es nicht. Confirmirt wird

dem Kinde das Bekenntniss des Glaubens; confirmirt wird ihm die nachweislich vorhandene Voraussetzung der Taufe. Es muss als Frucht der kirchlichen Unterweisung in der evangelischen Wahrheit mit den Jahren für den Getauften ein Zeitpunkt eintreten, wo die in seiner Taufe stattgefundene Stellvertretung fällt und er sein durch die kirchliche Unterweisung gewecktes und genährtes Bekenntnissvermögen damit bethätigt, dass er nun selber bezeugt, was erstmals für ihn, in seinem Namen bezeugt worden ist. Die Kirche antwortet auf dieses Selbstbezeugen: Ja, das ist das Bekenntniss, in dessen Entgegnung dich dein Heiland bekennt vor seinem himmlischen Vater, dass dir die in der Taufe frei zugesicherte Gnade Gottes verbleibe; verharre in diesem Bekenntniss bis an's Ende.

Die Kirche kann nur confirmiren, wo etwas zu confirmiren ist; wo dieses nicht wirklich, ist jenes nicht möglich. Die Kirche kann gewiss das Unmögliche nicht möglich machen. Wenn nun dennoch im Namen der Kirche der Confirmationsakt an einem Kinde vorgenommen wird, welches den Inhalt seines Glaubens nicht auszusagen, die Heilsgedanken Gottes über sich nicht mit der Kirche zu bekennen vermag, weil es in seinem Erkennen mit dem Glaubensgehalte nicht zur mindesten Entfaltung gekommen ist — ist ein solcher Confirmationsakt der Kirche würdig, welche die Trägerin der Wahrheit? Er ist Trug. Dieser Trug wird in viel tausend Fällen gespielt. Auf diesem Punkte kirchlichen Leben fault es, und das in nicht geringem Grade. Die Kirche kann nicht, und also darf auch nicht irgendwer Namens der Kirche einen Getauften confirmiren, der nicht ein, wenn auch einfaches, doch bewusstes Bekennen des christlichen Glaubens, ein Zeugniss der offenbaren Heilsgedanken Gottes vermag. Das ist Kirchenrecht im eigensten Sinne des Wortes; es muss wieder geltend gemacht werden; es ist gegenüber dem Staate, der in dieses rein evangelische Werk der Confirmation, in diese evangelisch freie Ordnung die Fäden seiner Ordnungen, seines gesetzlichen Zwanges eingenestelt hat, mit allem Nachdruck so lange zu betonen, bis er, der Wucht der Wahrheit weichend, scheidet, was hier zu scheiden ist, kirchliche und staatliche Ordnung, der Kirche rein und frei gibt, was der Kirche ist, und für sich gesondert behält, was sein ist.

In Parallele mit der Confirmation steht die Ordination. Wie dort die Kirche die Befähigung zur christlichen Zeugenschaft überhaupt, zum allgemeinen freien Bekennen christlichen Glaubens bekräftigend anerkennt, so hier zu einer

specifischen Zeugenschaft, zum gebundenen amtlichen Bekennen christlichen Glaubensgehaltes. Wie dort, so hier erwartet die Kirche nicht blos intellectuelle, sondern auch ethische Befähigung. Ihr gilt als göttliche Norm für die Befähigung zum amtlichen Bezeugen: „Ich glaube, darum rede ich." Sie setzt Verwalter über Gottes Geheimnisse. Geheimes kann nur verwalten, wem das Geheime sich erschlossen; das aber geschieht nicht in einseitiger Weise reiner Denkarbeit, sondern ist die Frucht einer Lebensarbeit. Die Kirche kann sonach eine Ueberzeugung sich verschaffen, ob, wer von ihr das Amt der Verwaltung über die Erlösungsgeheimnisse überkömmt, mit diesen vertraut ist, nicht begrifflich, äusserlich nur, sondern sachlich, innerlich. — Kirchliche Lehrhaftigkeit hat nicht blos Wissensgrund, sondern Lebensgrund. Unter der Voraussetzung der Lehrhaftigkeit beruft und lässt sie zu ihrem Zeugenamte. Sie kann also nicht ordiniren ohne die Ueberzeugung von dem Vorhandensein dieser Voraussetzung. Sie kann also auch nicht das Gelübde der Amtstreue ablegen lassen, von welchem sie weiss, weil wissen muss, dass er nicht beides, intellektuell wie ethisch, befähigt ist. Lässt sie Amtsgelübde ablegen von dem, der nur die eine oder die andere Befähigung, also nicht die Befähigung hat, so vermengt sie sich mit Lüge, abgesehen davon, dass sie die Geheimnisse der Wahrheit blosslegt; — als die Trägerin der Wahrheit kann, darf sie das nicht.

Was von dem Verhältnisse der Ordination zur Confirmation, das gilt in ähnlicher Weise von dem der Installation zur Ordination; es sind concentrische Kreise. Nur die Weitschaft der Fläche ändert sich; nur der Gesichtskreis wird bei der Installation für die Kirche ein engerer; die Fläche als solche ist dieselbe. Die Voraussetzungen der Ordination bestehen auch für die Installation zu Rechte. Stünden sie in einem concreten Falle bei einem Installanden nicht mehr zu Rechte, so müsste sonach die Kirche von der Installation unbedingt absehen. Hat die Kirche im Akte der Ordination, indem sie dem Ordinanden das Gelübde der Amtstreue abnahm, die Weite ihres Gemeindecomplexes im Auge gehabt, — im Akte der Installation bringt sie das Ordinationsgelübde nur in Bezug auf den engen Kreis einer einzelnen Gemeinde. In dieser Bezugnahme entsteht der Kirche eine specielle Frage nach der sittlichen Befähigung des Installanden: „Wie hast du das Amt an der Gemeinde gesucht und gefunden?" Sie fordert, dass es in Lauterkeit und Wahrhaftigkeit geschehe. Wer nicht in den Schafstall durch die Thüre, die freie, ge-

meinsame, ordnungsgemässe Bewerbung eingeht, sondern steigt, weil ihm der Eingang durch diese Thüre nicht sicher zum Ziele zu führen scheint, in unwahrem, ungeduldigem, der Hand des Herrn vorgreifendem Eifer anderswo und anderswie hinein, um denen den Vorsprung abzugewinnen, welche durch die Thüre versuchen einzugehen — den weist die Kirche von dem Zugang in die bestimmte Gemeinde, weil seine Stellung zu dieser, nach des Herrn Ausdruck, die eines Diebes und Mörders ist.

Die Kirche nimmt kein Zeugniss an, das nicht nach der Wahrheit. Es gilt das natürlich auch für das Zeugniss, das in der Sprache des Zeichens geschieht. — Wenn die kirchliche Sitte der geschlechtlichen Unbescholtenheit der Unverheiratheten einen Ausdruck in der Annahme eines diese Unbescholtenheit bedeutenden Zeichens gewährt, so muss sie, wo diese fehlt, die Annahme eines solchen Zeichens verbieten. Es ist eine kirchliche Sitte, dass, wo bei der Taufe eines Kindes ein Christ ledigen Standes Pathenstelle einnimmt, ein solcher ein Abzeichen seiner geschlechtlichen Unbescholtenheit trägt, ein Jüngling ein Band um den Arm, eine Jungfrau einen Kranz auf dem Haupte. Band und Kranz müssen wegbleiben, wenn die, die sie tragen wollten, offenkundig Gefallene wären. Sonst nähme die Kirche ein Lügenzeugniss an, bestärkte die Zeugenden in der Unwahrhaftigkeit und versäumte ihres Berufes, jeglicher Weise den Verirrten zu Erkenntniss ihrer Sünde und weiterhin ihres Heiles zu verhelfen.

Die Kirche findet sich auf gleichem Boden, also zu demselben Verfahren veranlasst, wo ein unehelich gezeugtes Kind zur Taufe getragen wird. Die geschlechtliche Unbescholtenheit des ledigen Pathen ändert in solchem Falle im Wesentlichen nichts an der Sachlage. Der Pathe steht nicht für sich da, sondern für das Kind. Ein unehelich gezeugtes Kind ist ein Zeuge von Schande, von verlorner Unschuld. Es wäre also zum mindesten etwas Ungeeignetes, wollte, wen die Thatsache verlorner Unbescholtenheit überschattet, sich mit dem lichten Ehrenschmuck anthun. Es ist aber mehr, es ist ein Verstoss wider die Wahrhaftigkeit.

Im schmucken Zeichen der geschlechtlichen Unbescholtenheit liegt zugleich eine freudige Anerkennung der göttlichen Ordnung vor. Wo diese Ordnung gebrochen wird, trauert die Kirche; sie kann ihrer Trauer kein Hehl haben; muss sie bezeugen. Wer ihres Bekenntnisses ist, trauert mit ihr. Dem Pathen, der sein Bezeugen in das der Kirche einflicht, liegt der Ausdruck seiner Trauer auf. Es liegt ihm in der Taufhandlung kein weiterer nahe, als der der Zeichenspra-

che, indem er eines Schmuckes entsagt, mit welchem der Heiligkeit ehelicher Ordnung Zeugniss gegeben wird. Trüge er solchen Schmuck, so gäbe er Zeugniss von einer Sachlage, wie sie doch nicht ist, von einer Stimmung, zu deren Gegentheil Ursache vorhanden, Zeugniss wider das Zeugniss der Kirche, ein Lügenzeugniss. Diese Auseinandersetzung hat zur Voraussetzung den Gebrauch eines Taufformulars, dessen paränetischer Theil ausdrücklich Bezug nimmt auf die Sünden wider das sechste Gebot, den Abscheu der Kirche wider alles hurerische Wesen ausspricht und an das strenge Wort Gottes über jenes erinnert. Der Gebrauch eines und desselben Taufformulares bei der Taufe eines ehelich und eines unehelich gezeugten Kindes ist ein Schade, der seiner Heilung dringend entgegen sieht.

Was hier von dem Zeichen geschlechtlicher Unbescholtenheit gesagt ist, findet seine Anwendung auf alle Fälle, wo bei kirchlichen Aktionen ein unwahrhafter Gebrauch davon gemacht werden will. Die Kirche duldet z. B. daher auch jenes Zeichen nicht an gefallenen Brautleuten bei deren Trauung, und gewährt auch aus gleichem Grunde gefallenen Brautleuten nicht einen festlichen, öffentlichen Kirchzug unter Begleitung des Geistlichen. Die Kirche sieht in einem festlichen Kirchenzuge nur den Ausdruck der theilnehmenden Freude von Seiten der christlichen Gemeinde, der Freude darüber, dass bei den Brautleuten noch vorhanden, wovon der Zeichenschmuck zeuget. Wo also keine Berechtigung zum Tragen des respektiven Zeichens, lässt sie auch den Cultus des letzteren nicht zu.

Die Kirche segnet Wöchnerinnen aus — welche? Die Kirche weiss von einem Recht, Kinder zu zeugen, nur auf Grundlage ehelicher Ordnung als einer göttlichen Ordnung. Und sie weiss diese Ordnung nur da vollzogen, also das Recht, Kinder zu zeugen, nur da vorhanden, wo ihr Segen gesucht und gespendet worden ist, wo sie mit Berufung auf Gottes Gebot und Verheissung Mann und Weib zu ihrer ehelichen Gemeinschaft die Kraft des ordnenden Wortes zu eigen gegeben, den von Gott zugesagten Ehesegen zugesprochen hat. Alles Kinderzeugen, das nicht auf Grundlage der von ihr gewahrten und von ihr gehandhabten ehelichen Ordnung ruht, gilt ihr als Greuel der Hurerei, als ein Gottversuchliches Hineingreifen in den Segensschatz Gottes, als eine fluchwürdige Zerstörung göttlicher Ordnung.

Wenn nun die Kirche aussegnet, bietet sie nicht einen neuen Segen, nicht etwas Selbstständiges, das für sich etwas wäre ohne den Trauungssegen. Segnet die Kirche aus, so

thut sie etwas mit Bezugnahme auf die Segenszusage in der Trauung; sie wiederholt jenen und nimmt entgegen Zeugniss der Anerkennung, der thatsächlichen Bekräftigung. Sie hält der Wöchnerin vor: „Siehe da, dein Kind, die Frucht des Segens, den ich über deine eheliche Gemeinschaft gesprochen, der Zeuge von der Wahrhaftigkeit und Kraft der Zusage Gottes." Sie fordert die Wöchnerin auf, ihr Opfer des Dankes darzubringen dafür, dass der Herr in Gnaden über seiner Ordnung hält. Die Wöchnerin gibt mit ihrer Gegenwart Zeugniss: „Ja, des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, hält er gewiss;" — und empfängt sich zum Troste die Zusicherung, dass es mit dem Ehesegen sein Verbleiben habe wie zur Zeugung und Geburt, so zum weiteren, geistlichen wie leiblichen Wachsthum des Kindes. Hienach ist klar: die Kirche kann weder eine ledige, zu Fall gekommene Weibsperson aussegnen, noch auch eine Frau, bei der nachweislich der Zeugungsakt vor der kirchlichen Einsegnung des Ehebundes liegt. Entgegengesetzten Falles würdigte die Kirche ihre Spende des Ehesegens herab, machte die Ordnung der Ehe und die Wahrheit der göttlichen Zusagen zum Gespötte, hiesse den Gottversuchlichen Eingriff der Gefallenen in den Segensschatz Gottes gut und stellte eheliches Beiwohnen mit hurerischer Gemeinschaft auf gleiche Stufe. — Für die Allgemeinheit der Aussegnung, also auch der Wöchnerinnen, die es sind nicht nach göttlicher Ordnung, sich etwa berufen wollen auf den Reinigungssinn des Vorganges mit Wöchnerinnen im A. T., als eines analogen (3 Mos. 12), geht, abgesehen davon, dass der angeführte Schrifttheil die Allgemeinheit im obigen Sinne nicht beweist, schon darum nicht, weil die christliche Kirche den gesetzlichen Standpunkt der Alt-Testamentlichen Gemeinde nicht theilt, wie denn auch die Aussegnungsformulare in den Agenden der evangelischen Kirche jeder Beziehung auf die Alt-Testamentliche Bedeutung der Reinigung entbehren. So bleibt es dabei: die Kirche kann nicht aussegnen, wo sie nicht eingesegnet hat.

Wo die Kirche keinen Anknüpfungspunkt mehr für die Wahrheit findet, schweigt sie gänzlich mit ihrem Zeugniss und übt solchergestalt das Schwerste, Aeusserste der Zucht; denn sie schneidet damit das Band entzwei, das an ihre Segensgemeinschaft knüpft. Wornach will die Kirche beurtheilen, dass kein Anknüpfungspunkt mehr für die Wahrheit des göttlichen Wortes vorhanden ist? Nach dem unumwundenen Zeugniss dess, der von der göttlichen Wahrheit nichts mehr hören und wissen will, der es rundweg erklärt: ich will

nicht Leid tragen über meine Sünde; ich will das Gesetz Gottes nicht als einen höhern Willen über mir anerkennen; ich will nicht getröstet sein mit dem Trost vom Kreuze Christi. Einen solchen weist die Kirche nicht blos zurück von allen sakramentalen Handlungen, sie schliesst ihn auch von ihrer Gebetsgemeinschaft aus und untersagt ihm die Gegenwart an gottesdienstlicher Stätte. Und ob es ihn gelüstete zum Hohne, dennoch zu erscheinen, so hat die Kirche — nicht eine Zuflucht zur polizeylichen Gewalt, — sondern eine Macht des Gebetes, mit der sie ihn aus ihrer Gemeinschaft sicher herausbeten kann. — Ihr Verfahren bleibt einer Gemeinde gegenüber unter gleichen Voraussetzungen das gleiche.

Indem die Kirche den Segen über den im Tode Entschlafenen spricht, erkennt sie ihn als den ihrigen an und spricht für ihn die gewisse Hoffnung aus, dass das ihm in der Kirche zu eigen gewordene Leben Christi ihm im Tode nicht blos nicht entgeht, sondern vielmehr zur vollen, seligen Herrlichkeit sich entfaltet. Wie könnte sie in Wahrheit einen Menschen, der bis zu seinem Tode die ihm von der Kirche angebotenen Segnungen des Lebens Christi thatsächlich verachtet hat, oder sich, unter frevelhafter Hintenansetzung der ihm von der Kirche bereit gestellten Gnade Gottes, muthwillig in den Tod begibt, als den ihren anerkennen nnd über ihn die Hoffnung der Vollendung in Christo aussprechen? Darum muss sie ihm an seinem Grabe den Segen verweigern.

§. 6.

Insoweit eine Sünde die Heilsdarstellung alterirt, ist jeder buss- und glaubensfertige Christ berechtigtes und verpflichtetes Vollzugsorgan der strafenden Kirche; — insoweit eine Sünde die Heilsvermittlung alterirt, ist Vollzugsorgan das kirchliche Zeugenamt in seiner regimentlichen Gliederung.

In dem Worte des Herrn: wer mich bekennt vor den Leuten u. s. w., ist die allen Bekennern Christi gemeinsame Berechtigung und Verpflichtung, Straforgan zu sein, ausgesprochen. Christum bekennen ist Zeugniss geben, in Wort und That, von dem Heile in Christo. Das wahre Bekenntniss Christi ist sicher kein anderes, als das, dass der Mensch Christi Leben an sich Gestalt gewinnen lässt. Er soll das aber thun „vor den Leuten,“ mit Rücksicht auf die Leute, also auch mit Rücksicht auf die, die nicht das Leben Christi an sich zur Ausgestaltung bringen, also auch mit Rücksicht auf alles das, was nicht eine Gestalt des Lebens Christi. Das Bekennen Christi, wie es sich darstellt, als ein Bekennen für das, was Christi ist, thut es sich auch kund als ein Bekennen wider das, was nicht Christi ist. Der Christ, der

Christum in Busse und Glauben bekennt, straft die Sünde, in der sich nicht das Heil Christi, sondern das Verderben der Welt ausgestaltet, wie an sich, so auch an Andern. Er bezeugt dem sündigenden Nächsten seine Sünde und das damit zusammenhängende Gericht, warnet ihn, bittet ihn, betet für und mit ihm. Wird sein Strafen von dem Nächsten durchaus nicht angenommen, entzieht er ihm seine Gemeinschaft und versagt ihm den Ausdruck der christbrüderlichen Gemeinschaft, — er grüsst ihn auch nicht. Der Christ straft den Nächsten — welchen? Die Bestimmung im obenangeführten Worte Christi „vor den Leuten“ heisst dem Christen, der Veranlassung zum strafenden Zeugnisse wahrzunehmen, nicht aber sie aufzusuchen. Sie verweist ihn auf seine Lebenskreise. „Vor“ welchen er ist, mit welchen ihn das göttliche Gefüge seiner äusseren Lebensverhältnisse in nothwendigen Verkehr setzt, vor denen bekennt er, an die bringt er auch das strafende Zeugniss. Alle Ausgestaltungen des Lebens Christi an den durch die Taufe in die Lebensgemeinschaft Christi gezogenen Persönlichkeiten ist vermittelt durch Verwaltung der Gnadenmittel, also vermittelt durch das Amt, an das vom Herrn der Kirche diese Verwaltung geknüpft ist, das N. Testamentliche Amt. Dieses Amt ist die Herzkammer, von der aus das Leben ausquillt in die Glieder. Hinwieder ist die zu Tage tretende Sünde die Folge davon, dass der Sündigende den Lebensstrom, der in den Gnadenmitteln fliesst, aufgehalten, also das Gnadenamt in seiner Thätigkeit zerstört, in seiner Wirksamkeit gehindert hat. — Zu erfahren, wo der durch es vermittelte Ausfluss des Lebens aufgehalten, wo seine heilende Thätigkeit erfolglos ist, bedarf das Amt, weil getragen von Menschen, der Beihilfe lebendiger, Christi Leben an sich ausgestaltender Christen. In diesem Sinne sind Institute, wie das eines Kirchenvorstandes oder Presbyteriums, aufzufassen. Zu beurtheilen, welches die Stellung eines Sündigenden, in Folge seiner Sünde, zu dem und jenem Gnadenmittel oder zur Gesammtheit der Gnadenmittel geworden, wie diese auf seine Sünde in Bezug zu setzen seien, welcher Art ihre Handhabung zur Strafe über den Sünder sein müsse, in wie weit eine Betheiligung des Sünders an den Gnadenspenden, eine Niessung der Gnadenmittel, eine Entziehung derselben statt zu finden habe, unter welchen Voraussetzungen einem Sünder wieder der volle Lebensstrom in jenen aufgeschlossen werden könne — das zu beurtheilen, fragt das Amt nicht bei Menschen an, sondern im Worte

dessen nach, der durch seinen Geist allezeit rechter Zeit die Wahrheit aufzuschliessen verheissen hat.

Was endlich den Vollzug des so gewonnenen Urtheils anlangt (die Ausführung all der Strafactionen, die in der Ausführung des vorausgegangenen Paragraphen aneinander gereiht sind), so führt ihn das Amt in seiner regimentlichen Gliederung, in der Ueber- und Unterordung der das Amt tragenden Persönlichkeiten nach apostolischem Vorbilde; nicht aus Vollmacht der Gemeinde, sondern aus Vollmacht Christi, des Heiles, aber auch nicht ohne entsprechende Betheiligung der Gemeinde (denn das Amt ist um der Gemeinde willen da, und nicht die Gemeinde um des Amtes willen; es ist nicht über, sondern in der Gemeine); und weil aus Vollmacht Christi, so ohne Menschenfurcht und ohne Ansehen der Person; an seinen Trägern zuerst, auf dass nicht das Salz dumm werde, auf dass nicht wir, Träger des Amtes, indem wir Andere strafen, uns aber nicht, selber verwerflich werden.

Quem patronum rogaturus?

Von

H. O. Köhler.

„Höchst erfreulich ist es, dass gerade in unsern Tagen die Verehrung zum heiligen Joseph sehr im Steigen begriffen ist. Ueberall entstehen neue Vereine und Brüderschaften zu seiner Ehre, oder werden alte, in gläubigeren Zeiten gegründete und nachher vergessene wieder frisch ins Leben gerufen. Besonders sind es vier Punkte, in denen der heilige Joseph für uns das erhabenste Vorbild zur Nachahmung ist, und auf die sich deshalb auch seine Verehrung vorzüglich erstreckt. Sie heissen: 1) Tiefe Demuth. 2) Schneller Gehorsam. 3) Seine grosse Geduld in Armuth und Leiden. 4) Sein ausgezeichneter Beistand zu einem guten Tod. Ganz vorzüglich und allgemein verehrt man den heil. Joseph als Patronen eines glückseligen Todes. Er, der den Welterlöser vor dem Tode durch die Hand des Herodes befreit hat, der in den Armen Jesu und Marias seinen reinen Geist aufgab, vermag besonders viel durch seine Fürsprache in der letzten Stunde. Wenn wir einmal auf das Todbett kommen, an

wen wollen wir uns halten, wem wollen wir uns und die Uebrigen empfehlen? Wem anders als dem heil. Joseph dem Nährvater Jesu Christi, dem Patronen zum guten Tod? Wir mögen viel gute Freunde haben im Leben, im Tode kann uns Niemand helfen, im Tode ist der Sterbende allein! — — Wenn ich nun aber einen Freund nenne, der uns vor dem Tode beisteht, uns beim Tode nicht allein lässt und uns nach dem Tode sicher in die Ewigkeit begleitet, ja der selbst in der Ewigkeit durch seine mächtige Fürsprache uns helfen will und helfen kann, ist dieser Freund nicht unermesslich hoch anzuschlagen, und haben wir nicht Alles aufzubieten um ihn für uns zu gewinnen? Dieser Freund aber beim Sterben ist der heil. Joseph." — Das ist eine neueste Antwort auf die obige Frage: *Quid sum miser tunc dicturus, quem patronum rogaturus, quum vix justus sit securus?* In dem Büchlein „Der fromme Christ in seiner Andacht zu dem heil. Joseph dem Nährvater Jesu Christi. Ulm 1855. Zu haben bei Fr. Ebner." Keine ganz neue Antwort, denn wenn auch nicht so alt wie die Kirche, so doch immer schon viele Jahrhunderte alt; auch keine Antwort die merkwürdiger wäre als die vielen ähnlichen, die alle Monat gedruckt werden, aber doch immer eine derselben und mit besonderer Deutlichkeit gegeben; keine uns Lutheraner unmittelbar betreffende Antwort, aber doch an Seelen ertheilt, die einer Taufe mit uns theilhaftig sind und denselben Herrn Jesum mit uns ihren Erlöser nennen.

Bevor wir aber einen etwas genauern Einblick thun in das genannte Gebetbuch, stellen wir uns vorher noch die Frage, woher es doch komme, dass die römische Kirche so viele Gebete zu den Heiligen sendet und so wenige geradeaus zu Christo. Der Grund ist kein anderer als die Furcht, das Zittern und das Zagen vor dem Heilande. „Der Pabst predigt von Christo — so sagt Luther in der Hauspostille (Walch XIII.) in der Predigt am zweiten Advent —, er sei ein strenger Richter, dess Zorn wir mit unsern Werken müssen stillen, *item* die Heiligen anrufen und ihrer Fürbitte geniessen, so wir anders nicht wollen verdammt sein. Denn also hat man Christum im Pabstthum allenthalben gemalet, wie er zu Gericht komme und ein Schwert und Ruthen im Munde führe, welches beides Zorn bedeutet. Weil aber Maria und Johannes der Täufer ihm zur Seite stehen, hat man derselben und anderer Heiligen Fürbitte gesucht und darauf gehoffet. Wie der fromme Pater Bernhardus ihm auch Gedanken macht, wenn die Mutter Maria ihrem Sohn die Brüste zeige, so könne er ihr nichts versagen. Das ist ja eine

gewisse Anzeigung, dass man Christum nicht recht erkannt noch diese seine Worte (Luc. 21, 28—31) verstanden habe, und ist damit die rechte Erkenntniss Gottes gar verdunkelt, dass er unser Heiland, Versöhner, Fürbitter, Mittler sei, von Gott geordnet, um desswillen wir bei Gott Gnade und Barmherzigkeit finden sollen, nnd dess er denen, so zu ihm Zuflucht haben, wie er in diesem Evangelio sagt, nicht zu schrecken noch zu verdammen, sondern zu Trost, Erlösung, Heil und Seligkeit kommen wolle, so wir allein im Glauben und gutem Leben dieses seligen Tages tröstlich warten.“ Der tiefere Grund also, weshalb die Beter sich nicht geradezu an Christum wandten, war die einseitige Vorstellung von seinem Richteramte und von seinem Zorne; nur als den Zornigen stellten ihn die Gemälde in den Kirchen dar, von seinem Gerichte wurde eifrig gepredigt, von seiner unnahbaren Gestalt sang die Kirche:

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus,
Cuncta stricte discussurus!
Rex tremendae majestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis!

Allerdings sind in dieser Sequenz (*Dies irae*) auch Anklänge der Hoffnung auf Gnade, wie gerade die beiden letzten Zeilen beweisen, aber das Zittern ist doch der Grundton, und von einer Freude Christum zum Gericht wiederkommen zu sehen ist nicht die Rede, während doch Christus selbst diese seine Wiederkunft als etwas Köstliches verheisst: So hebet eure Häupter auf, darum dass sich eure Erlösung nahet. Luc. 21, 28. Hatte man aber diese Freude nicht, und überwog das Gefühl des Schreckens, so war es eine ganz natürliche Frage: *Quem patronum rogaturus?* Freilich in der Sequenz selber wird gerade in dieser Frage bekannt, dass es keinen solchen Patron gebe, sondern dass Christus selbst die Seele retten möge, und zwar umsonst, *gratis*. Aber in der Regel wurde diese Antwort nicht gegeben, sondern wie schon Luther in der angeführten Stelle sagt, man wandte sich, da man zu Christo selber keine Bitte wagte, zu den bei ihm stehenden Heiligen, besonders zur Maria, aber auch zu andern Heiligen, der eine zu diesem, der andere zu jenem. Maria sollte Fürbitte thun und den Richter erst erweichen; denn konnte er noch hart sein, wenn sie ihm die Brüste zeigte, die ihn gesäuget hatten? Offenbar dachte man sich die Maria, weil nur die menschliche Natur an sich tragend, mitleidiger und nahbarer als ihren Sohn, der auch die gött-

liche Natur an sich trägt, man vergass, dass auch er Mitleiden haben kann mit unserer Schwachheit, weil er allenthalben versucht ist gleich wie wir, und weil er alle unsere Schwachheit und Krankheit an sich erfahren hat, man vergass das, dachte nur an das absolut gerechte Gericht, das in seiner Hand lag, und wandte sich um Barmherzigkeit an die mitleidvolle Mutter. Luther erzählt von sich (in derselben Predigt): „Denn ich bin auch der einer gewesen, die da die Jungfrau Maria anrufeten, dass sie sollte unsere Mittlerin und Versöhnerin sein gegen dem strengen Richter Christo; wie denn auch öffentlich in allen Kirchen schier nichts anders denn solche Abgötterei (die sie jetzt wollen gar vergessen haben, als hätten sie nie keinen Irrthum noch Abgötterei gehabt) gelehret, gelesen und gesungen ward. Es musste überall die Anrufung der Fürbitte Mariä und der Heiligen das Vornehmste sein; wie sie denn eigne *Horas*, siebenmal des Tages zu Maria geordnet, hielten und sungen, darin sie diesen Vers sonderlich immer wiederholten, welchen sie auch den Leuten am Todbette vorbeteten und auch in die Ohren schrieen, wenn sie jetzt sollten den Geist aufgeben: *Maria, mater gratiae, Tu nos ab hoste protege, in hora mortis suscipe!* Und ging allenthalben jedermann, auch der heiligen Mönche Gebet und Seufzen also: Hilf du liebe Mutter Gottes, und sei unsere Fürbitterin gegen das strenge Gericht deines Sohnes, sonst ist unsern Seelen kein Trost noch Hülfe noch Rath.“

So war es vor der Zeit der Reformation, aber ist es heutzutage anders? Zwar stellte Luther gegen die vielen Mittler wieder den einen ins Licht, lehrte aus der Schrift, dass dieser allein der rechte *patronus* sei, und dass man seinem freundlichen Angesichte wohl nahen könne im Glauben; aber die römische Kirche hat die vielen Mittler festgehalten bis auf den heutigen Tag, das Tridentiner Concil rechtfertigt es, bei dem Messopfer die Heiligen anzurufen (*sess.* 22, *cap.* 3.) und die Fürbitte dieser Vielen neben dem einen Mittler zu erflehen (*sess.* 25, *de invocatione*), und der *Catechismus Romanus* giebt den Pfarrern die Praxis an die Hand, wie sie das Volk darüber belehren sollen. Der Leser, welchem der Catechismus nicht gerade zur Hand ist, findet hier die Vorschriften:

Pars IV, cap. 7. quaest. 2. Secundo loco confugimus ad auxilia sanctorum, qui in coelo sunt; quibus etiam preces esse faciendas, ita certum est in ecclesia Dei, ut piis nulla de eo dubitatio possit accidere. Quae res quia separatim suo loco est explicata, (nämlich schon im dritten Theil, cap. 2. in den

Fragen 11—14,), *eo et parochos et ceteros transmittimus. Sed ut tollatur omnis error imperitorum, operae pretium erit docere fidelem populum, quid intersit inter hanc invocandi rationem.* — *Qu.* 3. *Non enim eodem modo Deum et Sanctos imploramus. Nam precamur Deum, ut ipse vel bona det vel liberet a malis: a Sanctis autem, quia gratiosi sunt apud Deum, petimus ut nostri patrocinium suscipiant, ut nobis a Deo impetrent ea quorum indigemus. Hinc duas adhibemus precandi formulas modo differentes; ad Deum enim proprie dicimus: „Miserere nobis, Audi nos;" ad Sanctum: „Ora pro nobis."* — *Qu.* 4. *Quamquam licet etiam alia quadam ratione petere a Sanctis ipsis ut nostri misereantur: sunt enim maxime misericordes, itaque possumus precari eos, ut, conditionis nostrae miseria permoti, sua nos apud Deum gratia ac deprecatione juvent. Quo loco illud maxime cavendum est omnibus, ne quod Dei proprium est, cuiquam praeterea tribuant; immo vero, quum ad imaginem Sancti alicujus quis dominicam orationem pronunciat, ita tum sentiat, se ab illo petere ut secum oret, sibi postulet ea quae dominicae orationis formula continentur, nt sui denique sit interpres et deprecator ad Deum. Nam eos hoc fungi officio docuit sanctus Joannes Apostolus in Apocalypsi."* — Von den Heiligen dürfen die Betenden also zunächst nur Fürbitten bei Gott erwarten als Erhörung des „*ora pro nobis,*" nicht schon eine selbstständige Hülfleistung, d. h. in der Theorie, aber in der Praxis erstreckt sich ihre „*misericordia*," wie wir gleich sehen werden, auch direct auf die „*miseria conditionis nostrae.*" Dies letztere ist ein alter Glaube, dass die Heiligen thätig auf das Erdenleben einwirken und in dasselbe eingreifen, der eine auf diesem, der andere auf jenem Gebiet; „als Sanct Anna behütet für Armuth, Sanct Sebastianus für der Pestilenz, St. Velten für die fallende Seuchen, den Ritter S. Jörgen haben die Reuter angerufen für Stich und Schuss um allerlei Fahr zu behüten." Melanchthon (in der Apologie, Art. 9.) sagt mit Recht hiervon: „Und das alles im Grunde ist von den Heiden herkommen;" denn wie im polytheistischen Heidenthum die guten Gaben von oben herab sich vertheilen auf eine Menge von Einzelgottheiten mit verschiedenen Geschäften, so stehen nun in der römischen Kirche die Heiligen da mit ihren verschiedenen Geschäften, gleichsam Statthalter verschiedener Provinzen. Wir werden hernach sehen, welche Provinz man dem heil. Joseph zutheilt. Ob das nicht Zertheilen der göttlichen Allmacht ist? und demnach Abgötterei? gegen diesen Vorwurf vertheidigt sich der *Cat. Rom.* nirgends, da er wohlweislich von diesem Volksglauben gar nicht redet, wohl aber

sucht er die Heiligenfürbitte zu rechtfertigen und mit dem Mittlerthume Christi zu vereinbaren. *Pars III, cap.* 2. *quaest.* 14: „*Quare si fatendum est, unum nobis mediatorem propositum Christum Dominum, qui scilicet unus nos per sanguinem Patri coelesti reconciliavit, et qui aeterna redemtione inventa semel in sancta ingressus pro nobis interpellare non cessat; ex eo tamen nullo modo sequi potest, quominus ad sanctorum gratiam confugere liceat. Nam si propterea subsidiis Sanctorum uti non liceat, quod unum patronum habemus Jesum Christum: nunquam id commisisset Apostolus, ut a Deo tanto studio fratrum viventium precibus adjuvari vellet; neque enim minus vivorum preces quam eorum, qui in coelis sunt, sanctorum deprecatio, Christi mediatoris gloriam et dignitatem imminuerent.*“

Wir suchen in diesen Worten vergebens nach einer triftigen Auseinandersetzung; nur behauptet ist der Satz, dass die *deprecatio* und die *gratia* der Vielen sich vertrage mit der alleinigen Gnade und der darauf gegründeten Interpellation des Einen; nur behaupet ist, dass Fürbitten von Lebenden in gleiche Reihe zu setzen sind mit Fürbitten von Verstorbenen — nur behauptet, und nichts bewiesen. Nur das muss man zugestehen, dass man in der Theorie bemüht gewesen ist noch einen Unterschied zwischen der Interpellation Christi und der Deprecation der Heiligen festzuhalten, in der Praxis aber und auch in der consequent durchgeführten Theorie fällt aller Unterschied hinweg, wie Melanchthon sagt a. a. O.: „Und wiewohl sie wollen Unterschied machen unter Mittlern, die für uns bitten, und dem Mittler, der uns erlöset und Gott versühnet hat, so machen sie doch aus den Heiligen Mittler, dadurch die Leute versühnet werden. Und dass sie sagen: die Heiligen sind Mittler für uns zu bitten, das sagen sie auch ohne alle Schrift, und wenn man schon davon aufs glimpflichste reden will, so wird doch Christus und seine Wohlthat durch solche Lehre unterdrückt, und vertrauen da auf die Heiligen, da sie auf Christum vertrauen sollten. Denn sie erdichten ihnen selbst einen Wahn, als sei Christus ein strenger Richter, und die Heiligen gnädige gütige Mittler, fliehen also zu den Heiligen, scheuen sich vor Christo, wie für einem Tyrannen, vertrauen mehr auf die Güte der Heiligen denn auf die Güte Christi, laufen von Christo und suchen der Heiligen Hülfe: also machen sie im Grunde doch *mediatores redemtionis* aus den Heiligen.“ Wie wahr dies sei und wie unchristlich und gräulich diese Praxis der römischen Kirche sich herausstelle, heute noch genau so wie vor vier Jahrhunderten, davon soll uns das oben genannte Gebetbuch noch einige Beispiele liefern.

Zunächst von der Fürbitte. Zur Prim soll gebetet werden: „Herr Jesu Christe, wende doch alle Härte und Verstockung von uns ab, und verleih uns durch die Fürbitte deiner Mutter und deines seligsten Nährvaters, dass wir allezeit bereit seien auf deine göttliche Stimme zu achten“ u. s. w. (S. 30). Indess ist diese Gebetsformel nicht deutlich genug, um uns den Gang der Fürbitte Josephs ganz klar zu machen; deutlicher ist das Gebet zur Sext: „Seligster Joseph, bitte durch Maria, die göttliche Mutter, bei Jesus um reichliche Gnade, damit wir, gleichwie wir ihn als Lehrmeister und als Muster aller Tugenden erkennen, so auch nach seiner Lehre und nach seinem göttlichen Beispiel unser Leben einrichten und unser ewiges Heil finden mögen“ (S. 33). Der Vorgang ist also dieser, dass Jesus durch Maria erweicht wird, dass er uns Gnade schenke, indem sie ihm ihre Brüste zeigt und ihn gemahnt an seine Sohnespflicht; dagegen um Maria zu dieser Fürsprache zu veranlassen, wendet man sich zunächst an Joseph, der über die Maria viel vermag als Beschützer ihrer Schwachheit auf Erden, als ihr Bräutigam und als Pflegvater ihres Kindes. Diese genaue Beschreibung des Ganges der Fürbitten kehrt noch öfter in dem Gebetbuch wieder, stets der Gedanke, dass zwar Maria gern erhört, aber dass es doch sicherer ist auch bei ihr noch einen Fürsprecher zu haben. „Gedenke, o gütigste und glorreichste Jungfrau Maria, du Mutter der Barmherzigkeit und alles Trostes, es sei noch niemals erhört worden, dass Jemand, der zu deinem Schutze geflohen, dich um Hülfe angerufen, oder dich um deine Fürbitte gebeten, von dir, o Jungfrau Maria, sei verlassen worden. Von diesem Vertrauen beseelt flehe ich also zu dir, u. s. w. — — — Heiliger Joseph, bitte du für mich bei Maria. Dir wird sie nicht abschlagen, was du für mich begehrst, erbitte mir also ein kindlich Vertrauen und eine inbrünstige Liebe zu ihr; denn wenn ich sie allzeit als ein getreues Kind ehre, wird auch sie mich allzeit als eine liebe Mutter beschützen.“ (S. 92).

Es ist schon angedeutet, was gerade Josephs Fürbitte bei Christo und bei der Maria so wirksam macht. Wie alle Heiligen so hat er auch Verdienste, aber diese stehen in einer doppelten Beziehung zu seinem Verwandtschaftsverhältniss; in welches er nämlich von Gott hineingesetzt ist wegen seiner Verdienste, und in welchem er sich nun neue Verdienste erworben hat. Denn im Lobgesang heisst es (S. 53):

Dass du unter süssen Zähren
Jenen freudig kannst verehren,

Der ist wahrer Gottes Sohn,
Dass du ihn kannst Vater nennen
Und zugleich als Sohn erkennen —
Das ist deiner Tugend Lohn.

Und in dem Responsorium zum h. Joseph (S. 56):

Der Schöpfer Himmels und der Erden
Will selbst von ihm genähret werden.
Zu seiner hohen Tugend Lohn
Ist ihm gehorsam Gottes Sohn.

Also verdient hat sich Joseph von Gott schon dieses, dass „er allein die Ehre gehabt, ein Statthalter des himmlischen Vaters, dass ihm der ewige Sohn Gottes in seiner Menschheit unterthänig und gehorsam gewesen, und dass Gott der heil. Geist ihm seine allerliebste Braut Maria anvertraut hat," verdient durch seine „unaussprechlichen Tugenden" (S. 57); aber nachdem dies geschehen ist, sind neue Verdienste hinzugekommen. „O heiligster Joseph, der du alle Gedanken und Sorgen dazu angewendet hast, damit Jesus und Maria von dir ernähret, bekleidet, in dem Zeitlichen versorgt und das ganze Hauswesen von dir auf das Beste geführet würde; zu diesem Ziele hast du keine Mühe und Arbeit gespart, auch keine Ungelegenheit geflohen, sondern du bist allzeit willfährig gewesen alle deine Kräfte bei Tag und Nacht zum Dienste Jesu und Mariä anzuwenden. Durch diese deine Sorgfalt, Mühe und Arbeit bitte ich dich" u. s. w. (S. 58). Da nun Josephs Verdienste nicht blos wie die aller Heiligen irgendwie erworben sind, sondern in dem genauesten Verhältnisse stehen zu Marias und Jesu irdischem Leben, so gilt auch seine Fürbitte bei ihnen am meisten. Ihm kann Maria nichts abschlagen, (s. o.), ihm kann auch Jesus nichts abschlagen. „O heil. Joseph, dir hat Jesus auf Erden gehorsamt und als seinem Nährväter alle kindliche Liebe erzeigt; wie kann er dir jetzt im Himmel etwas abschlagen, wo er deine Verdienste belohnt? Ach bitt für mich" u. s. w. (S. 59). Ganz die von Luther so sehr gerügte, gemüthvoll sein sollende Theorie des heil. Bernhard, die aber die ganze Sinnlichkeit irdischer Familienverhältnisse mehr oder weniger in den Himmel hinaufnimmt. Dass der Pelagianismus in krassester Weise auftritt, insofern sich Joseph Verdienste erworben hat vor und nach seiner Verlobung mit Maria, braucht ebenfalls hier nur erwähnt zu werden.

Dass der heil. Joseph diese seine allmächtige Fürbitte auf Alles erstrecken kann, um was ihn die gläubigen Beter ersuchen, versteht sich von selbst, denn man kann Jesus

eben um Alles bitten. So ist es dann auch nicht auffallend, dass dieselbe erfleht wird „in allen meinen Anliegen," „besonders in diesem Anliegen N. N.," „dass ich alle meine Sünden von Herzen bereue und verabscheue," „dass die ganze heilige Kirche in Ruhe und Frieden erhalten werde" u. s. w. Das Gebiet der Fürbitten Josephs ist also unbegrenzt, etwas enger obwohl immer noch sehr weit ist der Kreis seiner selbstständigen Hülfleistung gezogen. Dass es in der römischen Kirche erlaubt sei an eine solche directe Einwirkung eines Heiligen zu glauben, haben wir zwar vorhin in dem *Cat. Rom.* noch nicht ausgesprochen gesehen; aber doch fehlt dem heil. Joseph auch diese Kraft nicht, und wir gerathen nach dem Ulmer Gebetbuch eher in die Gefahr die Grenzen zu eng als zu weit anzugeben. In Zusammenstimmung mit seinen sieben Schmerzen und Freuden kann man folgende sieben Gebete an ihn richten: um Erlangung der Demuth, um Lossagung von zeitlichen Gütern, um Erlangung der Abtödtung, um Erlangung der Starkmuth, um Vermeidung der bösen Gelegenheiten, um Vermeidung der Todsünde, um eine glückliche Sterbestunde. Hier mischt sich die Wirksamkeit der Fürbitte mit der eignen Wirksamkeit Josephs; da wir von jener schon genug geredet haben, so folge nur der Beweis für die letztere. „Durch diesen deinen Schmerz und deine Freude erhalte mir die Gnade, dass ich in der Armuth geduldig lebe und an die zeitlichen Güter, Weltfreuden und Ehrenstellen mein Herz niemals hefte" (S. 40). „Durch diese deine Schmerzen und Freuden bitte ich dich, erhalte mir die Gnade alle Drangsale starkmüthig und mit Geduld zu ertragen" (S. 41). „O heiliger Schutzpatron, erwirb mir von Jesu durch Maria eine glückselige Sterbestunde."

Es wird demnach empfohlen „mit dem heil. Joseph einen Liebesbund" zu machen, wobei nur auffallend ist, dass nicht Joseph, der Inhaber der guten Gaben, diesen Bund stiftet, sondern der Mensch selbst. Sonst ist es doch so, dass Gott einen Bund stiftet, den alten sowohl als die neuen, und die Menschen dürfen und sollen ja dazu sagen; hier ist es umgekehrt, der Mensch stiftet solchen Bund mit dem Heiligen und ladet ihn dann ein ja dazu zu sagen. „Lass dir nun o heil. Joseph! diesen meinen Bund gefallen, und unterschreibe ihn mit den heiligsten und trostreichsten Namen, welche ich in meinem Hinscheiden zum Troste und Heile meiner Seele auszusprechen verlange." Ob wirklich der heil. Joseph den Bund unterschreibt, darüber liegt freilich keine Gewissheit vor; wie dem aber auch sei, *bona fide*

wird er als willig geglaubt und muss folgende Bitten und Gelübde anhören. „1. Bitte ich dich o heil. Joseph, du wollest des Hauses, in dem ich wohne, sorgfältiger Verwalter und wachsamer Vorsteher sein, selbes in Frieden und Einigkeit erhalten und vor allem Uebel bewahren. Ich aber will dein Bildniss, so gut ich es habe, in meinem Hause zu deiner Ehre aufstellen und dich in demselben oft mit einem vertrauensvollen Blick und Bittseufzer verehren." (Wir übergehen der Kürze wegen manches.) „6. Bitte ich dich, du wollest mir in Krankheiten des Leibes und der Seele beispringen, damit ich mich in Allem nach dem göttlichen Willen richte. Ich aber will täglich dir zu Ehren ein gewisses Gebet mit Andacht verrichten um dir mein Vertrauen zu bezeigen. 7. Bitte ich dich, du wollest mein Nährvater und der Verwalter über all mein zeitliches Gut sein, damit ich selbes nicht zum Schaden sondern zum Heile meiner Seele verwende. Ich will aber davon bisweilen um Gottes willen und dir zu Ehren ein Almosen geben oder zur Zierde deines Altares etwas beitragen. 9. Endlich bitte ich dich, du wollest in meiner Sterbestunde mein getreuer Beschützer sein, damit der böse Feind meine Seele nicht überwältige. Diese Gnade zu erhalten, will ich am Vorabende deines Festtages fasten, sodann deinen Festtag mit der heil. Beicht und Communion, so lange ich lebe, feiern und dich mit möglichster Andacht verehren" (S. 45—47).

Was beweisen die Gebete? Sie zeigen, dass der heil. Joseph auch directe Einwirkung ausübt, und welche Provinz als ihm gehörig gedacht wird: Verwaltung des Hauswesens und des Hausfriedens, sowie Behütung im Tode und den darauf hinzielenden Krankheiten. Dies sind seine eigentlichen Heiligengeschäfte, im genauen Zusammenhang mit seinem Thun auf der Erde, wo er das Haus der heil. Familie verwaltete und von Jesu den Mord des Herodes abwehrte. Dies also ist das eigentliche Gebiet seiner Thätigkeit, und was darüber hinausgeht in den Gebeten der Josephsverehrer, das ist fast nur wie eine fromme Erweiterung anzusehen um seine Ehre zu vergrössern, indem man seinen Einfluss gewaltiger darstellt. Aber allerdings auch der engere Kreis seiner Heiligengeschäfte ist schon so herrlich, dass man nicht mehr in Verlegenheit um die Antwort sein kann auf die Frage: *Quem patronum rogaturus?* Er verleiht ja zeitlichen Frieden und täglich Brod, sowie er auch sicher hineinleitet durch den Tod in die Ewigkeit. Was will man mehr? Besonders in der Todesstunde. Vor dem Tode, im Tode, auch nach dem Tode ist er der Beistand. Also soll er der Schutzpa-

tron sein! — Was beweisen aber die Gelübde bei Schliessung des Liebesbundes? Sie zeigen, dass der heil. Joseph nichts umsonst thut, sondern für seine zu leistenden Dienste auch seine gebührliche Verehrung haben will: Bilderdienst im Hause, Gebete zu seinen Ehren (etwa *Pater noster* und *Ave Maria* oder die im Ulmer Gebetbuch), Almosen zu seinen Ehren, Verzierung seines Altares, Fasten zu seiner Ehre und Feier der Communion zu seiner Ehre. Also dem heil. Joseph die Ehre, aber der Mensch muss sich seine Hülfe verdienen, zwar nicht mit saurem Schweiss, wie Adam das Brod, auch nicht mit Furcht und Zittern mit Kreuzigung des Fleisches und Casteiung des Leibes, wie die Mönche den irdischen Heiligkeitsgeruch; leichter ist es allerdings gemacht, aber doch immer sind es Werke, Werke, durch welche man sich die Gunst des heil. Nährvaters und Schutzpatrons erst verdienen, verdienen muss. Thut man nun dies treulich, so ist kein Zweifel, dass auch Joseph das Seine thun werde. Zwar wird nirgend gesagt, wann und wo und wem er diese Verheissung gegeben, aber da „der gottselige, hochberühmte Kanzler Gerson die tiefste Verehrung gegen den heil. Joseph sein ganzes Leben hindurch bewahrte und voll Begeisterung von ihm redet," da ferner die heil. Theresia, der heil. Augustinus, Chrysostomus, Ephrem, Franz v. Sales und viele Andere Verehrung gegen ihn gehabt haben (S. 17. 18), so ist kein Zweifel, dass er erhören und helfen kann, wenn die Gläubigen zu ihm beten. Alle diese Männer werden ihn doch nicht umsonst verehrt und umsonst zu ihm gebetet haben? Das ist nicht denkbar!

Demnach wird folgende Litanei an ihn gerichtet:

Herr, erbarm dich unser,
Christe, erbarm dich unser u. s. w.

Du Bräut'gam der Jungfrau Maria, Du Pflegvater und Ernährer Jesu, Du nach dem Zeugniss des h. G. gerechter Mann, Du Mann nach dem Herzen Gottes, Du getreuer und vorsichtiger Hausvater	bit für uns!

Nachdem sich die Anrufung der Fürbitte nebst den Prädicaten des heil. Josephs einige Zeit wiederholt hat, geht die Litanei zur Anrufung über.

O du allerseligster Joseph, In allen unsern Anliegen, In allen Aengsten und Schmerzen, In Betrübniss und Verfolgung, In Mühseligkeit und Leiden, In der Stunde des Todes	hilf uns o h. Joseph!

Durch deine ewige Erwählung zum Amte eines Nährvaters Jesu,
Durch deine allerreinste Vermählung,
Durch deine väterliche Sorge und Treue,
Durch deine viele Mühe, Arbeit und Schweiss,
Durch deine Schmerzen und Freuden,
Durch alle deine Tugenden,
Durch alle deine grosse Ehre und ewige Glückseligkeit
} hilf uns o h. Joseph!

Wir deines Schutzes Dürftige, wir bitten dich erhöre uns,
Dass du uns von Jesu die Verzeihung unserer Sünden erbitten wollest,
Dass du uns Jesu und Mariä treulich anbefehlen wollest,
Dass du allen Jungfrauen und Eheleuten die standesmässige Keuschheit erhalten wollest,
} wir bitten dich, erhöre uns!

So geht es fort durch verschiedene Bitten, die das Leben und den Tod betreffen, und die Litanei schliesst wie alle mit: Christe erbarm dich unser, Herr erbarm dich unser! Man begreift nicht, wie angesichts einer solchen Litanei, angesichts solcher Gebete zu den Heiligen die römische Kirche es noch leugnen mag, dass sie viele Mittler habe. Es ist doch nun einmal so, dass man eine und dieselbe Sache, z. B. eine selige Todesstunde nicht nur von Christo erlangen kann, sondern auch von Joseph, und Joseph verschafft dieselbe nicht blos durch Fürbitte bei dem strengen Richter, sondern sogar durch eigne Kraft. Was hilft es dem gegenüber, dass man die Litanei an den Heiligen einhüllt in einen Prolog und einen Epilog, und auch Christus bei derselben Gelegenheit anruft? Denn die eigentlichen Bitten, der Inhalt des Gebetes wird nicht an ihn sondern an Joseph gerichtet. Und was hilft es dem gegenüber, wenn der *Cat. Rom.* sagt, es vertrage sich beides ganz gut mit einander? Jedenfalls ist doch Christo vorgegriffen und ein Anderer hat den Himmel auf- und die Hölle zugeschlossen, während er spricht: I c h habe die Schlüssel der Hölle und des Todes. Damit ist Christo die Ehre genommen, und die Abgötterei ist geschehen, denn Abgötterei ist nicht allein den wahren Gott g e g e n die falschen Götzen vertauschen, sondern auch n e b e n den wahren Gott den falschen setzen, neben den einen Mittler die andern setzen. In gleiche Reihe, das kann man der römischen Kirche nicht vorwerfen, denn sie müht sich ab mit *„primo loco“* und *„secundo loco,“* aber in eine Reihe werden

doch die Heiligen mit Gott gesetzt, buchstäblich in folgendem Preis der neugeschaffenen Dreifaltigkeit (S. 62):

Ich ruf zu euch mit Herz und Mund,
Wie jetzt, so auch zur letzten Stund,
O Jesu, Maria und Joseph!
Ach weichet nicht aus meinem Sinn,
Ihr wisst, dass ich ganz euer bin,
O Jesu, Maria und Joseph!
Mein Trost und meine ganze Freud'
Sei hier und in der Ewigkeit
Jesus, Maria und Joseph!
Verlass mich nicht in Angst und Noth,
Und steh mir treulich bei im Tod,
O Jesu, Maria und Joseph!
Mit Leib und Seel' an meinem End'
Empfehl ich mich in eure Händ',
O Jesu, Maria und Joseph!
Bevor ich reis' von hinnen fort,
Sei dieses noch mein letztes Wort:
Jesus, Maria und Joseph!
Die Grabschrift sage dies allein:
Ich wolle ewig euer sein,
Jesus, Maria und Joseph!
Gelobt sei'n und gebenedeit
Von nun an bis in Ewigkeit
Jesus, Maria und Joseph!

Doch es mag genug sein an der Aufzählung solcher Lästerworte für den Beweis, wie die römische Kirche heute noch gerade so fern steht von dem alleinigen Heile in Christo (Act. 4, 12: Und ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name u. s. w.), wie sie zu Luthers Zeiten davon stand. Nur zweierlei mag hier zum Schluss erwähnt werden. Einmal der Gedanke: wie schwer es drüben sein mag, dass Jemand selig werde bei solchen abergläubischen Gebeten, bei Vertrauen auf falsche Götter, bei Bilderdienst und eignen Werken um den Schutzpatron dadurch geneigt zu machen. Es ist doch kaum möglich, dass Jemand die falschen Helfer in die Löcher der Maulwürfe und Fledermäuse wirft (Jes. 2, 20), dem immer vorgepredigt wird, das seien die rechten Helfer; es ist doch kaum möglich, dass Jemand sich zu Jesu wende, dem stets die Fürbitter als mittleidiger dargestellt werden, und dass der sich nur auf den Kreuzestod verlässt, dem es so leicht gemacht wird einen Schutzpatron zu erkaufen. Ja, schwer ist es und fast unmöglich in der römischen Kirche die Gnade zu ergreifen und dadurch selig zu werden —

das verdankt man dort dem tridentinischen Concil. Der zweite Gedanke aber, der hier noch erwähnt weden soll, ist dieser, dass wir Lutheraner unterscheiden müssen zwischen Verführern und Verführten. Der Verfasser und Sammler des Ulmer Gebetbuchs, so wie alle jene Pfaffen, der Pabst mit seinen Cardinälen an der Spitze, geben das Aergerniss, von dessen Lohn der Herr spricht Matth. 18, 6: dem wäre besser, dass ein Mühlstein u. s. w. So wenig sie freilich Luthers Strafpredigt angenommen haben, so wenig beachten sie auch die späteren und heutigen lutherischen Kundgebungen, sie handeln in der nämlichen Weise fort, mit Bewusstsein, und wir haben deshalb für sie kein anderes Gebet als: dass der Herr dem Pabste steuren möge. Aber die Verführten sind anders anzusehen. Wir können es doch nicht vergessen, dass sie dieselbe Taufe empfangen haben wie wir, und können doch nicht überhören, dass sie neben Maria und Joseph auch Jesum noch anrufen. Für sie haben wir noch Fürbitte und herzliches Erbarmen, wir nicht minder als Luther gegen sie in Liebe entbrannte, wenn er betete: Herr, behüt uns vor falscher Lehr, das arm verführet Volk bekehr! — Solche Fürbitte wird ihnen mehr nützen als Josephs.

Zusatz zum II. Cap. der Oettinger Reformationsgeschichte aus Handschriften.

Von

T. F. Karrer *).

Ehe wir zu Ludwigs Nachfolger Gottfried übergehen, dürfte hier der geeignetste Ort sein, einer vorübergehenden Erscheinung der Oettinger Kirche, des Jeremias Homberger, geb. in Fritzlar, welcher auf Bresnicers Anrathen von Frankfurt a. M., wo er Rector an der Schule war, berufen wurde (1568) zum Pfarrer und Superintendenten, zu gedenken. Ein begabter Mann, der aber voll Unruhe, oft selbstgemachter Unruhe war, die ihm das trotzig verzagte Herz bereitete. Kaum in Oettingen angekommen entzweite er sich mit dem Grafen, der ihm nach bisherigem Gebrauche das Anziehen des Chorrocks d. h. des weissen Chorhemdes zumuthete, was Homberg, hierin ein Malzeichen des Antichrists, wie er sich ausdrückte, erkennend, entschieden ablehnte; mit Recht be-

*) Vgl. Zeitschr. 1855 H. 4 S. 656 ff. Die Red.

merkt hiebei Preu: „man hätte freilich zu beiden Seiten etwas gelinder gehen sollen.“ Der Graf erhohlte, da die Sache weiter einreissen wollte (zwei andere Geistlichen wollten auch den Chorrock abschaffen), von den berühmtesten nähern Theologen: Hesshusius, Gallus, Cölestinus und Brenz Gutachten, die sämmtlich Zeugnisse ächt evangelischer Freiheit und Milde sind, nach Schrift und Beispiel der alten Kirchenväter und nach den Symbolen den Gegenstand als ein *adiaphoron* erklären, aber auch den Grafen bitten, einem sonst in Lehr und Wandel lobenswerthen Mann etwas nachzusehen. Unsers Bedünkens ist das Cölestinische Gutachten das beste. (Vergl. Beil. XXV. a. b. c. d.) Homberg aber ging heimlich nach Nürnberg, kehrte dann wieder zurück und erhielt seinen Urlaub, 1569, und kam nach Lauingen als Professor der Theologie und hebräischen Sprache. — Aus seiner hiesigen Wirksamkeit ist merkwürdig ein Anschlag oder Zettel von ihm an die katholische Kirche, worin die Katholiken eingeladen werden, in die evangelische Kirche zu gehen und die reine Lehre zu hören. (Vgl. Beil. XXVI. a.) Seine innere Unsicherheit beurkunden ein ganz flacianisch gehaltenes Gedicht und gleiche Erklärung, und ein Brief an Andreä, worin er sich entschuldigt und nicht offen genug, wie es dem Manne geziemte, seinen Irrthum gesteht. (Vergl. Beil. XXVI. b. c.) — Auch in Lauingen war seines Bleibens nicht lange, sondern er ging nach Grätz, von wo er später vertrieben ward, 1589. — Preu urtheilt also: „Es ist gewisslich Schade, dass dieser sonst gelehrte Mann seine Eigenliebe, hitzig Naturel und Ehrgeiz nicht besser verläugnen gelernt, denn hiedurch brachte er sich bei Gott in Ungnade, machte sich bei Jedermann verhasst nnd kriegte Armuth zu Lohn, wie er denn in seinem Alter recht kümmerlich leben musste;“ ein wenn auch theilweise gerechtes, doch zu strenges Gericht, das der Zeit des Streites, die starken innern Halt erforderte, so einer nicht Schaden leiden sollte, zu wenig Rechnung trägt.

Beilage XXV.

Vier Bedenken vom Chorrock.

Beilage XXV. a.

Wolff von Köteritz, Neuburgischen Raths und Tilemann Hesshusii bedenken vom Chorrock.

Gottes gnad durch Jesum Christum seinen eingebornen Son, unsern Herrn und Heiland zuvor u. s. w.

Wolgeborner Grave, gnediger Herr. E. G. an uns gethanes gnediges schreiben Herr M. Hieremiam Homberg E. G. Special Superintendenten vnd den streyt vom Chorrock betreffend haben wir

underthenig sambt den beylagen empfangen vnd den handel an in selbs und dann Beiderseitz angezogene Motiven unsers geringem Verstandes in Gottes fürcht ponderirt vnd bewogen; Sollen E. G. zu begerter Antwort und der lieben Kirchen zw dinst in Underthenigkeit nit Vorhalten, das wir für unser person gantz ungern vormercken, das in E. G. Kirchen von wegen des liderlichen Chorrocks ein solcher streit fürfellet, hatten auch vermeynet, obgedachter M. Hieremias sollt in erwegung, das der Chorrock an ihm selbs ein Mittel-ding ist, darzu in vielen Evangelischen Woll vnd Christlich reformirten Kirchen von gelerten und gottseligen lerern, die dem Babstumb von Herzen feind sind, Auch mit offentlicher Bekenntniss allen grewelen des Antichristen zu Rom wiedersprechen, gebraucht wird, mit grund aber für ein Character des Antichristen nit mag gerechnet werden, Sintemal das weisse Kleid in der Kirchen lange zuvor breuchlich gewesen, Ehe die Römische Bapst ir Antichristisch reich gestifftet (es were dann das jemand den Abgöttischen Pebstlern zu gefallen vnd mit ihnen eine gleiche förmigkeit zu treffen in Kirchenbreuchen den Chorrock anlegte), sich in antrettung seines dinsts nit so hoch beschweret habe, so er für im in der Kirchen funden anzulegen, die weil sonst Gott lob an dem Ortt die Christliche lehre in allen Articuln rein und unverfelscht das bekenntniss frey vnd der Gottesdienst rechtschaffen.

Nachdem wir aber aus sein des M. Hieremiae supplication Schrifft an E. G. verstehen, Wie gar ein abschew er ob dem Chorrock trage auch anderswo nie gebraucht vnd in dermassen einbildet, cr möchte durch Anlegung des Chorrocks seine vorige Kirchen ergern, das er entlich entschlossen, ehe sich seines dienstes zu begeben, denn diese *servitutem* im aufladen zu lassen. So bedencken wir underthenig E. G. derselben lieben kirchen zum besten; dörffens auch E. G. aus Gottes Wort vnd trevherziger Christlicher Wolmeynung woll rathen, E. G. wollte diesen handel nicht so hoch disputiren, sondern im namen Gottes Hieremiae, die weil er ein gelerter man ist, von Gott mit vielen gaben der Kyrchen zu dynen gezieret, dazu eines gottseligen züchtigen Wandels vnd Christlichen Eifers wider des Abgöttische Papstthum vnd allerhand *corruptelen* vnd Secten, die Freyheit zu lassen, das er sein ampt vleissig und trevlich möge ohne Chorrock verrichten und wollten sich E. G. keines Wegs dahin bewegen lassen, wie auch bissher nit beschehen, Welches an E. G. hoch zu rühmen, den M. Hieremiam von wegen der waigerung des Chorrocks zu beurlauben vnd von handen kommen zu lassen, denn weil er je ein solchs abschew für dem Chorrock hatt, als der an denen Ortten, da er nit im brauch ist, erzogen und gedynet und er *sich* in die Christliche Vorsichtigkeit Ambrosii, der zum Augustino

saget: *Dum Romae sum, jejuno sabbatho, Cum Mediolani sum, non jejuno sabbatho*, welches dann auch Augustino selbs ein zeit lang fremd war, vielleicht nit so bald hatt richten können, darzu vom Herrn Alexio Bresnicero vertröstet worden, er würde des Chorrocks halber unangefochten bleiben. Sonst auch kein mutwille noch unruhe bey ihm gespüret wirdt, verdampt auch die nit, die den Chorrock brauchen. So wird hierinn nit unzeitig die Regel Pauli Bewegen: Ro. 14. welcher isset, der verachte den nit, der nit isset, welches von allen Mittel-dingen zu verstehen. Wir könnens auch nit für rathsam erachten, das man einen gelerten gottseligen Kirchendiener, der sonst in der leer richtig, im dienst vleissig vnd im leben vnstrefflich von wegen des liderlichen Chorrocks sollte abschaffen oder fahren lassen. Es haben auch E. G. hoch vernünfftiglich zu betrachten, das nit allein solche abschaffung des Kirchendieners umb solcher nichtiger ursachen willen E. G. Christlicher nahmen nachtheylich vnd verkleinerlich fallen, sondern auch der leidige streitt dadurch erweitert vnd zu grosser Vnruhe und disputation unter den Kirchendienern Vrsach geben möcht, Neben dem zu besorgen E. G. möchten so bald nit ein Prediger antreffen, Der M. Hieremiae in verstand geschicklichkeit Gottseligkeit und Eiuer, die vnuerfälscht warhayt zu pflanzen, zu vergleichen wäre und mit dem die Kirche so wol versehen. Denn rechtschaffene lerer besondere gaben Gottes vnd wol so seltzam sind, als gottfürchtige und friedliche Regenten.

So ist je am Chorrock vberall nichts gelegen. Wie E. G. selbs gnediglich bedacht, wann er gleich nie in der Kirch geführt were, oder nach gar zum Papste führe, so köndt dennoch die Kirche erhalten werden, vnd die warhayt des Evangelii bestehen.

Das nu E. G. besorgen, dieses möchte einen eingang zur newerung machen, verdacht der leichtfertigkeit geberen, auch den Bebstlern ursach zu obstrectiren geben, ist wol nit weniger das die welt füiwizig genug ist und billig alle Vorsichtigkeit vnruhe und nachrede zu verhärten gebraucht soll werden. In unser einfalt bedencken wir demnach E. G. sollten sich umb itzt angezogener beysorge willen zu abschaffung des Pfarrers nit bewegen lassen, dann wenn künftig jemand diese E. G. lindigkeit zu einiger newerung dem göttlichen worte zuwider wollte missbrauchen, So haben E. G. von Gott die Oberkheyt vnd mittel solchem unbefugten fürnehmen zu wehren. Dieser fall aber mag für eine newerung nit angezogen werden. Benachbarte Fursten und Stende werden sich des Chorrocks halben wenig bekümmern, So ist offenbar, das in der Pfalz in Wirtemberg der Chorrock an etlichen orthen nit gebraucht wirdt vnd disputirt niemand darüber, wie es auch der sachen nit werd ist. Es könnten etliche Evangelische Ort angezeigt werden, da der Chorrock seuberlich und von ihm selbs

gefallen ist, vor wenig Jahren. Vnd wenn E. G. Itzmals die Sachen also beruhen und dem Hieremiä gnedig befehlen lassen, sein befohlen amt treulich zu verrichten, So wirdt der streit feiner sitzen und verbluten und E. G. Kirche in guter Ruhe und Frieden bleiben, da sonst durch harten zwang zum Chorrock oder Abschaffung des Pfarrers der liderliche streit allererst würde angehen, der halstarrigen Pebstler nachrede ist weniger zu achten, dann Sie nicht wissen, was recht oder unrecht ist. Da dann E. G. künfftig lissen prediger annemen, hielten wir underthenig für rathsam E. G. hatten inen nichts vom Chorrock fürhalten lassen, Sondern sie auf die Kirchen-Ordnung gewiesen, wolt dann der Chorrock allgemach verschwinden, so sie were in unvermerkt hinstreichen neben andern Menschen-fündlein, die sich wie Paulus zeuget, unter handen verzerren. Coloss. 2.

Diss haben wir nach unsere einfalth vnderthänig und wolmeinend auf die vorgeschlagene frage E. G. antworten und aus Gottes Wort berichten sollen und stellen es in keinen Zweifel, E. G. werden sich in diesem fahll dermassen erzeigen, dass menniglich E. G. Christliches vorsichtiges auch gelindes Gemüet, das der Chirchen ruhe vnd friden mit ernsten sucht, auch das hh. Predigamt in grossen Ehren heltt, spüren muss, darzu der Son Gottes Jesus Christus E. G., der wir uns nach erbietung unsers underthenigen trewen Dinst gehorsamlich thun befehlen, seinen heylichen Geist wölle verleihen. Datum Neuburg den 2. Decembris Ao 68. Underthäniger gehorsame diener

Wolff von Köteritz.

Tilemanus Heshusius proprie manu spt.

Beilage XXV. b.

Nicol. Galli von Regenspurg Bedencken von Chorrock.

Die Gnad Gottes in allen beuhor, Hoch u. wolgeborner Graue, Genediger herr, die irrung, so sich zwischen E. G. und derselbenn Pfarrher zu Oetting M. Jeremias Homberger, gemelter sachen des Chorrocks halben dieser Zeit und des Orts also zutragt, hab ich nicht gern vernomen die schrifften gelesen vnd meines geringen Verstands in Gottes furcht erwogen Klage. das die Ceremonieen die Kirch also plagen sollen, besorge, sie werden noch den Schaden thun, es geschehe directe oder indirecte, wie es zuvor mit dem Interim und Adiaphoris auch auf der Bahn gewesen und sich wieder fest darzu anlegt.

Nun schreibt M. Homberger nach dem Wort Gottes recht, das die vnnütze Ceremonieen vom Bapst her (darunter wol mit der Chorrock zu rechnen) lange Zeit genug umb der schwachheit willen bissher geduldet und wol Zeit were, ihm ein mhal seine Urlaub zu geben, neben andern stücken in andern vnsern Kirchen

mher, wie die Aposteln wol dem gesetz Gottes selb, da es sein entschafft erreichet, den Vrlaub geben haben. Act. 15.

Jedoch ist auch nicht zu rathen, was imgemein geordnet und gehalten ist, dass es einer für sich allein endern vnd ein sonders anfahen wollte, da der missbrauch sonderlich dauon ist, hinwider taug nicht, wo die Weltlichen solchs inn ihrer hand haben wöllen, Ceremonieen zu endern und die Kirch damit zu verbinden, do andere mehr darzu gehören, sonderlich diener des Worts und verständige Gottsfürchtige Personen von wegen der gemeine neben Christlichen ihrem Oberherrn, dass also ein gemein werck seyn soll, gute Ordnung inn Kirchen zu betrachten, mindern, mehren, endern oder bessern, Demnach Herr Pfarrher wol möchte den Chorrock, wie er ihn gefunden, dergestalt nach der Zeit annemen ohne Beschwernng seines Gewissens vnd möchten E. G. mit gemeinem rat der Superintendenten vnd verständiger frommer Christen ihn, den Chorrock nehmlich vil mehr aus Ursachen in Herrn Pfarrhers Schreiben vermeldt einmhal gar fahren lassen. das beiderseits jetzt des difficultirens nicht bedürffte.

Weil aber Herr Pfarrher sich je so hoch beschwert, seine Ursachen hatt, vnd ihm die freiheit, wie er antzeigt, also fürbehalten, were ihm meins erachtens (desgleichen auch den andern zweien, die Er bey den ihren also gefunden) die freiheit noch zu lassen und M. Homberger deren Ursachen wegen nicht zu verlassen. Damit aber andere, so die Ursachen nicht haben, dem Exempel nicht möchten volgen vnd weiter vnordnung entstehen, so möchten E. G. die vertröstung geben, und mit der that volge thun, die sachen durch personen vnd wege, wie vor davon geredt, Christlich zu berathschlagen, was recht und der Kirchen dienstlich, in dem und andern dergleichen fürzunemen, das were an ihm selb wol gethan vnd ein sehr guts Exempel hetten E. G. bey Gott und allen verständigen Christen ihren ruhm vnd ehre, begeben der hochheit nichts und sterckten nicht vnordnung, sondern brechten inn demselben eben vnordnung in gebührliche seine Ordnung, möchte itzt gleich ein wenig vnordnung zu guter solcher ordnung Ursach geben, wie einer spricht: *Ex malis moribus bonae leges natae sunt.* Und wollen E. G. dem M. Homberger darin nicht ungenediger sein, ihn von wegen seiner sonder Gaben lieb uud wert haben, Bitt Gott, der die kleine diese irrung auch abwende, sein liebe Kirch vom Bapst allenthalben reinige, demjenigen wehre, so sie (die Kirch) mit gutem schein der Ceremonieen Ordnnng und disciplin sonst noch wider unter des Bapsts Joch begern zu bringen, oder doch mit ihm zu beflecken, wie wir leider zu besorgen etwa allsbald erfaren werden. Derselbig trewer Gott sterke, erhalte, beschütze E. G. an ihrem Ort vnd in gefährlichen diesen

letzten Zeiten seiner Kirchen zu gutem. Datum Regenspurg Dominica II. Adventus 1568.

E. G. Untertheniger und Diener am Wort des Herrn.
Nic. Gallus.

Beilage XXV. c.

D. Joh. Friederich Cölestini Bedencken von Chorrock.

Wahr ists, Es müssen in der Kirchen Gottes Spaltungen, Rotthen und Secten sein, wie S. Paulus bezeuget, 1 Cor. 11. Aber wehe dem Menschen, Sagt Christus selbst Matth. 18, durch welchen Spaltungen und Ergerniss kommen. Mag sich derselben ein jeder Christ, Sonderlich aber Lehrer und Prediger in ernstlicher Anruffunge vnd wahrer furcht Gottes wol fürsehen, das sie nicht selbst durch unbedechtige vnnöthige und unnütze fragen, die nuhr Zanck und Widerwillen geberen, 2 Timoth. 2. vnd die Gewissen verwirren, Röm. 14. zu Spaltungen vnd Ergernissen Ursach geben, dann eygentlich solchs so eine grosse Sünde, das wie Christus bezeuget, Einem Menschen besser wehre, nicht geborn sein oder im tiefsten Meer erseuffet werden, dann das auch ein Eyniges kleines Kindlein durch ihn soll geergert werden.

Nuhn ist aber des Arglistigen Teufels sonderlicher Zweck eyner, diejenigen Prediger, welche Er durch falsche Lehre oder Ergerlich straffbar leben nicht verkeren kahn, auf vnnöthiger Gezenck vnd Disputatiren mit verwirrung der Ahrmen Kirchen und vielen Gewissen zu verleiten u. abzuführen vnd etwan Im Gewissen so bestürzt und verirret zu machen, dass ob sie gleich sonst lehr und lebens halber unstrefflich, sich doch in geringe äusserliche sachen und Kirchen-Ceremonieen nicht zu schicken wissen und demnach darob streitten vnd Ihnen vielmahls gewissen machen, da eygentlich keins sein soll noch kan.

Ein solcher Handel ist nuhn fast dieser, der sich ob dem Chorrock In der Grafschaft Oettingen erhaben, denn in derselben ist ein frommer gelehrter vnd Gottsfürchtiger Mahn, der sich gewissenshalben so hoch beschweret der vblichen vnd jn gemeldter Kirchen bisshero ohne alle ergernis stets gebrauchten Chorrock anzuziehen, das ehr auch darüber seinen ordentlichen Beruffs zu verlassen, dann sich in dem stück den andern Kirchen und Kirchendienern gleichförmig vnd eintrechtig zu halten gedencket. Welches mir dann warlich des guten Mannes halben herzlich leid, Gott helffe Ihnen vnd der Ahrmen Kirchen umb seiner Ehre willen. Amen.

Weil ich aber gebeten worden, von demselben handel mein Einfältiges Bedencken anzuzeigen, so hab ichs, wie wol ich zu solchen sachen kleine Lüste, auch itzt ohne des mit andern schweren Religionssachen beladen vnd sonst meine Einfalt und geringe Gaben Im Herrn auch selbst weis und fühle, demnach im Namen

Gottes nicht abschlagen wollen der christlichen Zuversicht, der liebe Gott werde Ihme solch mein Einfalt gefallen und dem Herrn Pfarrer zu Oettingen und andern Christen zum guten gereichen lassen.

Der alte Lehrer S. Augustinus schreibt aus Grundt göttlichs Worts In der 86. Epistel an Casulanum recht und wohl von euserlichen Kirchen Ceremonieen, die von Gott weder gebothen noch verbothen, mit diesen Worten: *Ad quamcunque Ecclesiam veneritis, ejus morem servate, si pati scandalum non vultis aut TACERE.* Das ist, an welches Ort des Christenthums Ir kommen werdet, da haltet dieselben gebräuche und euserlichen Kirchen-Ceremonieen, wolt Ir anders euch selbst kein Gewissen machen noch andern Leuthen zum Anstoss und Ergernis Vrsach geben. Und das ist eben S. Pauli lehr, da ehr also spricht: Tit. 1. *omnia munda mundis.* Den reinen ist alles rein, *Item*: In Christo Jesu gilt weder Beschneidunge noch Vorhaut etwas u. s. w. *Item:* Die Speiss (und alle andere eusserliche Mittel-dinge vnd Ceremonieen) fordert Uns nicht für Gott, essen wir, so werden wir darum nicht besser sein, essen wir nicht, so werden wir darumb nicht weniger seyn. 1 Cor. 8. *Item:* Alles was feil ist auf dem fleisch Marckt, dess esset und forschet nichts, auf das ihr des Gewissens verschonet, denn die Erde ist des Herrn und was drinnen ist. So aber Jemandt von den Ungläubigen euch ladet und ihr wollt hingehen, So esset alles, was euch fürgetragen wirdt, forschet nicht, auff das ihr des Gewissens verschonet. 1 Cor. 10.

Wann nuhr, wie Ich hoffe und Gott bitten will, der herr Pfarrer solche und dergleichen des heyligen Apostels Paulus und alten Lehrers Augustini, auch vieler einhelliger Gottsfürchtiger Gelehrter Personen zu unserer zeiten Radt und Bedencken recht betrachten und zu Hertzen nehmen wirdt, zweifelt mir nicht, Er wirdt der Sachen In wahrer Anruffunge Gottes etwas weyter und besser nachdencken und um eyner Euserlicheu freien Kirchen-Ceremonien willen, darauf doch weder Not noch Gebot weder Ergernis noch Bekänntniss stehet, Ime kein Gewissen machen oder sich und die Ahrme Kirche zw Ottingen In solche Gefahre beschwerunge bringen.

Denn Je die Ursachen, So ehr solches seines Wegerns zu haben vermeinet und anzeigt Als 1. das sein Gewissen für den Chorrock ein grawen vnd Abschew habe. 2. Das die einigkeit der Kirchen nicht in eusserlichen Dingen und Ceremonien stehe, 3. Das Ihme gebühre, die Gemeyne nicht zu ergern, bey der ehr zuvorn gewesen, 4. Das der Chorrock ein Bepstischer Charakter sei u. s. w. so wichtig und erheblich nicht sind, dass sie Ihme genug sein kündten, die Kirchen des Orts zu verlassen oder aus

Eygener Gewalt ohne Consens vndt Bewilligung Christlicher Obrigkeit vnd gemeyner derselben Gebreuchliche vnd Vnergerlichen Ceremonien zu endern.

Des Gewissens Grawen kompt vielen Leuthen mehrmals daher, das es sich In den Gebrauch der Christlichen Freiheit nach S. Pauli Regel, last euch Niemands Gewissen machen vber Speiss und Tranck u. s. w. *Item*, So Ir denn nuhn gestorben seidt mit Christo, den Satzungen der Welt, was lasset ihr euch denn fangen mit Satzungen, als lebetet ihr noch In der Welt Coloss. 2, vnd abgesetzter Christlicher Radtschlage nicht gentzlich weis zu schicken und zu richten.

Die Einigkeit der Christlichen Kirchen stehet ja nicht in solchen Euserlichen Dingen, aber gleichwol ist es Gottes will und Befehl, das es alles ordentlich vnd zierlich zugehe. 1 Cor. 14. vnd nicht ein jeder pfarrer oder Kirchendiener seines Gefallens Ceremonien auf- und abbringe, endere, mindere oder mehre.

So weiss mahn wol, erfahrets auch taglich, wie leichtllch sich der Einfeltige vngelehrte pöbel vnd schwache Gewissen ahn solcher Ungleicheit eusserlicher Ceremonien der Kirchen stossen vnd ergern vnd andere falsche Christen samt den Feinden Göttlicher Wahrheit, daraus die Lehre vnd Kirchendiener selbst zu lestern vrsache nehmen, wie Ihnen denn an obgedachtem Ort eben diesen Handel die verfluchten Jesuiten allbereit fast zu nütz machen sollen.

Was auch an vielen Orten bey Lehrern und Zuhörern für eine schedliche Irreligiositas aus plötzlichem Abschaffen und stürmischen Niderwerffen aller alten vnd Im Bapstumb gebreuchlichen Ceremonien ohne Unterschied, als wöchenliches Kirchengehens, Lateinischen Gesangs, der Orgeln, der ordination der Kirchendiener, der gemelden, Bilden, Althar und dergleichen erfolget, ist für augen und darff nicht viel beweisens. So hat sich auch eine Christliche Gemeine daran gantz nichts zu ergern, das ein pfarrer oder Prediger etwan an einem Ort einen Chorrock anzeucht an dem andern aber nicht, dann ehr Je hierinnen obgedachter Christlicher Regel folgen soll vnd muss, will ehr anders nicht Ergerniss geben oder sich selbst ergern vnd Im Gewissen Irre machen lassen.

Ich trage einen Chorrock ohne alle Disputation oder grawen des Gewissens an denen Orten, da er Im Gebrauch, an denem aber, da ehr nicht Im Brauch, da lasse ich Ihn auch gleicher Gestalt ohne alles Disputiren und grawen des Gewissens liegen vnd predige ohne Chorrock.

Wolt sich aber nuhn ein Kirch oder Gemeyne daran ergern, dass ich zu Ottingen einen Chorrock trüge, zu Franckfurtt aber nicht, So wehre es ein mutwillig genohmen Ergernis aus Vnuerstandt Christlicher freyheit ohue meine schuldt entstanden, wel-

ches doch mit Christlicher Unterrichtung leicht kent gestillet vnd aufgehoben werden und würde sich keine wolreformirte Kirche an der andern Ceremonien und Mitteldingen ergern.

Sollt man aber den Chorrock ohne vnterscheidt der Ursachen halben aus allen Kirchen verwerffen, das ehr von Bapstumb herkommt oder wie der herr pfarrer vorgiebt, ein Bepstischer Character und Malzeichen sein soll, So möchte man auch die Musicam, die Predigtstüel, Altar, Taufstein, Bilder, Sonntags Evangelien vnd Epistel, Silberne und guldene Kelche, Crucifix und was dergleichen viel mehr, auch die Tempel selbst alles mit einander ohne Unterscheidt einreissen vnd ausrothen, was wolte und sollte aber für ein wust und Ahrmen Gewissen gefehrlich Wessen daraus werden?

Was die Calvinisten mit solchen stürmischen Enderungen ausgerichtet vnd noch, Ist meniglicher für augen, derwegen sich ein Prediger und Seelsorger In Ernstlicher wahrer furcht Gottes wohl mag fürsehen und nicht in einer Sache oder sonderer affection thun, dessen Ihne hernacher mit schweren Gewissen gerewete, Es schreibt der herr Pfarrer In seiner Supplication ehr wolle nach der Regel S. Panli Röm. 14. den nicht vrtheilen oder verdammen, So den Chorrock braucht und streittet doch, das der Chorrock ein Character oder Malzeichen sey des Babylonischen Thiers, dadurch der wahre Gottesdinst geschendet vnd den vnmündigen geschadet werde, welchen auch Gott anzunehmen verbotten vnd grosse straffe darauff geleget habe. Solches kahn ich nicht verstehen, wie sichs zusammen reyme. Denn ist das wahr das der Chorrock ein Mahlzeichen sey des babylonischen Thiers, dadurch der wahre Gottes-dinst geschendet und die Unmündigen vnd schwachen geergert werden, So mus ehr warlich von allen Christen geflohen und verworffen vnd der Ihn braucht, als ein Feindt Gottes gerichtet und verdammet werden, nach dem Befehl Christi: Sehet euch für für den falschen Propheten. *Item:* Kein Abgötter wird theil haben am Reiche Gottes. *Item:* So jemandt ist, der sich lest einen Bruder (das ist einen Christen) nehnnen vnd ist ein Hurer oder ein Geitziger oder ein Abgöttischer u. s. w. mit demselbigen solt Ir auch nicht essen.

Würden derhalben alle Evangelische Prediger, so den Chorrock je gebraucht und noch brauchen, deren viel zu zeitten des Interims durch Gottes sondere Gnade die beständigsten gewesen und des noch mehr alle Ire Kirchen, Als des Antichrists Diener vnd Gliedmassen verdampt werden sollen, Was nuhn abermals daraus folgen würde, haben alle Lehrverständige Christen abzunehmen.

Derhalben kan der Kirchen Gottes zu Oettingen und dem herrn Pfarrer daselbst nicht besser und sicherer gerathen werden, Dann

das die Kirchen Ordnung, so bisshero ohne Ergernis daselbst im Gebrauch gewesen vnuerendert bleibe und das der herr pfarrer wie Augustinus nach Gottes Wort *ad Casulanum* schreibet *in hac re huic consilio acquiescat et Magistratui caeterisque fratribus non resistat, sed sine ullo scrupulo vel disceptatione sectetur, quod alii faciunt.*

Da ehr aber darüber sein ordentlichen Beruffe auffgeben und verlassen wolte, hat er warlich zu bedencken den Spruch Salomonis: *proverb.* 27. Wie ein Vogel, der aus seinem Neste weichet, also ist, der so von seiner Stette weichet und dorfft Ihme der Teuffel dermaleins durch fürwerffung vnnötiger Enderunge und Verlassunge seines Beruffs ein schwehrer und gefährlicher Brandtmal Im Gewissen machen, dan itzt geschieht vber den Chorrock.

Wenn aber eine Christliche Obrigkeit sampt dem gantzen Ministerio vnd der Gemeyne einmütiglich beschlüssen den Chorrock gantz und gar abzuthun, hatte und bedorffte es als dan keines streits oder disputation mehr, Sondern konte ein Kirchendiener ohne alle Beschwerunge Im Namen Gottes denselben fallen und liegen lassen, doch ist wenig endern In eusserlichen unergerlichen dingen am besten und sichersten.

Diess ist nuhn von fürgelegter frage meine Einfeltige Meynunge, welche Ich der Ahrmen Kirche Gottes zu Ottingen zum besten vnter andern schweren obliegenden Gescheefften auffs kurtzt habe schrifftlich fassen und anzeigen wollen; der Christlichen Hoffnunge, der Wohlgeborne herr Graffe Sampt seinen Kirchendienern und der herr Pfarrer selbst werden solch mein guthertzig und wolmeynendt Bedencken Christlich und Im besten verstehen vnd auffnehmen und keineswegs dahin deuten, Als sollte von mir dardurch dem Antichristischen Bapst oder Interimisten vnd Adiaphoristischen Handlungen, darwider ich itzo neben andern In Gottes furcht streitte, geheuchelt vnd patronisirt werden.

So hoffe ich auch, der Herr Graff zu Oettingen werde der Christlichen Bescheidenheit sein, das ehr umb des Chorrocks willen einen reinen trewen Pfarrer nicht verstossen, sondern wo je nichts In dem fehl bey Ihm zu verhalten, Ihme aus Christlicher Lieb und Mitleiden auch etwas zu gut halten und nachgeben werde.

Der Gott alles friedes gebe durch seinen Heiligen Geist umb Christi willen, dass wir in Ihme eins sein, Und aller vnser Thun und Wissen, lehren vnd leben zu seiner göttlichen Ehren und Erbauung der ahrmen Kirchen richten mögen, vnd erlösse uns endlich durch seinen lieben Jüngsten Tag von allem Streit und iebel, Amen. Datum Aldenburgs den 10. Decembris Anno 1568,

Johann Fr. Cölestinus *doctor*
propria manu scripsit.

Beilage XXV. d.

Johann Brenzens Bedencken von Chorrock.

Wolgeborner, die Gnade des Allmächtigen durch seinen geliebten Son Unsern herrn Jesum Christum sampt meinem Gebett vnd unterthenigen Dienst, zuvor gnediger Herr. Die handlung, so sich zwischen Eurer Gnaden und Irer Gnaden Pfarrherrn vnd Superintendenten zu Otingen M. Hiremia Homberger den Chorrock belangendt zugetragen, hab ich vntertheniglich und woll empfangen, Nachdem ich nun E. G. zu dienen ganz geneigt, will ich hier In mein Gutbedüncken and Meinung in Underthenigkeit E. G. nicht verhalten. Denn wiewoll einer Christlichen Oberkeit nicht allein ob deren weltlichen policey sondern auch ob geistlicher Kirchenordnung, bevor- ab, so mit Radt der Theologen und politischen Rhäten stattlich vermöge heiliger gottlicher Schrifft und dann der Christlichen Augsburgischen Confession bedacht, Instituirt und angericht seyen, gebüret fleissig zu halten vndt hand zu haben, damit in Kyrchen sich nicht Unordnung und also auch schädliche Zwietracht zutragen. Jedoch so ist daselb nicht dahin zu deuten und zu versteen, als weren die euserlichen Kyrchenordnung so stählern, das sie nymer kein ordentliche dispensation vnd nach Erwegung wichtiger Umstände kein Erlassung leiden möchten, So gebieret auch keinem privat Pastor und predigern gemeine bewilligte und breuchliche Kirchenordnung eigenes gefallens zu endern und zerrütteln, darum da dasselb geschehen, hatt der Christlich Magistratt darein zu sehen und gebührlich zu wehren, damit alles in der Kyrchen, wie Paulus sagt, ordentlich und zierlich zugehe.

Da sich nun ein solcher fall zutrüge, das ein Stück oder zwey in einer gemeinen Kirchenordnung were einem Pastor oder Kyrchendiener aus erheblichen billigen Vrsachen an gemeine Abbruch der Kyrchenordnung beschwerlich, So ist es Christlicher Lieb gemess, bevorab da an gemeldten stücken nichts sonderlich gelegen, das mit einem solchen Pfarrherrn seiner billigen Beschwerung halben gedult tragen und mit Im dispensirt werde.

Dieweil dann sich In E. G. Kyrchen zue Otingen mit Iren Gnaden Pfarrherrn ein ebenmesiger fall zutragt, So were mein vnterthenig gutbedüncken, E. G. hetten mit Im dispensirt und Ine des Chorrocks gnediglich erlassen.

Denn wie ich bericht und auch zum Theill aus E. G. schreiben vermerckt, so ist er ein fleisiger feiner mann gelehrt und gesunder lehr, der seinem Amt trewlich nachsetzt, hatt sonst kein Mangel, denn das er sich des Gebrauchs des Chorrockes weigert. Nun ist es ye leidentlicher und besser, Das ein Chorrock weiche, dann das eine nützliche der Kyrchen woll zuständige Person wei-

che, bevorab nachdem an einen getrewen Pfarrherrn mehr denn alle Chorröcke gelegen.

Zu dem So ist der jetzige Pfarrherr etwas des Chorrocks halben von den vorigen Pfarrherrn und Superattendenten verweret worden, wie woll nu daselb E. G. nicht bindet, yedoch so wölle E. G. gnediglich bedencken, da sie selbs mit den yetzigen Pfarrherrn gehandelt vnd kein andern Mangel denn den Chorrock betreffendt gefunden, sonst aber alle dinge richtig, das er erbar, gelert, fleisig, der Kyrchen nützlich und dauglich were, sie würde meines vnterthenigen erachtens die Handlung mit dem Pfarrherrn nicht zerschlagen lassen.

Es zeigt auch der offt bemeldt Pfarrer in der Schrifft, so er an die Theologen gestellt, er habe vollgegründie Vrsach, das es nicht ein halsstarrigkeit den Brauch des Chorrocks seiner Person halbe zu weigern, sondern sei sein Nodturfft. Dabey were er zu bleiben zu lassen und seinem eigenen Gewissen zu beuehlen, denn wie woll es ein Mutwill were, wenn er aus Halsstarrigkeit ehr sein ordentliche vocation verlassen, denn sich Im Kyrchen Ambt des Chorrocks zu gebrauchen bewilligen, In Ansehung dass seiner ordentlichen vocation nachsetzen ein Gebott Gottes, aber nicht gebrauchen einen Chorrock kein Gebott oder Verpottes ist, yedoch nachdem Paulus sagt, ein yeglicher sey seiner Meynung gewiss und er stehet oder fellet seinem Herrn, So radte Ich vndertheniglich, der Pfarrer werde in diesem Fall bey seiner Gelegenheit, die er für sich selbs für Got verantworten muss, gelassen werden, doch radte Ich vf E. G. Verbesserung gehorsamlich E. G. geben des Chorrocks halben keinen entlichen Bescheid, sonder die Sach also ersitzen lassen, bewehlt den Pfarrherr nicht, das er den Chorrock gebraucht, gebe ihm auch nicht von des Chorrocks wegen Vrlaub, sonder gelübde und dispensire stillschweigend; die andern zween Pfarrherren Appetzhofen, Deggingen belangendt, weren meines erachtens Inen zu beuehlen, das sie biss auf ferner Bescheid kein enderung mit der Kyrchen Kleidung fürnehmen sollen.

Das hab ich E. G. In Vnderthenigkeit nicht verhalten wölle. Denn E. G. zu dienen, will ich durch Gottes Gnad gehorsamlich erfunden werden, der Allmechtig Gott und Vatter unsers lieben Herrn Jesu Christi wölle E. G. seiner Kyrchen vnnd ihrer Herrschafft zu gut In langwieriger Gesundheit gnediglich erhalten. Datum Studtgardt In *die* Stephani Ano MDLXVIII.

E. G. Vnndertheniger

Johann Brentz, Prob zu Studtgardt.

P. S. Auch gnediger Herr, sollichen Vnradt in künfftigen Zeiten zu verhindern, were es radtsam, da E. G. einen newen Pfarrherrn anneime, sie legten Im die Kyrchen Ordnung für, und

liessen ihn drauf promission thun, Dieselben on weitere gemeiner protestirenden Stenden und ihrer Gnaden Verordnung nicht zu endern. *Datum ut in litteris.*

Beilage XXVI. a.

Hieremiae Homberge Zettel, den er an der Kirch zu S. Sebastian zu Oettingen schlagen lassen.

Allen frommen Bürgern und Bürgerin sampt allen andern Personen, so Inn der Papisten Kirch allhie zu Oettingen gehen vnd gestern nemblich, den 27sten Decembris darinn Predig gehört haben.

Genad vnd fried von Gott vnd ware erkentnis seines Sohns Jesu Christi wünsch Ich euch allen von grund meines Herzens. Geliebten Im herrn, Er Hans Albert hat euch gestert Inn seiner Predig viel Lästerung Gottes vnd seiner armen Kirchen Inn meinem beysein fürgehalten vnd höchstes Vleisses darnach gestanden, das Er euch beredden möchte, es wehre keine schentlichere grewlichere Ketzerey noch nie gewesen, dann unsere Lehre, welche wir aus der heyligen Schrifft getrewlich, wie wir schuldig sein, der Gemeine Gottes fürtragen. Weil Ir nun bei Verlust ewrer Seeligkeit schuldig seitt der Wahrheit nachzuforschen vnd dieselbige zu retten, auff dass Ir also weder von euch selbs noch andern zu gefallen oder aus furcht falsch zeugnis gibt vnd die Wahrheit vnterdrücket oder durch ewer stillschweigen unterdrücken lasset: Vnd aber zu Erkentnis der Wahrheit nicht kommen könt, so höret dann unsrer verantwortung, so bitt vnd vermane Ich euch vnd bezeug euch durch das Blut Christi, das für euch vergossen ist, Ir wollet bey ewer Obrigkeit vnterthenigklich anhalten, dass Ir frey ohn alle Furcht Inn unsere Predig, wo nicht Immerdar, doch ein mahl oder vier gehen mügt, da wollen wir euch ein Gegenbericht auss gutem Grunde thun vnd mit Gottes Hülff euch heller als der Mittag ist, zu erkennen geben, dass er Hanss Albert lesterlich uff die Augpurgische Confession vnd derselbigen trewe Anhenger lengt, Ihnen Ihre rechte ware Wort vnd Meynung felschlich und lesterlich teuttet vnd verkehret, darzu Christum den Sohn Gottes sampt seinem Evangelio schentlich und grewlich lestert und euch von demselbigen Inn Abgrund der Höllen, so viel an Ihm ist, verführet. Wo ihr nu nich die Warheit aussforschen und euch gäntzlich von Ihm und allen Papistischen und falschen Lehrern absondern werdet, so seitt Ir verlohren. Darumb wo auch schon eure Obrigkeit unserer Predigt zuhören verpeutt, seitt Ihr dennoch Gott mehr dann den Menschen zu gehorchen schuldig, und soltet wol bedencken, dass Ir viel wenger das zeitliche dann das ewige Gut zu verliehren soltet be-

reit sein. Hiemit Gott befohlen, der wöll Euch erleuchten und von solcher lesterlicher Verfürung erlössen.

Geben am 28. Decembris 1568.

E. W. Jeremias Homberg von Fridslar,
Pfarrer der wahren Kirch Christi zu Oettingen.

Beilage XXVI. b.

Hieremiae Hombergii sacrae Theologiae Doctoris Elegia deoriginali peccato, quae subjuncta est Matth. Flacii Responso ad epistolam D. Jacobi Andreae.

En aerumnarum praegrandi mole gravatus,
En mea confiteor crimina moestus homo.
Agnosco et fateor, quod parva stirpe parentis
stirps mala de matris vulva ego prodierum.
Prodiga pestiferis en adsum fructibus arbor,
stirps mala sum: foetus non nisi fundo malos.
Non mihi sunt vires nisi pravae ex traduce pravo,
Non est naturae vel bona mica meae.
Non igitur possum nisi pravos gignere fructus,
quamdiu ab ingenio pendeo agorque meo.
Me miserum! quonam Sathana occidente redactus
primus homo est? fuerat splendida imago Dei.
Proh dolor hinc Sathanae foedissima factus imago
progenuit natos talia monstra suos.
Proh dolor hinc sathanae simulachrum nascitur omnis,
quem patris et matris copula gignit, homo.
Hinc ego pestiferos tot foedo pectore fructus
profero, quot guttas continet oceanus.
Non totidem eructat gemabundo gutture flammas
desuper inpositus, quem gravat Ahena gigas.
Non tot pestiferos flatus exnatat avernus,
crimina quot semper mens mea tetra parit,
Non vis uaturae; non inclinatio prava,
non ἕξις tantum perdita crimen habet;
Actio non tantum vel passio culpa vocetur,
mens mea peccati nomina jure tenet.
Ipse Deo coram sum Christo culpa scelusque,
ipse ego peccatum sum proprieque vocor:
Si bona massa forem, si stirps arborve probata,
haud possem putridis fructibus esse parens.
Nec foret ulla mihi peccandi dira cupido,
ni scelerum dirus tartarus ipse forem.
Hoc tamen in primis agnosco et defleo crimen,
quod si vitassem cuncta remissa forent.
Sanguine nam suo me mundum fecerat ipse
filius aeterni maximo amore patris.

Hunc pvopter culpam mihi Jova remiserat omnem,
justitiam ipsius assueratque meam.
Inde mihi sanctum dulci solamine flatum
addiderat, vitae robora summa novae.
Sic ego baptismi fueram mundatus in undis,
sic bona quo fierem planta, renatus eram.
Ast ego carnalem contemto Numine sensum
diligo et in sordes me inde revolvo meas.
Turpiter hinc sese totius mea membra dederunt
criminis, hinc jaceo pondere pressus humi.
Pejor adest omni quia desperatio culpa,
et mihi spem Christi verba dedere bonam:
Et quia me summi revocat pia gratia Patris,
quam stabilit sanguis, maxime Christe, tuus:
Arrepo, atque humili fassus mea crimina corde
per Christi veniam vulnera sancta peto.
Qui mea per sanctam confringit pectora legem
ostendeus culpae tartara dira meae,
Ille Evangelii reddit solamine vitam,
gratiae et immensas hinc mihi monstrat opes.
Nunc tu, cui dominus proprium commisit ovile,
confirma pectus per pia verba meum.
Tu pro me Dominum devota mente rogato,
immemor ut nostri criminis esse velit.
Nomine et ipsius, quoniam sic jussit Jesus,
Horrida peccati vincula solve mei.
Solius in Jesu confido Sanguine Christi,
Sanguine, qui mundi sustulit omne scelus.
Ejus et hinc sancti confisus robore flatus
constitui vitam transigere usque piam.

Hieremiae Hombergii conclnsio seu dijudicatio longi et accurati scripti de peccato originali, quae subjecta est statim elegiae supra scriptäe.

Postquam in utramque partem propositiones pugnantes, quarum una peccatum originis substantiam, altera illud accideus esse affirmat, disputavimus, restat ut quam approbemüs et amplecti velimus, sine haesitatione et cunctatione profiteamur. Dico igitur et constanter profiteor, me eam approbare, quae peccatum originis substantiam esse affirmat, non peculiarem quandam in utopia circumvolitantem, sed ipsam substantialem formam corruptae rationis humanae. Quid me ad hoc sentiendum moveat, in superius annotatis satis perspicue declaratum est. Nam prioris propositionis argumenta scripturae sacrae testimoniis fulciuntur solidissime, nec dissolvi ullo modo possunt. Posterioris vero argumenta sunt ex vana nec satis dextre intellecta Philosophia depromta et

vnno corruptae rationis judicio submittuntur, unde facillimo conatu resolvuntur ab illis, qui sola solidaque fide a dextra scripturae sacrae intelligentia dependent etc.

Beilage XXVI. c.

D. Hieremiae Hombergii Epistola ad Jacobum Andreae data.

Gratiam et pacem a Deo patre et Domino nostro Jesu Christo, reverende et clarissime vir! Cum Augustae ob negotia mea versarer, optimus et verae pietatis zelo ardens, nec non pacis Christianae studiosissimus vir Matthaeus Stengelinus Illyrici ad epistolam tuam responsum cum adjecta elegia mea etc. mihi monstrabat: cumque propter additam elegiam et subjectam insuper conclusionem turbarer, et quomodo se res haberet, Stengelino explicarem simulque dolere me dicerem, quod Illyricus adeo astute me suae liti implicaret; Quodque sic invitus scandalo multis et infirmis et veritatem minus exploratam habentibus esse cogerer: ideoque consilium cum ipso conferrem, quodnam huic malo posset inveniri remedium: author et hortator ille mihi erat, ut tuae pietati negotii veritatem brevi epistolio declararem et ab ipsa consilium peterem. Hoc consilium approbans continuo hoc epistolium ad tuam pietatem exaravi. Quod igitur ad Carmen attinet, ita se res habet: cum ante annos sex Illyricus saepe multisque instaret, ut aliquid de peccato originali scriberem: ego autem nondum σοφὸν illud φάρμακον, quod ille tanto studio contra tot piorum dissuasionem, dehortationem et deprecationem defendere mititur, intelligerem potiusque ipsius aliquas phrases sequerer, quam examinarem: scripsi germanicam formulam confitendi coram sacerdote absoluturo: quam postea aliquanto liberius isto qualicunque carmine reddidi et ad ipsum Argentorati tum degentem misi, utque cum D. D. Marpachio communicaret, oravi. Eodem tempore omnibus modis illo urgente, ut sine ambiguitate, quid de originis peccati controversia illa sentirem, enunciarem: ut veritatem Scholastico more investigarem utramque in partem disputationem scriberem, quaerens nimirum argumenta, quibus utraque propositio submitti posse videretur; cumque ex vitiosa cum Accidentis tum Substantiae definitione (vitiosam autem illam fuisse postea demum ex collatione cum Heshusio et aliis bonis viris intellexi) eo inclinarem, ut potius substantiam quam accidens definiendum censerem: conclusio etiam ejus generis necessario secuta est. Vix autem elapso anno, postquam, ut dixi, cum Heshusio, cum Knauro Dinckelspilensis ecclesiae pastore cumque aliis bonis et doctis viris constituissem et rem totam accuratius expedissem, rescripsi Illyrico et me errorem in sententia ejus deprehendere testatus rogavi, ut melius sentientibus cederet. Accepto duriusculo responso aliquandiu adhuc assensum meum vel huic vel illi parti praebendum suspendi usus interim regula illa Apostolica: Fora-

men habeto sanctorum verborum etc. Nihilominus tamen scriptam illam disputationem, cujus exemplum nullum retinueram, reposcebam, quam remissam continuo discerpsi et prorsus abolevi. Carminis exemplum retinueram, quod ideo non abolebam, quia totam sine scandalo legi posse jadicabam, non alio sensu, quam hactenus celebratus ille versus Stigelii fuisset: Ante tuos oculos nil nisi culpa sumus. Cumque semper in hac disputatione peccati vocabulo sic usus fuissem, ut reum et pollutum quiddam significaret: figuratam illam locutionem, qua homo peccatum diceretur, eo modo ferri posse arbitrabar, quo apud poëtas sceleratus homo scelus dicitur. Confirmabat me in hac sententia Primasius, qui in 7 cap. Rom.: Magnitudo, inquit, iniquitatis postulat, ut homo non tantum peccator, sed et peccatum dicatur. Cujus modi locutio etiam apud Chrysostomum extat in explicatione historiae de Christi introitu, nisi me fallit memoria. Cum igitur et commentationem Scholasticam illam, quam nunquam publicam fereram, continuo eodem anno aboleverim et Carmen (quod ne ipsum quidem publicum a me factum est unquam) pia interpretatione declararim: iniquissimum profecto est, quod ea nunc ab Illyrico contra meam voluntatem in lucem eduntur et quidem ea specie, quasi ejus sententiam tunc penitus intellexissem et nunc etiam approbem. Ego Deum testor in animam meam, me de originali peccato, quantum recordari possum, nullo unquam tempore publice vel in scholis vel Ecclesiis aliter docuisse, quam de isto loco in Augustana confessione, ejus Apologia et Locis communibus Philippi dexterrime et liquidissime doctum invenis. Pauca mea extant scripta Theologica: quae tamen extant, nihil habent, quod absurdam illam opinionem, quasi peccatum sit ipsa hominis substantia vel substantialis forma etc. approbet: nisi forsan sophistice mea verba in alienum sensum detorqueantur. Et hoc dico de scriptis a memet ipso evulgatis, non de illis, quae alius me invito et inscio ediderit. Ex quo rem intellexi, primum in explicatione Epistolae ad Romanos aliquoties et praesertim in 7. Cap. opinionem illam quod peccatum sit substantia, solidis argumentis refutari: testes sint auditores mei, quorum multi et forte aliqui etiam in vestra Academia sunt, qui et annotationes meas habent et explicationem meam audiverunt. Deinde etiam undecim sermones ejusdem argumenti scripsi, quorum 10 Tuae Excell. examinandos misi Eslingam: cujus et praeclarum judicium de illis meis meditationibus communicatum a Stenglino adhuc habeo: undecimum postea scripsi, quem tuae Excell. item aliquando descriptum mittam; scripsi autem et germanicum libellum. Dn. Licentiatus Conradus Froelich, Codonius piae memoriae, cum aliis doctis et piis viris in Palatinatu superiore viderunt et valde probarunt. Haec et hujus modi alia

scripta, quorum numerus nunc mihi in Austria necessitate sic cogente auctus est, authentica et publice esse cupio: inde judicari de mea doctrina et sententia volo: non ex illis, quae me invito eduntur. Esto et tuum et aliorum piorum judicium, an ex eo, quod alicui veritatem adhuc investiganti excidit, quod postea ille ipse correxerit neque extra privatae disputationis umbram emiserit, de sententia ejusdem definiri debeat? Scriberem plura de hac re, nisi festinanti concludenda esset Epistola. Hoc unum restat, ut ab Excellentia tua petam, primum ne aliquid sinistri de mea doctrina, ex illa vel elegia vel conclusione, ut editionis author appellavit, judices: praesertim cum et Elegiam declarem et disputationis verba non amplius habeam, ut profecto, an aliquid in conclusione illa mutatum sit, statuere nequeam. Deinde, ut singulari tua prudentia me adjuves, ne verba mea me invito sparsa et tot meis authenticis concionibus, lectionibus, meditationibus contraria infirmos turbent aut offendant. Mea quidem sententia consultissimum esset, si ad declarationem sententiae meae sermones mei cum germanico libello ejusdem argumenti aderentur. Hanc editionem ut procures, omnibus modis oratum volo: quam meam petitionem, si pondus apud te invenire sinis, quaeso, mihi per Stenglinum nostrum rescribas propediem. Ad extremum hoc addo: si arbitraris, publica confessione opus esse, qua aliquid in meis scriptis corrigam, non defugiam authoritatem tuam. Est mihi clara mea ecistimatio, scd veritatem omnibus praefero. Bene vale clarissime Domine Doctor et me tibi commendatum habe. Datae festinanter Augustae, Die 8. Octobris. Anno 1574.

T. E. Reverenter colens
Jeremias Hombergerus,
Pastor Provincialiam Stiriae, quae Graecii colligitur, Ecclesiae etc.

Reverendo, eruditione, virtute et pietate pacis etiam et veritatis studio clarissimo viro Domino Jacobo Andreae, Tubingensis academiae Cancellario et Praeposito dignissimo, sacrosanctae etiam Theologiae Doctori et Professori ac Domino suo in Christo reverentcr colendo.

II.

Allgemeine kritische Bibliographie

der deutschen

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke,

mit Beiträgen von

F. Delitzsch, C. P. Caspari, K. Ströbel, W. Neumann, G. C. H. Stip, W. Flörke, F. W. Schütze, R. Rocholl, L. Wetzel, A. Brömel, W. Dieckmann, E. H. Engelhardt, P. St. Cassel u. A. *).

III. Patrologie.

1. C. Bindemann, Der heilige Augustinus. Bd. II. Lpzg. (Schultze). 1855. X und 486 S. $2^1/_2$ Thlr.

Ein allerdings gar zu langer Zwischenraum, vornehmlich durch des Vf.'s Eintritt in das pastoral-ephorale Amt bedingt, liegt zwischen der Erscheinung des 1. Bandes des hervorragenden Bindemannischen Werks über Augustinus (1844) und diesem zweiten, welcher nun den verhältnissmässig nur kurzen Zeitraum des Augustinischen Lebens seit seiner Taufe bis zu seiner Erwählung zum Bischof in Hippo Regius umfasst. Aber sachlich wird die Weile das Werk nur gefördert haben. Die 12 Capitel dieses Bandes betrachten Augustins nochmaligen Aufenthalt in Rom, seine Rückkehr nach Afrika, sein Presbyterat und den Beginn seines Episcopates. Dabei wird auch die ganze rastlose literarische Wirksamkeit Augustins in allen diesen seinen Lebenssphären innerlich genau entwickelt, und bei seinem erneuten afrikanischen Wirken zugleich das gesammte damalige Mönchsthum, so wie bei seinem Presbyterat sein gesammtes Wirken, als Prediger und sein antimanichäisches und antidonatistisches Kämpfen dargestellt und erörtert, und überall tritt uns Augustins Lebensbild als ein Ganzes und Innerstes lebendig detailirt vor das Auge. Insbesondere ent-

---

*) Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit dem Anfangsbuchstaben des Namens des Bearbeiters unterzeichnet (R. G. De. C. Str. N. St. F. Sch. Ro. W. B. Di. E. C-l).

hält die Darstellung A.'s als Predigers das Gründlichste, was in diesem Bezug je gesagt worden ist. Freilich hat dabei der Verf, nicht blos auf die Predigtweise des Presbyters A. das Augenmerk gerichtet, sondern, das chronologische Moment der inneren Zusammengehörigkeit unterordnend, auf sein gesammtes homiletisches Wirken. Dies war aber in der That nicht wohl anders möglich. Denn obwohl der Vf. in seiner schon ursprünglichen Ansicht nur bestärkt worden ist, dass eine Auffassung Augustins nach den getrennten Gesichtspunkten des Lebens und der Lehre nicht angemessen sei, und dass es bei Darstellung seines Lebensbildes darauf ankomme, dasselbe nach dem geschichtlichen Entwicklungsgange zur Anschauung zu bringen, dass also für die Anordnung des Stoffes die chronologische Reihenfolge massgebend sei: so durfte doch sein Werk keine Chronik werden, und es musste deshalb öfters A.'s Thätigkeit nach einzelnen Seiten der Betrachtung bis zu bestimmten Zeitpunkten zusammengefasst und um des inneren Zusammenhangs willen zuweilen die chronologische Grenze überschritten werden. Ob diese schwierige Verwebung des chronologischen und innerlich sachlichen Zusammenhangs immer von dem Vf. ganz glücklich vollzogen worden, ist nun freilich eine andere Frage. — Der dritte Band soll dann endlich das gesammte bischöfliche Leben A.'s umfassen und so das Werk abschliessen. Wir zweifeln indess sehr, ob es dem Vf. möglich seyn wird, die nun noch so besonders reiche literarische und dogmatisch polemische Wirksamkeit A.'s in Einem Bande zu bewältigen, und jedenfalls dürfte bis zur Vollendung des trefflichen Ganzen noch manches Lustrum vergehen. [G.]

2. D. Erdmann (Div.pred. in Berlin, jetzt Prof. in Königsb.), Winfried oder Bonifacius, der Apostel der Deutschen. Ein Vortrag im ev. Verein. Berl. (Wiegandt). 1855. 32 S.

Eine einfache, treue und warme, kurze, aber zu allgemeinem Zweck genügende Darstellung Winfrieds, welche nächst seinem kirchlichen Wirken zugleich seine Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Nation ins Auge fasst, und sich besonders auch dadurch auszeichnet, dass sie nicht etwa blos Panegyricus ist. Denn „freilich, ein Mann der apostolischen Kirche, ein Lehrer der unverfälschten apostolischen Wahrheit, des reinen Evangeliums, war er nicht, sondern ein entschiedener Vertreter der römisch katholischen Kirche mit ihren längst [?] ausgebildeten Irrthümern, ein in allen Stücken gehorsamer Diener ihres sichtbaren Oberhauptes, des Pabstes, dessen Autorität sein ganzes Wesen beherrschte." Dennoch „mag auch der geringste evangelische Missionar grösser seyn denn er als Verkündiger des lauteren Evangeliums, grösser als er ist nie ein Missionar gewesen und wird nie einer seyn in den herrlichen Tugenden, durch welche er ein Apostel der

Deutschen geworden ist." Aber freilich wiederum, „Deutschland hat einst Grosses empfangen in Bonifacius, es hat aber noch Grösseres empfangen in der Reformation. Auf Bonifacius ist an denselben Stätten deutschen Bodens gerade nach 800 Jahren Luther gefolgt als der Apostel der Deutschen." [G.]

3. Sander (in Wittenb.), J. Hus der Märtyrer. Kirchenhistorische Skizze. Ein Vortrag im ev. Verein. Berlin (Schultze). 1855. 38 S. 7½ Ngr.

Eine Darstellung von J. Hus, welche allerdings weder neue Anschauungen öffnet, noch die schwierigerea Punkte in Hus' Leben und Lehre gründlicher erörtert, welche aber, auf den Schultern besonders von Neander und Palacky und mit gebührender Benutzung auch anderer neuerer Werke, Hus' Vorgeschichte, wie dann vornehmlich seinen ganzen eigenen Lebens- und Leidensgang, treu und warm darlegt, und hauptsächlich auch dadurch einen tiefen und wohlthuenden Eindruck macht, dass der Verf. selbst durchdrungen ist von den Wahrheiten, welche bei Würdigung Husens positiv oder negativ vorzugsweise in Betracht kommen. Er selbst spricht heraus aus dem Bewusststeyn der Lehre von dem geistlichen Priesterthum aller Christen, die auch Hus nicht unbekannt war, und der Lutherschen Lehre von der Rechtfertigung um der vollkommenen Gerechtigkeit Christi willen, die der Glaube ergreift, welche wir bei Hus nur in Augustinischer Getrübtheit finden; und die Greuel der Papisterei, wie die „Schwärmerei" und „Spielerei" gepriesenster mittelalterlicher Erscheinungen (Kreuzzüge, Ritterthum u. s. w), sind ihm nicht in Nebel gehüllt. [G.]

4. Thomas v. Kempis vier BB. von der Nachfolge Christi. Im J. 1617 aus dem Latein. von Joh. Arnd. Neue Stereotypausg. Stuttg. (Steinkopf). 1856, 300 S. 16.

Die alte Arndsche Uebersetzung der vier Bb. des Thomas v. Kempis war neuerlich gänzlich verschollen; sie ist nun hier in netter Ausgabe Kempis' Freunden wieder zugänglich gemacht worden. Doch hat Arnd nur die drei ersten Bb. übertragen; der neuen Uebersetzung des 4ten Buchs ist die von Poiret von 1734 zu Grunde gelegt worden. [G.]

5. C. Becker (luth. Past. zu Königsb. in P.), Dr. M. Luther in den Hauptgängen seines Lebens geschildert. Mit einer Abbild. der Lutherstatue in Möhra. Leipzig (Weber). 1856. 368 S.

Es gibt ja der Lebensdarstellungen Luthers Legion; es können ihrer aber nie zu viele werden, so reich und so gross, so erwecklich und so bedeutsam, so menschlich und so gottgezeichnet, zugleich so poetisch-romantisch bei all seiner einfachen Geschichtlichkeit ist dies Leben. Die vorliegende Darstellung (die aber eben einfach und populär geschichtliche Darstellung, nicht — wie

der Titel ungenau sagt — „Schilderung“ ist) zeichnet sich dadurch aus, dass sie einfach, würdig und treu historisch, ohne alles affectirte Pathos, dies grosse und reiche Leben in allen seinen, selbst sehr detailirten bedeutsamen Zügen und Umständen, im Wechselbezug zu allen wichtigeren anderweiten Verhältnissen und Persönlichkeiten der Zeit, und doch in durchsichtigster Ordnung, mit deutlicher Hervorhebung des eigentlich Grossen und Epochemachenden dariu und doch — was besonders anzuerkennen — ohne alle Herbeiziehung und Geltendmachung abseits liegender individueller oder confessionlalistischer Tendenzen, wahrhaft quellengemäss, wenngleich ohne jedes prunkende Citat, und ebenso wahrhaft anziehend und ergreifend zeichnet, nicht für Gelehrte, Kritiker und Theologen, vielmehr für weite Kreise aller nur irgend Gebildeten; und Ref. wüsste fürwahr nicht, welche Lebensdarstellung Luthers für solche Leser er der vorliegenden, auch äusserlich höchst würdig ausgestatteteu, vorziehen oder nur an die Seite stellen dürfte. [G.]

6. G. H. v. Schubert, Züge aus Gellerts Leben. Aus dem Gellert-Buche für e. wohlthätigen Zweck bes. abgedr. Dresd. (Naumann). 1855. 30 S. 4 Ngr.

Köstlich gezeichnete uud meisterhaft verwobene Züge aus dem leidvollen Leben eines Mannes, in welches „nur selten, wie durch dichten, trüben Nebel, ein erheiternder Sonnenstrahl hereingefallen“ war, und das doch im freudigsten, zuversichtlichsten Glauben erlosch; aus dem Wirken eines Mannes, welcher, bescheiden wie wenige, zuerst in seinem unscheinbaren pädagogischen Berufe nach Valentin Löschers Empfehlung, dann in seiner ausserordentlichen Leipziger Professur mit 100 Thaler Jahresgehalt (die ihm später angetragene Beförderung zu einer ordentlichen lehnte er aus Misstrauen gegen seine Kräfte ab), still und senfkornartig arbeitete, und doch unter Hoch und Niedrig sich eine Anerkennung erwarb, wie Wenige, und als ein zweiter *praeceptor Germaniae* in der Periode des einbrechenden Unglaubens ganz vorzüglich unter dem deutschen Adel die Furcht vor Gott, den Glauben an Christus und ein ernstes sittliches Streben in Kraft dieses Glaubens für die ernste, nun gegenwärtige, Zukunft geweckt, genährt und gestärkt hat. Freilich „in unsern Tagen“ — so bricht selbst der milde Greis v. Schubert aus (S. 21) —, „wo alle Lumpen unsers Vaterlandes eine literarische Laufbahn durch ihre Verwandlung in Papier und von diesem zu Büchern machen, wo die Hälfte der Deutschen schreibt, damit die andere Hälfte derselben etwas zu lesen hat, mag es unglaublich scheinen, dass ein auch so begabter Schriftsteller wie Gellert durch eine kleine Zahl von Fabeln und Erzählungen nicht nur in einem Kreise von Freunden oder in einer und der andern Stadt, sondern in weniger als

einem Jahre überall, wo man deutsche Schriften las, von der Ost- und Nordsee an bis zu den Alpen und Karpathen bekannt und beliebt werden konnte.“ Die Zeit Gellerts aber (von seiner Geburt 1715 bis zu seinem Tode 1769) war ja auch noch eine andere. [G.]

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

1. Von der Wohlthat Christi. Das hochberühmte Römische Zeugniss aus dem Zeitalter der Reformation für die Rechtfertigung aus dem Glauben. Nach vermeintl. gänzl. Vernicht. neulichst zu Cambridge wieder aufgefunden, unter Anfüg. des ital. Orig.textes ins Deutsche übertragen u. bevorwortet von e. ev. Doctor d. Theol. Leipzig (Dörffling). 1855. XXXII, 87 u. 73 S.

„Als Deutschland — so ungefähr äussert sich der „evangeliche Doctor der Theologie“ in der Vorrede — über den Ruinen der christlichen Pietät, Sitte und Wissenschaft den Lichtstrahl der Reformation erglänzen und im Herzen der Nation mit himmlischer Gewalt zünden sah, da blieb auch Italien nicht unberührt davon. Gerade dort, wo unter der todten Formel der Geist völlig erstorben war, wo die Zuchtlosigkeit des Priesterthums der heiligen Sitte eines christlichen Gemeindelebens aufs lauteste Hohn sprach, wo der himmlische Eckstein bis zur Unkenntlichkeit hinein verbaut war in das Gebäude weltlicher Hierarchie, gerade dort musste derGeist der deutschen Reformation in allen edleren tieferen Gemüthern einer entschiedenen Empfänglichkeit begegnen. In jener grossen Zeit, welche die Kämpfe der Geister um Heil und Seligkeit in der glorreichsten Weise sich erneuern sah, ging aus der Presse zu Venedig eine in der Landessprache verfasste Schrift hervor, die zu den bedeutsamsten Ereignissen des Jahrhunderts gezählt werden muss. Diese Schrift war an Umfang eben so klein, als sie durch ihren Geist gross war. Sie erschien anonym, auch trug sie nur einen sehr einfachen Titel, aber sofort brach sie sich Bahn durchs ganze Vaterland und weit über seine Grenzen hinaus; ihre Wirkung war so gewaltig, dass sie eben so eifrig von den Freunden der Wahrheit gelesen und verbreitet wurde, als sie von den Feinden derselben verfolgt, geächtet, vernichtet ward. Sechs Jahre nach ihrem Erscheinen waren allein zu Venedig 40000 Exemplare gedruckt und verbreitet worden, andere Officinen wetteiferten mit jener, und schon jetzt begann auch Frankreich durch Uebersetzungen die Schrift sich anzueignen. Auf das Ausserordentliche dieses Erfolges folgte als eben so ausserordentliche Thatsache das Verschwinden, die Vernichtung des Büchleins [1]). Schon nach 30 Jahren, als man zu London den Druck

1) Dies ist nicht so unbedingt wahr. Kannte doch Schelhorn das Buch noch. G.

einer Uebersetzung unternahm, scheint es unmöglich gewesen zu seyn, die Schrift in der Originalsprache ausfindig zu machen; man musste sich mit der Uebertragung aus dem Französischen begnügen. Später aber war, mit einer einzigen Ausnahme, nicht nur ein italienisches Exemplar, sondern auch eines der zahlreichen Uebersetzungen selbst für Forscheraugen in ganz Europa unauffindbar [?], auch Leop. Ranke und Macaulay legten Zeugnisse von der Unauffindbarkeit des Buchs ab."

Es ist dies keine andere Schrift, als die im Reformationszeitalter unter den Namen *Del beneficio di Giesu Cristo crocifisso* erschienene, eines der mächtigsten Zeugnisse für die Rechtfertigung aus dem Glauben. „Die Rechtfertigung aus dem Glauben, mit ihrem doppelten Fundamente, der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur einerseits und dem unbedingten erlösungskräftigen Verdienste Christi andererseits, ist schwerlich in irgend einer Schrift der Wittenbergischen Reformatoren selbst entschiedener vorgetragen worden. Und wie dieser Vortrag, ganz nach dem Vorgange der Reformatoren in ihren Bekenntnissen, durchgängig gegründet ist auf die Worte der Schrift, vornehmlich auf die Pauluspredigt, so ists besonders auch dasjenige, was über das Wesen des Glaubens darin gesagt wird." Und diese ganze Lehre entwickelt dann das Buch nicht blos positiv, sondern es stellt sie auch aufs kräftigste der Römischen Lehre und Praxis in allen ihren Auswüchsen entgegen, indem es zuletzt (am Ende des 6. Cap.) mit den Worten schliesst: „Wir sind zu Ende gekommen mit unseren Betrachtungen, bei denen unsere Hauptabsicht darin bestand, die überschwängliche Wohlthat, welche der Christ von Jesu Christo dem Gekreuzigten empfangen hat, nach unsern schwachen Kräften zu preisen und zu verherrlichen, sowie darzuthun, dass der Glaube für sich *(per se)* allein gerecht macht, d. h. dass Gott alle diejenigen für gerecht annimmt, welche in Wahrheit glauben, dass Jesus Christus für alle ihre Sünden genug gethan: mögen auch immer, gleichwie das Licht unzertrennlich ist von der Flamme, die ihrerseits allein brennt, so auch die guten Werke vom Glauben unzertrennlich seyn, der seinerseits allein gerecht macht. Diese hochheilige Lehre, welche Jesum Chr. ebenso hoch erhebt, als sie den menschlichen Hochmuth niederbeugt, ist bekämpft worden und wird aller Zeit bekämpft werden von denjenigen Christen, welche jüdische Herzen in sich tragen. Aber selig derjenige, der gleichwie St. Paulus aller eignen Rechtfertigungen sich entäussert, und keine andere als die Gerechtigkeit Christi will; mit dieser Gerechtigkeit angethan wird er mit der vollsten Zuversicht vor dem Angesichte Gottes erscheinen können, und von ihm den Segen und das Erbe des Himmels und der Erde empfangen, in Gemeinschaft

mit seinem eingebornen Sohne Jesu Chr. unserm Herrn, ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen."

Mit gutem Grunde erklärt der Vorredner S. X ff. den trefflichen Sienenser Aonio Paleario für den Verfasser dieser Schrift, obgleich wir doch nicht mit so apodictischer Gewissheit diese auch unsere Ueberzeugung ausgesprochen haben möchten.

Das Buch selbst nun wird hier im italienischen Original, wie zuvor in treuer deutscher Uebertragung gegeben. Lange nehmlich waren die eifrigsten Nachforschungen nach dem Buche erfolglos geblieben, und auch Hrn. John Ayre gelang es neuerlich nur ein Exemplar einer nach den übrig gebliebenen Französischen (Lyon 1545) gefertigten englischen Uebersetzung (London 1638) wieder aufzufinden, die er 1847 herausgab. (Hievon erschienen 2 italienische Rückübersetzungen, die eine zu Pisa, die andere zu Florenz, beide 1849). Schon 4 Jahre früher aber hatte Hr. B. M. Cowie, Fellow des St. Johnscollege zu Cambridge, öffentlich mitgetheilt, dass sich in der Bibliothek seines College ein Exemplar der italienischen Ausgabe von 1543 vorgefunden habe, und von diesem Exemplar nun, das „aus der Venetianischen Presse selbst stammt, wenn es auch nicht der ersten Veröffentlichung im Jahre 1542 selbst angehört," unternahm Churchill Babington einen diplomatisch genauen Wiederabdruck, unter Anführung der fast gleichzeitigen Uebersetzungen, einer französischen und einer englischen, welche letztere noch ungedruckt vorlag. Noch bevor dann endlich „im Juli dieses Jahres" (1855?) die Veröffentlichung dieser Ausgaben zu Cambridge erfolgte, „befand sich durch besondere Freundschaft Herrn Babingtons der italienische Text grösstentheils in den Händen des Leipziger Herausgebers," der ihn im Vorliegenden deutsch und italienisch nun der Oeffentlichkeit übergibt. Leider hat er bei dieser hochverdienstlichen Mittheilung nur die unbegreifliche Absurdität begangen, anonym, ja selbst ohne Jahr der Vorrede, zu geben, was ja doch nur im ehrlichen Namen des Mittheilenden die Garantie der Unverfälschtheit trägt, und anonym, wie es sich einführt, in den elenden modernen Literaturkreis literarischer Betrüger, über den es so hoch erhaben ist, sich scheinbar einzureihen nicht ansteht. [G.]

2. *Corpus Reformatorum, Ph. Melanthonis opera quae supers. omnia. Post C. G. Bretschneiderum ed. H. E. Bindseil. Vol. XXII.* 752 *S.* 4. *Vol. XXIII.* 760 *S.* 4. *Brunsv. (Schwetschke).* 1855.

Der 21. Band des *Corpus Reformatorum* (1854) hatte eine dreifache Edition der Melanchthonschen *loci theologici* lateinisch gebracht; der 22. gibt nun — in einem in der That fast übergrossen Reichthum — auch noch eine mehrfache Gestalt der deutsch übersetzten *Loci*, und handelt darauf von Uebersetzungen des Werks

auch in andere Sprachen und von der auf die *loci* bezüglichen Literatur. Der schnell darauf gefolgte 23. Band bietet viele andere dogmatische Schriften Melanchthons, namentlich „der Ordinanden Examen“ deutsch und lateinisch, die *catechesis puerilis*, die *enarratio symboli Niceni*, die *explicatio symboli Niceni*, die Schrift *de ecclesia*, die *doctr. de poenitentia*, die *defensio conjugii sacerdotum*, die *refutatio abusuum coenae Dom.* mit dem wichtigen, symbolisch gewordenen Anhange *de potestate et primatu papae et de potestate et jurisdictione episcoporum*, die *sententiae veterum de coena Dom.* und die *sententiae ex s. script. coll.*: ein reicher Inhalt, ermöglicht durch die nach dem verständigen Willen des Verlegers geschehene Weglassung der kritischen Anmerkungen des in dergleichen bekanntlich so leicht superfötirenden jetzigen Editors. [G.]

3. J. Arnd's Sechs Bb. vom wahr. Christenth.; nebst dess. Paradiesgärtlein. Neue Stereotypausg. Stuttgart. (Steink.) ohne Jahr. XXXIV, 832 u. 236 S. gr. 8. 1 Thlr.

Es fehlt jetzt Gottlob nicht an Ausgaben Joh. Arnd's; eine Ausgabe aber, gleich der vorliegenden ausgezeichnet durch Vollständigkeit, grossen Druck, gutes Papier und insbesondere auch durch die schönen 57 Holzschnitte, die wir bei anderen neuen durchgängig vermissen, bei so ungemein billigem Preise, hatten wir allerdings noch nicht. — Die vorausgeschickte Lebensbeschreibung Arnds führt in seine und seiner Zeit Geschichte eingehend ein, und theilt viele wichtige authentische Briefe Arnds und andere Actenstücke mit; der Verf. aber (welcher merkwürdigerweise regelmässig statt Melanchthon oder Melanthon Melanchton schreibt) hätte billiger und gerechter über A.'s orthodoxe Gegner urtheilen und seiner Eingenommenheit gegen Luthers Buchstaben sich entschlagen, auch als *interpretamentum* Arnd's (S. LXIV) statt „Speners Predigten“ vielmehr Luther und die Bekenntnissschriften nennen sollen. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. A. Ostertag, Die Bibel u. ihre Geschichte. 2. Aufl. Basel (Bahnmaier) 1855. geb. 259 S. 14 Ngr.

Der Titel dieses Büchleins darf Niemanden meinen lassen, als gebe es etwa (immerhin in populärer Form) eine Entstehungsgeschichte der h. Schrift A. u. N. T. Auch davon wird zwar mit gehandelt, aber sehr kurz, wenn gleich doch einzelne Gegenstände (namentlich die Zeit vor der Bibel und die zwischen dem Schluss des alttestamentlichen Canons bis zum N. T.) in recht helles Licht treten. In entschiedener Vorliebe gibt der Vf. vielmehr in allgemein verständlicher, zum Theil nur aphoristischer Weise Geschichtliches über Erhaltung und Verbreitung der Bibel,

bespricht ausführlich textgeschichtliche und typographische Verhältnisse, Handschriften, Uebersetzungen in verschiedene Sprachen (wobei selbst nicht biblischer Sprachen, wie der Hieroglyphen, eingehend gedacht wird) und unter verschiedenen Völkern, verfolgt die Geschichte der Bibelverbreitung und Bibelschätzung in verschiedenen Zeitläufen (unter den Waldensern, vor und nach Luther, im 30jährigen Kriege, zur Zeit Cansteins u. s. w.), und ruht von S. 127 an endlich gänzlich in einer liebenden Darstellung dessen, was in neuerer und neuester Zeit, vornehmlich von England und Basel aus, für die Verbreitung der Bibel geschehen ist und geschieht, Alles mit Einflechtung mancher Holzschnitte und anderer anziehenden Digressionen. Ein Ganzes bildet also das Werkchen, das ursprünglich 1854 bei der Feier des 50jährigen Jubiläums der Baseler Missionsgesellschaft erschienen und damals nicht in den Buchhandel gekommen ist, eigentlich nicht; wer wollte aber nicht auch solch geschichtliches Allerlei über die Bibel gern hören und lernen? [G.]

2. Der Prophet Jesaja übersetzt u. erklärt von D. Moritz Drechsler. II. Theil. Die Capp. 13—39. II. Hälfte Cap. 28—39. Aus dem Nachlasse Drechslers herausgeg. von Fr. Delitzsch u. Aug. Hahn. Berlin (Schlawitz). 1854. 8. 221 S.

Am 19. Februar 1850 starb D. Drechsler und sein Commentar des Jesaia war erst bis zum 27. Cap. vorgeschritten. Das Manuscript des 28—39. Cap. war ausgearbeitet, bedurfte aber für die Ausgabe vielfacher Revision; erst den Herausgebern lag die Sorge ob, das schätzbare Werk eines lieben Verstorbenen druckfertig zu machen. Sie haben diese Arbeit mit rühmlicher Treue ausgeführt. Man weiss, dass solchen Redaktionspflichten meist weniger Verdienst zugeschrieben als erworben wird; darum soll es derselben hier nicht verkümmert werden. Es ist sichtbar, dass sie uns eine der edelsten Leistungen der neueren Exegese würdig und nicht nach der Weise eines Stiefkindes vorzustellen gestrebt haben. Auch für die Vollendung des Commentars ist Sorge getragen, da Hahn die selbstständige Ausarbeitung der lettzten Capitel übernommen hat. Der Geist, in welchem die Arbeit gehalten ist, ein Geist der Demuth und darum der ernsten und tiefen Gründlichkeit, ist den Lesern des ersten Theils und wohl auch dieser Blätter bekannt. Auch in diesem ringt der treffliche Verstorbene den wunderbaren Flug des Prophetischen Geistes zu deuten, nicht blos nach den Kennzeichen moderner Gelehrsamkeit, sondern nach den Impulsen eines die Wahrheit ersehnenden und in sich und die Welt sinnig schauenden Herzens. Nicht die oft stattlich aussehende Anmassung der Erklärer älterer und jüngerer Zeit, über Jesaias hinaus zu wissen, schmückt die-

ses Buch. Von der Vornehmheit, mit der Andere auf den Propheten sehen, als einen Redner längst überschrittener Zeiten und Gedanken, ist nichts darin. Von dem Zutrauen, mit dem sie das Mass seiner Erkenntniss an der eigenen gewinnen und statt seiner Prophetie die eigene eintauschen, als welche rückwärts Sprachen und Absichten zerspaltet und durchschaut, ist ebenfalls wenig sichtbar. Nur ein treues Streben Jesaias zu lesen; ihn zu commentiren nicht blos, wie man den Homer auslegt, sondern auch durchschimmernd den Christen, der den Jesaias deutet. Der Respekt vor dem gottdurchweheten Buche ist das erste Kriterium der Kritik desselben. Ihn findet man von Anfang bis zum Schluss. Noch auf dem letzten Blatte wehrt sich der Verstorbene gegen die Selbstgerechtigkeit, mit der die Exegeten ihre Moral neben der aus ihrer Auslegung gewonnenen des Propheten stellen. Es ist der letzte Vers des 39. Capitels, wo Hiskia sagt: כי יהיה שלום בימי, den die Exegeten meistentheils dem frommen Fürsten als puren Egoismus auslegen. So Knobel (Jesaias 2. A. p. 288): „eine Aeusserung des behaglichen Egoismus, welchen das Schicksal Anderer wenig angeht." Solchen Egoismus soll der König besessen haben, von dem die Schrift ein Zeugniss abgelegt, wie 2. Reg. 18. geschieht. Um ihn recht eindringlich zu machen, werden wohl die Worte zwiefach berichtet!! Drechsler giebt nach dem Vorgang früherer die würdige Erklärung, es sei nicht Egoismus des Hiskias darin zu entdecken, sondern tiefer Demuth seien sie entsprossen. „Ist's nicht eitel Güte, sagt Hiskias, wenn Friede und Treue so lange ich lebe, bleiben soll." Doch liegt die Deutung wohl noch etwas tiefer. Man muss 2 Kön. 22, 19. u. 20. dazu vergleichen, wo die Prophetin dem Könige Joschijahu verkünden lässt, dass das Gericht über das Volk bereit ist; ihm nur, weil er sich gedemüthigt habe, werde die Gnade erwiesen werden, es nicht zu schauen. Er soll zu seinen Vätern gesammelt werden. In seiner Zeit eben noch Friede und Vertrauen sein. König Hiskia hat durch seine selbstgefällige Aufnahme der Gesandten von Babel die Veranlassung zu dem Prophetenspruch an ihn gegeben. Schöne und reiche Dinge hast du ihm gezeigt, redet der Prophet ihn an — aber sie bestehen nur durch den Gehorsam gegen Gott — und durch die Gottlosigkeit derer, die sie erben werden, zerfallen sie in Staub. Alles und deine Nachkommen selbst werden zu eigen werden dem Babel, welchem du jetzt so freundlich warst. Es giebt nur eine Macht, die stützt, die Rechtschaffenheit in Gottes Wort. Der Prophet sagt nicht, wie dort die Prophetin, dass in Hiskias Tagen das Gericht nicht eintreffen werde. Er lässt ihn dies vielmehr selber rathen und hoffen. Und Hiskia in seiner Demuth spricht nach der furchtbaren Verkündigung: „Gut ist das Wort, das du

gesprochen." Alles ist gut, was Gottes Gericht beschliesst, und gerecht, dass ich in meiner Freude am irdischen Besitz gemahnt bin. Er fühlt die Wohlthat, die ihm persönlich gnädig erwiesen wird, dass nicht schon er das Unheil zu sehen hat. Was dort Joschijahu sicher verkündet wird, spricht er selbst hier schliessend und dankerfüllt aus. Hieronymus (zu Jesaias) erwähnt, dass die Juden den Hiskia an dieser Stelle getadelt hätten, warum er nicht, wie Mose (Numeri 14, 19.), für seine Nachkommen um Verzeihuug gebeten hätte. Aber wie sollte er dies können! Dann hätte er sich eben schuldlos fühlen müssen — aber diese Demuth war es, die ihn rettete, dass er selbst das Gericht erwartete, denn er war die Veranlassung zu seiner Verkündung. Die Sünde, für die Moses bat, war schon geschehen. Aber die, welche die Nachkommen Hiskiä in ihr Gericht verflechten werden, waren eben noch nicht. Die einfachen Worte hängen tief mit der ganzen Lehre zusammen, welche die Person des Hiskias gewährt. Darum erscheint ihre wahre und tiefe Bedeutung erst durch die Auffassuug des wunderharen Gerichts, welches die einzelnen frommen Könige, während das Mass der Geschicke Judas dem Vollsein uahe war, noch hemmend und Frist gewährend durch ihren Glauben und die guten Werke persönlich dagegen ausübten. — Doch nicht immer reicht der treue Verstorbene über die gewohnte Auslegung hinaus. Auch an einer wichtigen Stelle (Jes. 28, 9 — 13) weichen wir von seiner Deutung ab, schon deshalb, weil er die merkwürdige Beziehung Pauli auf sie nicht erkannt zu haben scheint.

Im Cap. 28, 9 — 13 spricht der Prophet:

v. 9. מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מהלב עתיקי משדים
v. 10. כי צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם
v. 11. כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל־העם הזה
v. 12. אשר אמר אליהם זאת המוחה הניחו לעיף וזאת המרגעה ולא אבוא שמוע
v. 13. והיה להם דבר ה׳ צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם למען ילכו וכשלו אחור ונשברו ונוקשו ונלכדו

Bei v. 11. wollen wir anfangen. Diesen übersetzt Drechsler: „Denn durch Welsche von Lippen [1]) und in anderer Zunge wird

1) לעג ist ein Reden, welches in seinen sinnlos artikulirten Tönen der Sprache, in welcher בינה vorhanden ist, entgegensteht; vgl. Jes. 33, 19. נלעג לשון אין בינה. Ebenso Jes. 32, 4. Ich finde nicht die Nothwendigkeit, dass לעגי שפה Völker fremder Zungen sein müssen, wie die Ausleger zu Jesaia annehmen, wie auch de Wette zu 1 Cor. 14, 21. meint. Die Prediger des Wortes von Gott sind den Ungläubigen solche, die in unverständlichen Zungen zu ihnen reden. Sie dünken ihnen kindisch zu sein,

er reden zu diesem Volke." Er findet die Auslegung des Apostels Paulus 1 Cor. 14, 21. auffallend; aber gerade sie hat das tiefste Verständniss der Stelle, von wo auch das Licht auf die anderen ausgeht. Der Apostel spricht bekanntlich cap. 14 vom γλώσσαις λαλεῖν, warnt vor seinem übermässigen Gebrauch und stellt die klare Rede der Predigt daneben; welche alle verstehen und durch sie gebessert werden. Er sagt (v. 21.): Im Gesetz ist geschrieben, „dass in fremden Zungen und anderen Lippen ich diesem Volke reden werde und sie werden auch so nicht verstehen, spricht der Herr (v. 22.). So dass die Zungen ein Zeichen nicht den Gläubigen, sondern den Ungläubigen sind, die Predigt aber (ἡ προφητεία) nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen." Der Prophet meint nichts Anderes. Dem Volke, welches vorher geschildert war, dem in seinen Lüsten versunkenen, vom heiligen Leben abgefallenen, ist die Verkündung des prophetischen Mahnwortes unverständlich. Denen, welche verdorret sind im Herzen, klingt das Wort von Gott und seinen Wundern fremd und thöricht. Es sind sinnlose Reden, die an ihrem Ohr verhallen und auf sie allen Eindruck verlieren, wie wenn in fremden Sprachen zu ihnen geredet würde. In den Zeiten der Trübsal und der Sünde ist den Bösen fremd die Sprache, welche Gott durch seine Propheten spricht — dagegen — schildert er — in den Tagen der Erlösung — wird Klarheit verbreitet sein; die vorher in der Unbesonnenheit ihres Herzens taub waren, werden einsehen, — die Stammelnden werden plötzlich deutlich reden (Jes. 32, 4.); daher sind auch die in fremden Zungen Redenden ein Zeichen den Ungläubigen, wie der Apostel sagt. Den Ungläubigen reden die Begeisterten in Zungen, dass sie sie selber für trunken erklären. Denn das ist ein Zeichen des Unglaubens, dass er den Propheten und Prediger des Gotteswortes nicht fasst, dass ihm alle göttliche Verkündung eine Thorheit ist, in die weder Ohr noch Herz eindringt. Die Ungläubigen sind taub und blind, sie hören nicht und sehen nicht ein. Die Weisheit erscheint vor ihnen wie ein Lallen. Wenn sie gläubig werden, ist dies Alles verschwunden. Der Glaube reisst den Schleier vom Auge. Wo ist die Dunkelheit, wo das unverständliche Wesen — alle reden und alle verstehen — das ist die herrliche Zeit der Verkündung (Jes. 33, 18.). Spricht also der Prophet, Gott

---

νηπιάζειν, denn Kinder reden diese Sprache, welche die Griechen sonst βαμβαίνειν, βατταρίζειν nennen. So hat Tibull (Eleg. II. 5. 95.) eine schöne Stelle, wo der Grossvater mit dem Enkel in seiner Sprache mit ihm redet:

„Nec laedebit avum parvo advigilare nepoti
Balbaque cum puero dicere verba senem."

werde בלעגי שפה יבלשון אהרת. zum Volke reden, so will er eben mit Beziehung auf das Vorhergegangene sagen, es werden die Verkündigungen Gottes, weil ungläubigen Sündern gepredigt, so wenig verstanden werden, als ob sie fremde Sprachen redeten und ein Kauderwelsch stammelten. Aus des Apostels andern Worten dringen wir noch weiter ein. V. 20. hatte er gesagt: „Brüder! seid nicht Kinder in Erkenntniss (*ταῖς φρεσίν*), sondern seid Kinder (*νηπιάζετε*) in der Bosheit (*κακίᾳ*), aber in der Erkenntniss seid volljährig." Es ist offenbar, dass er schon mit diesem Satze auf die Stelle des Propheten deutete, welche eben beginnt: „Wer wird Erkenntniss (דעה) lehren und Verkündung auslegen (יבין) Entwöhnten von der Milch, Abgesetzten von der Brust!" Dies sind die *νηπιάζοντες*, auf die der Apostel deutet. דעה und בינה sind die höheren Grade einer vertiefenden Erkenntniss. Durch sie lehrt man ein göttliches Walten finden und seine wunderbaren Züge verstehen. Wer sie hat, kennt Gott und fürchtet die Sünde. Auf dem חוטר מגזע ישי wird daher ruhen ein רוח דעת und ein רזח חכמה ובינה. In seiner Zeit wird die Erde erfüllt sein mit דעה wie die Meerestiefe mit Wasser (Jes. 11, 1. 9.). Ihre Natur steht der kindischen gegenüber. Die tiefe Gnosis eines göttlichen Wesens verstehen Kinder, die der Brust entwöhnt sind, nicht. Sie hören erst Worte und lernen sie nachsprechen, aber den Geist und ihr inneres logisches Wesen fassen sie nicht. Man hat v. 10. trotz vieler Mühe nur sehr unverständlich deuten können. Mir dünkt, es ist auch unmöglich, die Stelle wörtlich zu übersetzen. Wer wird Kinder, sagt er, דעה lehren! Diese verstehen solche nicht. Sie lernen buchstabiren und hören buchstabiren, aber nichts weiter. Solches Buchstabiren will der Prophet in den Worten כי צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם nachahmen. Es sind etwa Worte der Fibel des Schulmeisters entlehnt, die er hier vorführt. So mochte etwa dieser lesen lehren, dass er Wörter gleichen Klanges nach dem Alphabete auf einander folgen lässt, um sie nachsprechen zu lassen. Aehnlich, wie wir lesen lernen „Sand, Sandes, Tand, Tandes." So lesen zu lernen, war ja den Alten sicher nicht minder gewohnt als uns. Ich erinnere an den Bericht des Athenäus [1]) aus dem Elementardrama des

1) Athenäus *lib.* 10, *cap.* 7, p. 453. In demelben Drama wird das Alphabet gelehrt. Nachdem in einer Anrede an Frauen die Vocale genannt sind, heisst es, wie Casaubonus las: *καὶ τοῦτο λέξας, εἶτα δὶς ταὐτὸ λαλεῖ,* nachdem die Lehrerin gesprochen, wiederholt sie dasselbe noch einmal, wie die Lehrer thun. Schweighäuser hat eine andere Lesart aufgenommen vgl. *Animadvers. ad Athenaeum tom.* 5, *p.* 571. Man könnte meinen, dass

Callias, in dem es heisst (als Chor der Frauen) „βῆτα ἄλφα βα, βῆτα ε βε, βῆτα η βη, βῆτα ἰῶτα βι, βῆτα ο βο, βῆτα υ βυ, βῆτα ω βω. Es ist auch zu beachten, dass צו und קו mit zwei Buchstaben beginnen, die im Alphabet auf einander folgen. Was זעיר שם bedeutet, ist mit Sicherheit schwer zu sagen. Aber die Vermuthung liegt nahe, dass es eine terminologische Ausdrucksweise des Lehrers beim Unterricht war, wodurch er צו und קו von לצו und לקו unterschied. Ich erinnere daran, dass זעיר in seiner Bedeutung der von *brevis* entspricht, dass eine Verbalform זער mit *abbreviare*, *corripere*, *βραχύνειν* zusammenfallen würde. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass זעיר שם auf eine Vorschrift, die eine Sylbe kürzer als die andere auszusprechen, also vielleicht לְצַו etwa לְ weniger lang und wie לֵ zu sprechen, hingeht.

Die Propheten gebrauchen gern das Beispiel, mit ihrem Worte wie der Lehrer zu seinen Schülern zu reden. Cap. 50, 4. heisst es: „Der ewige Gott gab mir eine Zunge der Schüler zu wissen, den Müden zu lehren לשון למודים לדעת לעות את יעף mit dem Worte: An jedem Morgen öffnet er mir das Ohr, zu hören wie die Schüler.“ Diesen Vers schrieben daher die Juden in alter Zeit auf den Honigkuchen, welchen der Knabe an dem Tage erhielt, an dem er in der Schrift zu lernen begann [1]). Wer wird Kinder Erkenntniss lehren, erklärt eine sinnige Stelle des Midrasch. Gott ist es; er ist es, der, im Himmel sitzend, die Kinder wie in einem Schulhause das Gesetz lehrt [2]). Denn Gott

---

צו und קו deswegen doch mit Beziehung auf ihren Sinn von Jesaias gewählt seien. Aber צו kommt bei ihm nicht weiter vor, ist überhaupt kein für die prophetischen Lehren gebräuchliches Wort. קו wird zwar von Jesaias mehrfach verwandt, aber gerade, dass es wenige Verse darauf 28, 17. verwandt wird, und überall in der bestimmten Bedeutung Messschnur, lässt nicht darauf schliessen, dass ihm hier ein besonderer Inhalt vom Propheten gegeben ist. Dass das oben Gesagte, namentlich über זעיר שם nur eine Vermuthung bleiben kann, ist offenbar. Aber es wird nur mit Bestimmtheit behauptet, dass in v. 10. die Kindersprache, zusammenhanglos wie sie ist, nachgeahmt wird. Dadurch, dass von der Lehre der Kinder v. 9. die Rede ist, mit Erinnerung an des Apostels νηπιάζοντες, wird es aber zur hohen Wahrscheinlichkeit, dass hier aus der Kinderschule ein interessantes Stück gegeben wird und der Prophet sagen wollte, dass den Ungläubigen alles Gotteswort klang wie *ba*, *be*, *bi*, *bo*, *bu* u. s. w

1) Zunz zur Geschichte der Literatur, p. 167.

2) Jalkut Jesaia n. 302 *ed.* Venez. 2. p. 47. Ein anderer dabei enthaltener Midrasch ist ebenfalls belehrend. Zu den Wor-

ist der Lehrer und alle menschliche Weisheit Kinderverstand. Wenn er zu den Menschen redet, bedarf er der Liebe und Geduld, die der Lehrer für die noch ungeübte Jugend braucht. Wenn der Prophet zu den Ungläubigen redet, — so wenig wie Kinder den tieferen göttlichen Sinn nicht fassen, so schallen an ihr Ohr sammenhangslose Worte. Wie Kinder hören sie blos ein Buchstabiren und Syllabiren, keinen logischen Verstand, keinen sinnigen Geist. Dass diese Auffassung des inneren Zusammenhangs nicht entbehrt, zeigt v. 13., wo es heisst, es werde das Wort Gottes ihnen zum *Zawzaw* und *Kawkaw* werden, damit sie die Strafe ihrer Sünden büssten. Denn so stellen wir nun die ganze Stelle zusammen: Wer wird tiefe Erkenntniss kleinen Kindern lehren wollen. Sie werden nur hören ein Buchstabiren, ein *zaw zaw*, ein *kaw kaw*. Worte ohne Geist werden sie annehmen. Denn, als wenn er in anderen Sprachen redete, als wenn er der verständlichen Sprache stammelnd nicht mächtig wäre, so wenig werden ihn, die nicht glauben, fassen können. Denn das ist das Zeichen ihres Unglaubens, dass sie blos Zungen reden, blos Worte klingen hören, Kinder an Verstand (νηπιάζοντες ταῖς φρεσὶ), die nichts Tieferes fassen, die darum auch nicht einmal hören, wenn man ihnen von der Ruhe (מנוחה) spricht, die der Müde braucht. Aber, sagt der Prophet, sie werden diesen Unverstand büssen. „Das Wort Gottes wird ihnen werden zum *zaw lazaw, zaw lazaw, kaw lakaw, kaw lakaw, seeir scham, seeir scham;* sie werden seinen Sinn nicht fassen, Sylben hören, aber keine Lehre, und darum hingehen, rücklings stürzen und zerschmettern; sie werden in's Garn fallen und gefangen seyn." Sie hören nicht, sagt der Prophet, wenn man zu ihnen spricht: „Das ist die Ruhe, gebet Ruhe den Müden, das ist die Erholung." Ueber den Sinn dieser Worte kann man in dem bezeichneten Zusammenhang gar nicht unklar sein. Was ist denn dem Propheten מנוחה und מרגעה Was ist ihm denn עיף! Nicht die Ruhe und den Genuss meint er, die das Volk so nennt. Freilich, ruft er aus, reden die Menschen von dem Glücke der Ruhe und des Lebensgenusses, nach dem sie sich sehnen. In Lüsten und Rausch setzen sie dieses Glück. Wenn man zu ihnen sagete: Geniesset, tanzet, trinket — das werden sie verstehen, das wäre eine Predigt für sie, die ihnen nicht unverständlich wäre. Aber dass man zu ihnen sagt: Nicht dies ist die Ruhe, sondern nur in der Lehre Gottes, in seiner Wahrheit und Sitte, im Wandeln nach seinen Geboten, im Sehnen nach seinen Häusern

---

ten מי יורה דעה wird gesagt זה מעזה מלמד das ist Mose, nämlich der Lehrer Israels. Mose aber war stammelnd und schwer von Sprache.

ist sie, das begreifen sie nicht. Ruhe, Genuss will ihnen auch der Prophet verkünden. Gebet sie, ruft er aus, den Müden, ihr trunkenen Priester und Propheten, aber nicht darin, dass ihr selber wie jene taumelt. מנוחה ist die Ruhe der in Gott ruhenden Seele; sie ist vorhanden, wo der Friede Gottes herrscht. Darum verkündet der Prophet (32, 18.): In den Tagen der Erlösung, wenn der Geist aus der Höhe sich ergiesst, dann wird das Volk wohnen במנוחות שאננות Darum sagt auch der Psalmist (95, 8.): die meine Wege nicht kennen, sie sollen nicht zu meiner Ruhe kommen, אם יבאון אל מנוחתי Müde ist Jeglicher, der ist ohne Gott. Er ist müde von der Hast des gottlosen Lebens, das keine wahrhafte Ruhe hat. Merkwürdig ist die oben schon mit unserer Stelle verglichene Rede Jes. 50, 4., wo es heisst: Gott gab mir eine Zunge, den Lernenden zu lehren לעות את יעף Gott gab dem Propheten die Zunge, den Menschen die Lehre und den Unterricht zu geben, mit der sie erquickt werden, wie der Müde am Morgen nach dem Schlafe. Sie sind nicht mehr müde, haben sie seine Lehre vernommen, darum giebt Gott allein den Müden Kraft ונתן ליעף כח nicht blos leiblich, sondern die rechte geistige, durch welche die Seele Adlerflügel anzieht (Jes. 40, 28 u. s. f.) vergl. Jes. 5, 21. Dieselbe Ruhe wird mit מרגעה bezeichnet, wie durch Jer. 6, 16. trefflich bezeugt ist: „So spricht der Herr: stellet Euch auf die Wege, sehet und forschet nach den Strassen der Welt, wo der gute Weg ist, und wandelt darauf und ihr werdet Ruhe für Eure Seelen finden. ומצאו מרגוע לנפשכם Aber sie sprechen; wir wollen nicht gehen." So redet auch der Prophet zu ihnen; das ist die Ruhe und der Genuss — nicht die sündige Weise, die ihr so nennt; aber sie hören nicht, sie sind, wie er 29, 10. sagt, betäubt und verblendet; was sie hören, klingt ihnen fremd und unverständlich, bis sie in den Gerichten Gottes, dessen Sprache sie nicht fassen, dahin sinken und vergehen.

Wir können ausführlicher die Auslegung, die wir von der Stelle gewonnen haben, hier nicht entwickeln [1]. Eine nähere Kritik der Auffassung Drechslers ist damit hinreichend gegeben. Sie weicht im Ganzen wie im Einzelnen ab und es ist namentlich die Auslegung von v. 10. 11., welche den ganzen Inhalt entweder erkennen oder verschieben lässt.

Denn es ist, wie mir in meiner Schwachheit scheint, der

---

1) Es schliessen sich namentlich eine Menge Beziehungen auf andere Stellen an, und selbst in dem Gegebenen giebt noch so Manches Gelegenheit zu sprachlicher und gedanklicher Deutung, dass wir abbrechen müssen. Doch dünkt uns die Wendung der Stelle, die wir ihr einstweilen gegeben, deutlich genug.

Gedankenansdruck des Propheten, obschon er durch seine ganze Homilie hindurch geht, nicht sicher gefassst, darum auch die sinnige Anlehnung des Apostels Paulus nicht verstanden. Von dieser aus aber erkennt man eben die Wahrheit. Was wiederum als Beweis gelten soll, dass man in der Behandlung alttestamentlicher Stellen im Neuen Bunde nicht treu, nicht pietätsvoll genug sein kann. Es lässt sich wohl durchgehends behaupten, dass nirgends eine solche Stelle angezogen wird, wo sie nicht in ihrer Wahrheit und rechten Exegese erkannt ist. Zum Schlusse wollen wir neben der Uebersetzung Drechsler's die unsere setzen.

Drechsler.	
9. Wem sollte man lehren Erkenntniss? Und wem mittheilen Botschaft? Entwöhnten von der Milch? Abgesetzten von der Brust?	Wen lehret man Erkenntniss nnd wem deutet man Verkündung, etwa Entwöhnten von der Milch, Abgesetzten von den Brüsten!
10. Denn Bot auf Bot, Bot auf Bot, Loth auf Loth, Loth auf Loth, ein wenig da, ein wenig dort.	Denn (wie solche werden sie nur hören syllabirend) *Zaw lazaw, zaw lazaw, kaw lakaw, kaw lakaw*; kurz hier, kurz da.
11. Denn durch Welsche von Lippen und in anderer Zunge wird er reden zu diesem Volke.	So wird er diesem Volke (wie) mit stammelnden Lippen und anderer Zunge reden.
12. In welchen er gesagt: Dies die Ruhe, schaffet Ruhe dem Ermüdeten! Und dies die Rast! Und sie wollten nicht hören.	Welcher ihnen sagte: Dies ist die Ruhe, lasset ruhen den Müden, dies ist die Rast und sie wollten nicht hören.
13. Und es wird ihnen das Wort Jehova's Bot auf Bot, Bot auf Bot, Loth aut Loth, Loth auf Loth, ein wenig da, ein wenig dort; damit sie gehen und straucheln rückwärts und zerschmettern sich und verstrikken sich und fangen sich.	Und es wird ihnen das Wort des Ewigen sein (wie Kindern klingen) „*zaw lazaw, zaw lazaw, kaw lakaw, kaw lakaw,* kurz da, kurz dort“ (wie sinnlose, unverständliche, unzusammenhängende Sprache), damit sie gehen, rücklings straucheln und zerschmettern, sich umgarnen nnd gefangen werden.

Es ist sicher nicht die einzige Stelle, in der wir von dem trefflichen Verstorbenen in seiner Auslegung abweichen. Selbst die Herausgeber haben ihre Differenz zuweilen in Anmerkungen kund gethan. Hier in der Arbeit zum Verständniss des göttlichen Wortes ist die Mannichfaltigkeit das Leben — so sie nur

geschieht im Geiste und zur Ehre dessen, der selber ist die Ruhe und das Leben.

Das Buch ist rühmlich ausgestattet. Wenige Druckfehler, namentlich in hebräischen Worten, lassen sich finden (so gleich S. 30 לצגי für לעגי, S. 31 ידבד für ידבר, דבד für דבר. Zum Schluss ist von den Herausgebern eine metrische Uebersetzung des Psalmes von Hiskia hinzugefügt und die Meinung ausgesprochen, dass er der gelehrten Poesie angehört.

Die Vollendung des ganzen Werkes möge bald gelingen, dass wir auch aus ihr erkennen, was Psalm 89, 2. allen herrlich vorsteckt. [C-l.]

3. *Cantici Canticorum Salomonis poeticam formam effingere studuit E. F. Friedrich, Dr. philos. Regiom. (Bornträger).* 1855. 4.

Eine jedenfalls für die Eruirung der ursprünglichen strophischen Gestalt des Hohenliedes bedeutungsvolle Schrift, um so schätzenswerther, als sie uns diese strophische Eintheilung, welche von der Masorethischen Versabtheilung bedeutend abweicht, vor Augen führt, so dass wir den schönen Parallelismus der einzelnen Akte des Dramas sogleich überblicken können und die kunstvolle Gestaltung des Ganzen Jedem einleuchten muss. Der Herr Verf. hat hier überzeugerd dargelegt, dass das Hohelied durch und durch parallelisch gegliedert sei, und dadurch an einzelnen Stellen, über deren Zugehörigkeit zu dem vorausgehenden oder folgenden Abschnitt bisher verschiedene Ansichten obwalteten, eben durch den Parallelismus der Szenen oder Akte einen sichern Entscheid gefunden. Ebenso tritt hier der Ungrund jener atomistischen Eintheilungsweise des Hohenliedes, welche dasselbe in lauter einzelne, kleine, ursprünglich unzusammenhängende Gedichtchen zerlegen will, deutlich hervor. Das Ganze ist ein eng geschlossenes, von Anfang bis zu Ende unzerreissbar verbundenes, auch in seinen Schlussbestandtheilen, die anscheinend loser angefügt sind, wesentlich einheitliches Werk. Ohne diese Schlussstellen wäre der letzte Akt des Dramas in totalem Missverhältnisse zu den vorausgehenden Akten.

Der Herr Verf. lässt sich auch auf die Erörterung des Inhaltes und des dramatischen Fortschrittes ein, obwohl er hierauf weniger Gewicht, und einen weit grösseren Nachdruck auf die Darstellung der dichterischen Aussenseite des Hohenliedes legt. Und in der That können wir ihm auch hierin weniger folgen. Es muss schon von vorn herein auffallend sein, dass der Herr Verfasser zu einem Resultate gelangt, welches der entschiedenste Gegensatz zu der alten Tradition ist, welche sich in der Ueberschrift des Liedes erhalten vorfindet. Es ist das Lied der Lieder von Salomo. Der Herr Verfasser aber urtheilt: Es ist so

wenig von Salomo, als etwa die Antigone vom Könige Kreon. Im Gegentheil ist Salomo hier der Versucher, welcher das Landmädchen von der Treue seiner bräutlichen Liebe abzubringen sucht, der mit seiner königlichen Pracht das einfache Gemüth bestechen will, aber zuletzt dem Hirtenjünglinge den Preis zuerkennen muss. Die Zuschauer am Königshofe, welche die Herrlichkeit des Königs preisten, vertreten die Materialisten, die mit niedrigem Krämersinne die Liebe beurtheilen. Die Brüder des Mädchens sind von demselben Schachergeiste beseelt, allein die Hirtin weiss trotz der qualitativ und quantitativ stärksten Versuchungen und Anfechtungen, die es geben kann, ihre freie Entscheidung aufrecht zu erhalten. Allein, so entgegnen wir, sollte dieses der Fall sein, so wäre der Stoff unglücklich durchgeführt, den dieses Mädchen bewährte sich nicht als sittlich reinen Charakter. Sie würde trotz der dem Hirten geschworenen Treue dem König in seinen Harem, nicht gezwungen, sondern freiwillig, wenn auch mit einigem Widerstreben gefolgt sein. Es soll sie der Umstand an den Hof fesseln, dass die Hoffrauen ihrer Eitelkeit schmeicheln, es fesselt sie die königliche Pracht, *neque ea*, sagt der Verf., *se plane a principis persona abalienatam ostendit.* Ja es schreitet, offenbar nicht ohne ihre Einwilligung, die Handlung bis zur Hochzeit des Königs mit ihr fort, *ut virgo cum rege eat ad lectum genialem velitque dehinc esse ejus unica regni socia*, und sie in die Worte 4, 16 ausbricht: Mein Freund komme in seinen Garten und esse die Frucht seiner Lieblichkeit. — Da erst soll die Erinnerung an ihren früheren Geliebten wieder auftauchen; die neue in aller Form Rechtens hineingeführte königliche Gattin fängt auf einmal wieder an für ihren jungen Hirten zu schwärmen. Das giebt der Sache eine entscheidende Wendung und die Lösung des Dramas soll die sein, dass Salomo sie ziehen lässt und sie wieder fröhlich mit dem Hirtenjünglinge Arm in Arm in ihrer Heimath einherwandelt. Ein solches durchaus unsittliches Verhalten soll der Gegenstand des Liedes der Lieder sein. Ist es denkbar, dass bei dieser Fassung das Gedicht in den Kanon gekommen wäre? Nun und nimmermehr! Und welche neue Schwierigkeiten erheben sich gegen solche Deutung! Soll das die Liebe sein, fest wie der Tod, hart wie die Hölle? Das die Flammen, welche die Ströme nicht ersäufen? Das die Idee, die sich so rein und lauter auswirkt, so mächtig und energisch, wie nur das Feuer als irdisches Element erscheint? Wie unpassend ist die Schilderung ihres Geliebten 5, 10—16, wenn sie auf einen einfachen Hirtenjüngling zu beziehen wäre? wie unwahrscheinlich, dass die Hirtenfrauen mit ihr ausgehen wollen, ihn zu suchen? 7, 9 bietet ihm unlösbare Schwierigkeiten. Er erklärt sie für *utique absona et absurda.* Salomo hat sie so eben herrlich gepriesen. Ihre

Antwort soll das trotzige Wort sein: ich gehe zu meinem Freunde in die Ebenen, zu den Viehhürden; was nur durch gewaltsame Textänderung möglich wird. Solche Nothwendigkeit sollte doch ein bedenkliches Fragezeichen sein. Mit der Aufgabe dieser Anschauung aber fällt auch die ganze Darstellung des Dramas als eines aus 4 Theilen, der dramatischen Exposition, Verwicklung, Umwendung und Auflösung, bestehenden Dichtwerkes dahin, und es bleibt nur übrig, einen andern Massstab als den des griechischen Dramas anzulegen. Es bietet sich keine tragische Verwicklung darein. Von Anfang bis zum Ende des Gedichtes liegt ein tiefer Friede, eine selige Herrlichkeit, eine paradiesische Wonne über demselben, die nur hier und da von dem Gefühle, die Seligkeit solcher Himmelsluft zu entfalten, durchzuckt ist.

Indessen, ob wir auch so der Entwicklung des Verfassers über den Verlauf des Dramas nicht beistimmen können, der Werth seiner eigentlichen Hauptleistung, uns die ursprüngliche strophische Form des Gedichtes wieder zu geben, wird dadurch nicht getrübt, und ob auch in vielen einzelnen Stücken sich andere Ansichten über die formelle Darstellung des Parallelismus der Verse, wie der Akte bilden mögen, im Ganzen hat der Herr Verf. sicher einen glücklichen Versuch gemacht, uns ein Bild von der ursprünglichen Gestalt des Gedichtes zu geben. In manchen Szenen ist der Nachweis des Parallelismus schlagend, so besonders in der 1sten Szene des 1sten Aktes. Die 2te Szene würde ich in zwei zerlegen, da mit Cap. I. entschieden ein Gedanke abschliesst; v. 16 u. 17 liessen sich in drei *Catellae* (wie der Verf. die Verse nennt) von je vier *annulis* abtheilen, da עֵינַיִךְ יוֹנִים füglich einen *anulus* bilden kann; ebenso lässt sich der Schluss der folgenden *Catella* zusammenziehen. Beginnt man nun mit Cap. II. die dritte Szene, so bieten sich hier wieder drei *Catellac* mit je vier *annulis* zum Beginne, welche den gegenseitigen Lobpreis enthalten, den dann Sulamith his ans Ende der Szene fortführt. Die Situation in Cap. II, 8 ist eine so verschiedene, dass wir billig mit ihr den zweiten Akt beginnen. Es ist eine neue Phase im Leben der Sulamith eingetreten und zugleich ist das Verhältniss der Akte in Bezug auf Länge nicht so ungleich. Die Korrektur in Cap. III, 2 von אָקוּמָה finden wir unnöthig, da in der entsprechenden *Catellla* nur מְצָאוּנִי הַשֹּׁמְרִים als ein *anulus* verbunden zu werden braucht, was theils in der Raschheit der Rede, theils in der wesentlichen Einheit dieser Aussage, dass es eben ein Finden der Wächter war, begründet ist; ausserdem ist auch jene Ergänzung schleppend, denn hier soll eben der rasche Entschluss des plötzlichen Aufstehens gezeichnet werden. Die Abtheilung der *anuli* in Akt II. Sz. II, 16, welche dem ersten *anulus* vier Worte, dem zweiten nur eines zutheilt, scheint mir unnatürlich, eher würde

ich verbinden: ich will gehen (auf den Berg der Myrrhen) und auf den Weihrauchhügel. Ebenso kann ich die Eintheilung p. 22, III, 8., p. 24, III, 9. 10. 22. nicht billigen. Die dritte Szene des IIten Aktes ist offenbar zu lang und die parallelistische Anlage ist desswegen hier schwer zu erkennen. Auch erinnert Vers 10 des sechsten Kapitels zu entschieden an Cap. III, 6, wo alle Ausleger den Beginn eines neuen Abschnittes erkennen, als dass nicht auch hier ein Anfang einer neuen Szene oder mit Delitzsch eines neuen Aktes zu erkennen wäre. Der Parallelismus der dritten Szene gliedert sich dann in der Art, dass den ersten 6 und 6 *anulis* wieder 6 und 6 am Schlusse entsprechen, auf welche dann noch ein Schlussvers folgt, der allerdings keinen parallelen Anfangsvers gegenüberstehend hat, was indess für einen Schlussvers nicht nöthig erscheint, da er dem ganzen Versgefüge nur nachklingt. Oder wenn diess gegen den Parallelismus wäre, so möchte wenigstens mit Cap. VII, 1 ein neuer Anfang zu setzen sein. Jedenfalls lässt sich 6, 12 in 5 *anuli* abtheilen, ohne eine Textänderung vorzunehmen, da ausserdem die Glieder des einzelnen *anulus* zu lang wären. Mit VII, 1 begönne dann im neuen Akte die Rede der Töchter Jerusalems, um von einer neuen Seite die Herrlichkeit Sulamiths zu beleuchten. In der folgenden Szene, welche mit VII, 7, einem einleitenden Satze, beginnen würde, redet dann wieder Salomo und Sulamith allein. Mit Cap. VIII, 4 beginnen auch wir den letzten Akt, der aber keineswegs Lösung bisheriger Verwicklung ist, sondern vielmehr die Bewährung ehelicher Treue, welche nicht um des königlichen Glanzes willen gereift auch fern von der Pracht des Hofes ihren Bestand bewahrt, ja hier erst in ihrem selbstständigen, von äusseren Motiven unabhängigen Wesen recht offenbar wird. Daher nun auch erst der tiefste Grund und innerste Kern derselben aufgezeigt wird. Von einem Erneuern der früheren Liebe, wie der Herr Verf. meint, ist hier keine Rede. Auch möchte es schwer halten, v. 8 unter der kleinen Schwester Sulamith zu verstehen. Viel natürlicher und dem Zusammenhange gemässer wird es sein, es auf ihre jüngere Schwester zu beziehen, der sie an ihrer eigenen Erfahrung zeigt, wie Keuschheit der rechte Weg zu einer glücklichen Ehe ist. In v. 11 u. s. w. ist kein Drängen auf Zurückgabe des für sie hingegebenen Weinberges, sondern nur ein Gegenüberstellen ihres Herzens, als des Weinberges, über den sie gebietet und der Salomo nicht minder Frucht abwirft, als sein eignes Gut. Eine Korrektur von לְנֹטְרִים ist nicht nöthig, da es sein Objekt bei sich hat. Sie selbst ist die Hüterin seiner Frucht. Rasch wendet sich nun das Lied seinem Ende in zwei parallelen Versen zu.

Die Eintheilung des Verfassers, der statt Parallelismus der

Glieder die Bezeichnung: Kettenglieder setzt, den Parallelismus der Verse Schmuckketten (*catellae*), den Parallelismus der Strophen Geschmeide bezeichnet, halten wir für unnöthig und für den ersten Anblick erschwerend.. Wünschenswerth wäre am Rande, wenigstens beim Beginne jeder Szene, die Angabe des Abschnittes nach der Masorethischen Abtheilung gewesen, um das Aufsuchen zu erleichtern. Druckfehler sind im Ganzen wenige stehen geblieben.

Möge dieser interessante Versuch, die parallelistische Gestalt des Hohenliedes in ihrer ursprünglichen Reinheit herzustellen, bei allen, welchen die Erforschung der Kunstform alttestamentlicher Poesie am Herzen liegt, recht weite Verbreitung finden. Vielleicht wird uns der geehrte Herr Verf. nach nochmaliger Ueberarbeitung seines Werkes dasselbe in anderem Formate und mit entsprechender deutscher Uebersetzung, welche diese Kunstform getreu und geschmackvoll nachbildet, wiedergeben. Eine solche Ausgabe sämmtlicher poetischer Schriften des alten Testamentes mit Beigabe der besten Uebersetzung wäre ein schönes Werk, das gewiss weithin Anklang fände, um so mehr allerdings, je enschiedner es sich von willkührlichen Aenderungen fern halten würde. [E.]

4. F. W. J. Lichtenstein (Stadtvic. in München), Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronol. Uebersicht. Mit erläut. Anmm. Erlang. (Deichert). 1856. XIV und 496 S.

Der Verf. hat in diesem Werke nicht eine Geschichte des Lebens Jesu selbst in der ganzen Fülle seiner Beziehungen geben, sondern sich begnügen wollen, gleichsam nur das Gerüste zu einer solchen aufzubauen und das äussere Material herbeizuschaffen. So stellt er denn die Lebensgeschichte Jesu Christi in chronologischer Uebersicht dar, indem er zunächst S. 1 — 50 in 4 Abschnitten (1. Von der Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers bis zu seinem öffentlichen Hervortreten, 2. von da bis zu seiner Gefangensetzung und dem Auftreten Jesu als des Propheten Galiläas, 3. von da bis zur Gefangennehmung Jesu in Jerusalem, und 4. von da bis zu seiner Himmelfahrt) diese chronologische Uebersicht nach Jahren Roms und Jahren Christi, und selbst mit näherer Zeitbestimmung der Monate und Tage, in genauester Berücksichtigung und Verwebung aller evangelischen Data selbst gibt, und darauf S. 51 — 496 in 91, zum Theil sehr umfangreichen Anmerkungen (manche zum Theil wieder mit Anmerkungen und Nachträgen) das in jener Chronologie als dem Texte Gesagte chronologisch, historisch, geographisch und überhaupt exegetisch näher, und zwar meist ungemein genau, erörtert, belegt und rechtfertigt. Gleich beim ersten Anblick tritt uns

freilich das Unverhältnissmässige in dem Umfange der Anmerkungen dem Texte gegenüber und überhaupt das dem ersten Anscheine nach eben nur so Accidentelle in dem Aneinanderreihen der einen Anmerkung an die andere hervor, welches das Studium des überaus reichhaltigen Werks einigermassen erschwert und verleidet, während dem doch wohl auf eine oder die andere Weise durch mehr organische Verarbeitung und Aneinanderreihung abzuhelfen gewesen wäre. Indess ist dies nur ein formaler Mangel, welcher durch das material Gewährte weit überwogen wird. Nicht nur hat der Vf. selbst mit ausserordentlicher Akribie alle in das Object einschlägigen Untersuchungen geführt und ihre Resultate fixirt (ohne dass wir natürlich hier den vielfach so verwickelten einzelnen im Einzelnen könnten folgen wollen), sondern einen ganz besonderen Werth erhält das Werk auch noch dadurch, dass es nach dem offenen eigenen Bekenntnisse des Verf. mit höchst liberaler Gestattung des Betheiligten hauptsächlich nur die Forschungen und Resultate gibt, welche der Verf. in den ungedruckten Vorlesungen seines akademischen Lehrers, den er mit Recht als einen der vornehmsten Vertreter theologischer Wissenschaft überhaupt und insonderheit als den ersten Schriftforscher der Jetztzeit verehrt, und als einen Theologen von „bahnbrechender Bedeutung" bezeichnet, des Herrn Dr. v. Hofmann in Erlangen, kennen gelernt und sich selbstkräftig angeeignet hatte. Es waltet in den exegetischen Forschungen und Darlegungen dieses Theologen eine Klarheit, Gründlichkeit und Sicherheit, welche aufs wohlthuendste gegen so mancherlei neueres und neuestes Gefasel absticht; und wenngleich der Verf. selbst für seine Berechnung und Anordnung des vorliegenden Stoffs überhaupt nur „höchste Wahrscheinlichkeit" beansprucht, so wird dies Zugeständniss doch kein Unbefangener und Sachkundiger dem von ihm Geleisteten oder aus Hofmanns Vorlesungen Mitgetheilten versagen. Einzelnes wird ja allerdings auch in diesem Werke etwas sehr schnell und unbewiesen abgethan und ausgesprochen (wie z. B. S. 59 u. 461 f. die Ansicht, dass das Ev. Marci unvollendet geblieben; und S. 103 die andere, dass der Brief Jacobi — des Apostels, der unter allen am langsamsten zur That war, und nun gerade doch am schnellsten zum Schreiben gewesen seyn soll — sehr früh, jedenfalls zwischen 44 u. 52 n. Chr. geschrieben sei). Viele andere der wichtigsten und schwierigsten Punkte sind dagegen in ein so klares Licht gestellt werden, wie noch nirgends. Dahin rechnet Ref. unter anderen besonders folgende drei: 1. die Erörterung der Vorfrage über den Charakter und Plan der neutestamentlichen Geschichtsbücher Anm. 1. S. 51—74; 2. den Erweis der Identität des Apostels Jacobus des Jüngeren, Sohnes des Alphäus, und des Jacobus, welcher das Haupt der Muttergemeine zu Jerusalem und

„der Bruder des Herrn" war, Anm. 10. S. 100—124[1]), und 3. den Nachweis, dass Jesus wirklich an einem Freitage gekreuzigt worden, und dass der Freitag, an welchem dies geschehen, wirklich nach der einstimmigen Angabe der vier Evv. der 15te Nisan gewesen, Anm. 79. S. 342—369. Mag immerhin nun die Bestimmung der Chronologie anderer Monatstage unsicherer seyn: jedenfalls ist in dem Werke gerade bei den grossartigen und leitenden Punkten so viel geleistet worden, dass wir des Verf.'s Vorsatze, „später die Geschichte der apostolischen Zeit in ähnlicher Weise zu behandeln," nur die Ausführung wünschen können. [G.]

5. H. L. Heubner, Prakt. Erklär. des N. T. Bd. I. Das Ev. des Matthäus. Potsd. (Stein). 1855. XII und 476 S. 2 Thlr.

Wenn der selige D. Heubner auf alle seine Schüler im Wittenberger Predigerseminat eine so überaus segensreiche Wirksamkeit geübt hat: so war dieselbe die Frucht vorzüglich seiner praktischen Erklärung des N. T., welche, grammatisch historisch in ihrem Princip, aber tief und mächtig selbst durchdrungen von dem Geiste des N. T., in aufrichtigem Einklang mit dem Bekenntniss der Kirche, aber ohne alle pietistische und methodistische Engherzigkeit und mit offenem hellen Auge für alle Schätze der patristischen und später katholischen Kirchengestalt, den einfachen Sinn des göttlichen Wortes in jeder Stelle, aber zugleich auch den Umfang und die Tiefe seiner Bedeutung oder die Anwendbarkeit für das christliche Leben nach den verschiedenen Beziehungen, schlicht und warm, und doch auf Grund wahrhaft theologischer Gelahrtheit, darlegte. Wir sind daher Söhnen und Freunden des Seligen innig dankbar, dass sie gerade diese Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlasse und ihren eigenen nachgeschriebenen Heften unter der Bevorwortung des verehrten D. Hahn hiemit zu veröffentlichen beginnen. Freilich würde D. Heubner selbst noch mehr und Vollkommneres gegeben haben; ohnehin hat er einige Bücher des N. T. auch ganz unerklärt ge-

1) Je bestimmter in diesem wichtigen Punkte der Ref. sich mit dem Verf. in Uebereinstimmung weiss, was der Letztere S. 104 auch richtig bekennt, um so mehr hat ihn eine schiefe Bezugnahme auf ihn selbst S. 102 befremdet, wo der Verf. ihm die gegentheilige Ansicht zuzuschreiben scheint. Nicht die Apostolicität des Jacobus ἀδελφὸς τοῦ κυρίου hat ja der Ref. irgend geleugnet, sondern nur die des Juda ἀδελφὸς τοῦ κ. (dessen Apostolicität der Verf. allerdings auch behauptet), und Letzteres unter And. nicht deshalb, weil Juda sich nicht Apostel nenne, sondern weil er sich positiv Bruder eines Apostels nennt.

lassen. Dies schmälert indess den Werth des Dargebotenen nicht, und mit der Wittwe des Hingeschiedenen, welche ihn in das ehrwürdige reformatorische Geschlecht der von Brück (Pontanus) eingepflanzt hat, und der ihr Schwager, der Vorredner, das Ganze dedicirt, werden auch Schaaren Anderer in dankbarer Pietät es aufnehmen. [G.]

6. F. A. Philippi Commentar über den Brief Pauli an die Römer. 2. verb. A. Frankf. a. M. (Heyder). 1856. XII und 643 S. gr. 8.

Schon aus der ersten 1847 erschienenen Auflage dieses Commentars ist bekannt, welche Aufgabe sich der Verf. dabei gestellt, und wie er dieselbe vollzogen hat. „Es ist — erklärte er damals, nach einem Blicke auf die überreiche anderweite Literatur, die sich um den Römerbrief gelagert hatte — noch die Aufgabe übrig, die gründlichen exegetischen Forschungen und Leistungen der neueren Zeit der Kirche zuzueignen, der Kirche, die auf dem Worte Gottes gegründet und aus dem Römerbriefe, als dessen Kerne und Mittelpunkte, hervorgewachsen ist;“ und so ging er denn vorzugsweise darauf aus, in seiner Auslegung die lutherische Lehre von der Rechtfertigung allein im Glauben als das belebende Princip des Römerbriefes, wie der gesammten neutestamentlichen Offenbarung und des ganzen evangelischen Christenthums aufzuzeigen, und von diesem Gesichtspunkte aus die Auslegung des Briefes neu zu formen. Man würde Unrecht thun, darum diese Auslegung etwa eine specifisch kirchliche (kirchlich im Gegensatze zu biblisch) nennen zu wollen; ist doch vielmehr die evangelische Kirche ihrem Wesen nach gewissermassen nur eine Abschrift und Anwendung des Römerbriefes, und hätten doch also alle protestantischen und wahrhaft unbefangenen Ausleger des Römerbriefs von demselben Auslegungsprincip durchdrungen seyn sollen. Gegenüber der Thassache aber, dass leider die meisten mit ihrem innersten Wesen eben nicht in dem Geiste des Römerbriefs wurzelten und ihn also nicht nach der Glaubensanalogie der Rechtfertigung aus dem Glauben ausgelegt haben, hatte allerdings der Verf. mit Obigem seine Auslegung, die übrigens demnächst zugleich auch alles philologische, kritische und historische Material der übrigen gebührend ausbreitet und anwendet, charakterisirt. Auch in der vorliegenden, sorgfältig revidirten und mit mancherlei Zusätzen und Besserungen im Einzelnen versehenen zweiten Auflage seines Commentars hat darum der Verf., eben weil er in dem bereits niedergelegten Verständnisse paulinischer Versöhnungs- und Rechtfertigungs-lehre, welches kein anderes als das unserer lutherischen Kirche ist, von Tage zu Tage nur mehr befestigt worden zu seyn bekennt, seine Arbeit nicht wesentlich umgestaltet; und er freut sich, nun auch Meyer in der 2. Aufl. seines Com-

mentars zum Römerbriefe gerade in der Auffassung der C. 3—5 enthaltenen Centrallehren des Briefs mit ihm in völliger Uebereinstimmung zu sehen. Er spricht dabei das schöne und grosse Wort aus (das freilich auch jetzt für unsere forcirten Hoch- und Aecht-Neulutheraner, die auf mildestens Adiaphora sich steifen, und uns Nichtadiaphoristen so secten- und kastenartig vornehm scheel ansehen, so umsonst gesprochen seyn wird, wie es seit Jahren und Jahrzehenden ihnen umsonst schon zugerufen ist): „Möchten wir Alle, die wir eines Bekenntnisses sind, wiederum mit erneutem Ernste und in selbstbewusster Entschiedenheit die lutherische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, die wahrhaftig und wirklich auch die biblische und paulinische Lehre ist, zum alleinigen Mittelpunkte unsers Glaubens, unsers Lebens und Zeugnisses und zur ausschliesslichen Norm unsers theologischen Forschens und Erkennens machen. Dann würden wir bald wieder zur Einheit auch in der Beantwortung aller derjenigen Fragen zurückgeführt werden, die uns in dieser letzten, betrübten Zeit zu trennen und das Band unserer Gemeinschaft zu zerreissen drohen!" — An dieser allgemeinen Bezeugung seines Gegensatzes gegen eine subjectivistische Umsetzung der objectiven, biblisch kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre aber dürfte es nun auch in dem Vorwort dieser 2 Aufl. genug gewesen seyn, und es hat uns befremdet, gerade an solchem Orte die Polemik gegen D. Hofmann's Theorie in der 1. Abtheil. 2. Hälfte seines Schriftbeweises direct eröffnet zu sehen, an dem Orte, der einige Blätter zuvor gerade erst die dankbare Dedication dieses Werks an die theologische Facultät zu Erlangen ausgesprochen hatte. Indess ist und bleibt dies immer nur ein etwa formales Fehlgreifen des Verf., welches sicher die gute sachliche Folge haben wird, dass wir je mehr und mehr das Lehrsystem des grossen Erlanger Theologen der biblisch kirchlichen Glaubensanalogie und also vor Allem „der centralen Grundlehre des Heils in ihrer evangelischen Einfalt, Tiefe und Lauterkeit" wahrhaft entsprechend gestaltet sehen, ja eben sehen werden [1]). [G.]

---

1) Lange nachdem Ref. das Obige geschrieben, kommt ihm ein neues Schriftchen desselben Autors zu Augen, welches aufs dringendste, wenn irgend eines, recht vielseitiges Lesen und Studium fordert:

F. A. Philippi, Herr Dr. v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Frkf. a. M. (Heyder). 1856, 76 S. 10 Ngr.

Ohne einer nothwendigen künftigen separaten eingehenden Anzeige dieser Schrift irgend vorgreifen zu wollen, muss der Unterzeichnete doch schon hier als Nachtrag zum Obigen ein Wort in

7. E. Böhmer (in Halle), Ueber Verfasser und Abfass.zeit der Joh. Apokal. u. zur bibl. Typik. Halle (Anton) 1855. 78 S.

Es hat dem gelehrten Verf. nicht gefallen, die zwei Hauptgegenstände dieser Schrift, sowohl jeden für sich, als beide in ihrem Verhältnisse zu einander, so zu verarbeiten, dass sie recht Ein Ganzes bildeten. Von diesem formalen Mangel aber abgesehen, erscheint das Schriftchen als ein sachlich wahrhaft bedeutendes: der zweite Theil, „zur biblischen Typik," indem er eine theologisch exegetische Disciplin, welche lange allzusehr ignorirt und verachtet worden ist, in einigen sicheren, selbstständigen Grundstrichen, neu, wenn auch nur erst skizzenhaft zu construiren unternimmt; der erste Theil „über Verfasser und Abfassungszeit

---

Anknüpfung an dieselbe sagen. In der obenstehenden Anzeige und in der unter 4. vorangegangenen (über Lichtenstein Lebensgsch. J. Chr.) habe ich meine Gesinnung gegen Herrn D. v. Hofmann wahrheitsgemäss ausgesprochen, zugleich auch das Unangemessene der Philippi'sehen Aeusserung gerade in jenem Vorworte nicht beschönigt. Damit aber steht nicht in Widerspruch, dass auch ich, wie jeder wirklich lutherische Theolog, die Hofmannische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre nicht gut zu heissen vermag. Auch ich erkenne mit Philippi (S. 73) unsere lutherische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre für „den kostbarsten Juwel in unserem gediegenen und lauteren schriftgemässen Bekenntnisse," der nun und nimmermehr ausgetauscht werden darf „gegen die unächte Glasperle einer, sei es katholischen, sei es Osiandristischen, sei es Schleiermacherschen" Theorie. Auch ich, wohl nicht minder wie Philippi (S. 56), „bin gerade um der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre willen lutherischer Theolog, lutherischer Christ, ja Christ überhaupt," und wenn irgend wer mit Philippi (S. 71) erkannt hat, dass nicht eben die Unmündigen, die Geistesarmen, die Mühseligen und Beladenen die Hofmannische Theorie verfechten, sondern — dies sagt nicht Philippi, sondern ich — in Antastung der Kirchenlehre vorschnelle und vermessene Jünglinge, die ihr Wort noch dazu nicht einmal überall durch ihren Wandel zieren, so bin ich es. Den ausgebrochenen Kampf über die lutherische Centrallehre beklage also ich meinerseits nicht im Mindesten; vielmehr, wie ein verehrter Freund mir schreibt, so sage auch ich: „Wenn sich erst die katholisirende Rechtfertigungslehre mit der katholisirenden Amts- und Kirchenlehre in unserer Mitte die Hand gereicht haben wird, so werden wir wohl das Werk der Reformation auf der Erde suchen können, ohne es zu finden. — — Doch Gott der Herr weiss seine Kirche zu erhalten trotz ihrer Theologen." [G.]

der Johanneischen Apokalypse," indem er die wichtigsten Fragen der höheren Kritik über die Apokalypse scharfsinnig, fest und muthig beantwortet, in einer Weise, welche allerdings den Beifall der Hauptwortführer auf diesem Gebiete nicht erlangen wird, der aber wenigstens Ref. im Wesentlichen völlig beizupflichten vermag. Der Verf. argumentirt nehmlich aus der eignen Johanneischen Bezeichnungsweise und aus der Justinischen Anerkennung mit voller Entschiedenheit für die apostolisch Johanneische Abfassung, indem er andere Momente der traditionellen Stimme, die er in ihrem ganzen Verlauf vorführt, so wie Alles was man innerlich gegen jene Thesis geltend macht, für unerheblich erklärt, — ein Weg, auf dem er freilich schwerlich mit Grunde die Beweiskraft selbst auch der Bezeugung eines Irenäus und Aelterer in Abrede stellt, wenn er doch nicht verkennen darf, dass auch deren Citationsweise nur mit der Geltung der eigen Johanneischen Bezeichnung in diesem Bezuge steht oder fällt —; und als Abfassungszeit der Apokalypse fixirt er scharfsinnig mit voller Bestimmtheit aus inneren Gründen das Jahr 70 (wir würden lieber sagen: ungefähr das Jahr 70), indem er die seit Eusebius (und neuerlich noch von Hengstenberg) für die spät Domitianische Abfassung angeführte Angabe des Irenäus: *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη* etc. zwar kühn, aber vielleicht nicht unrichtig, nicht auf die Apokalypse, sondern auf Joh. selbst bezieht, interpretirend: „nicht nehmlich vor langer Zeit wurde er (der Apostel Johannes) gesehen," und so von Irenäus über die Abfassungszeit der Apokalypse gar nichts ausgesagt findet. Und kühner mindestens ist doch diese Interpretation in der That auch nicht, als die vom Ref. proponirte anderweite Deutung der Irenäischen Worte (des dort folgenden *δομετιανοῦ* auf Nero), die nun ganz unnöthig wird und gern der unschwereren oder immerhin auch natürlicheren weichen würde. [G.]

VIII. Christliche Archäologie.

1. Die Verirrungen der christl. Kunst, von **Wilh. Ranke**, Regierungsr. zu Breslau. Bresl. (Geiser). 1855. 10 Ngr.

Eine wohlverdiente Geissel gegen die mancherlei Verkehrtheiten auch unserer neueren christlichen Kunst, welche gar vielfach nur heidnisches Wesen mit christlichem Pinsel übertüncht und nicht begreift, dass das Christenthum nicht Form, sondern Geist und Leben ist, darum eine neue Kreatur verlangt, und von dieser Forderung auch in der Kunst nicht abstehen kann. Es ist hier mit scharfer Ruthe jene wollüstige Sinnlichkeit gezüchtiget, die sich selbst bei den grössten italienischen Meistern als das Grundbestimmende in den Darstellungen der heiligen Geschichte erwies. „Alles ist bei Raphael in Huld und Zartgefühl und zu-

gleich in Erhabenheit und Begeisterung gewoben, aber auch in vollster sinnlicher Schönheit und auf die Empfindung sinnlichen Glückes lebhaft wirkend. Verglichen mit den altdeutschen Madonnen haben die Raphaelischen immer etwas Theatralisches. Raphael hatte auch keinen Sinn für Geschichte. Sein Zweck war nur, die Begebenheiten, durch welche die Kirche zu weltlicher Herrschaft gelangt ist, zu verherrlichen." Wir haben uns auch in unsern Kirchen so vielerlei Heidnisches und Weltliches anzuschauen gewöhnt. Es thut Noth, die Stimme eines erfahrnen Kunstkenners, der im Wesentlichen den richtigen Standpunkt gefunden hat, zu hören und das Auge zu schärfen. Der deutsche Künstler soll ein Deutscher im Fühlen und Denken und Darstellen bleiben, in der von dem Trüben des Aberglaubens gereinigten Religiosität, in deutscher Keuschheit und Innigkeit des Glaubens soll er schaffen; nicht jene lüsterne Liebe des Italieners, sondern die Familie ist es, auf deren Grund und Boden der Deutsche seine Veilchen und Rosen sucht; Rom ist nur das Treibhaus deutscher Kunst; dem Italiener ist das schöne Leibliche vorherrschend, in Deutschland gilt nur das, was in seiner Beziehung zum Gemüthe schön ist: das sind Grundgedanken, welche das Buch durchweben, und denen wir unsern vollen Beifall zollen.

Aber als Bedingung einer heilsamen Besserung müssen wir entschiedener die Heiligung der Seele, die Vertiefung ins Glaubensleben von Seiten der Künstler verlangen. Was kann der Rath des Verfassers einem unreinen Gemüthe nützen: Geht in die deutschen Kirchen! Schönheiten, welche sich sonst nirgends zeigen, sind sicher in der Kirche zu treffen? Wir müssen solchen Rath zurückweisen und wollen die Demuth der Andacht nicht durch solche Beschauung zerstören. Erneuert euch im Geiste eures Gemüths und ziehet den neuen Menschen an, so werdet ihr auch andere Menschen schaffen! Die Kunst hat eine gefährliche Seite, welche der Versuchung sehr offen liegt, und die alten Kirchenlehrer haben nicht blos von einem Katheder her, sondern von der Anschauung des durch Kunstgenüsse üppig gewordenen heidnischen Lebens aus gewarnt und sind nicht als beschränkte Köpfe in das Gebiet einer rohen Vergangenheit zu weisen. Hätte die römische Kirche das Zeugniss derselben sich besser eingeprägt, sie hätte ihr Gewand weniger befleckt und nicht mit dem Heidenthum so greulich gebuhlt.

Den Unterschied, welchen der Verfasser zwischen den heidnischen Göttern und dem Gotte der Christen setzt, dass nämlich jener Wesen die Sichtbarkeit ist, dieser in Unsichtbarkeit wohnt, können wir nicht zutreffend finden. Jene haben die Sichtbarkeit des leidenschaftlichen Menschenlebens, der wahre Gott aber ward Fleisch (σάρξ), er nahm die Sichtbarheit der leidenden Mensch-

heit an. Christi Wesen ist das Mitleiden, von der Wiege bis zum Kreuze. Wohl ist er als der Mensch abzubilden, aus welchem der überirdische Grund seines Daseins hervorleuchtet, aber man vergesse nicht, dass dieser Zug eben nur hervorleuchtet aus dem tiefsten Gefühle der Noth der Menschheit. Warum sollte ein blutender Heiland am Kreuze etwas Unkünstlerisches sein? Nur sei er eben nicht ein blutiger Heiland im Sinne des Volkes! Die Kunst halte Mass auch im Schmerze; aber eben der Schmerz des Heilandes über die Noth seiner Brüder ist das Rührendste und Gewinnendste.

Ob eine Darstellung Gottes des Vaters recht, erlaubt sei, wird wohl stets ein Gegenstand des Streites bleiben; ob die Darstellung der griechischen Kirche, eine Wolke, aus welcher zwei Hände und zwei Füsse hervorragen, oberhalb ein mit Strahlen umgebenes Dreieck, feiner sei, als die Ausprägung in menschlichen Persönlichkeiten, möchte ich bezweifeln. Das Eine wie das Andere wird nicht Anspruch auf entsprechende Darstellung machen, aber jenes fällt mehr in das Gebiet des Unschönen.

Dass die Kunst Alles vermeide, was nur einer Konfession angehört, dass die geschichtlichen Thatsachen, welche einer Partei zum Vorwurfe gereichen, z. B. die Verbrennung des Huss, mit dem Mantel der Liebe zu bedecken seien, weil auf dem Gebiete der Kunst Friede herrschen müsse: ist eine unbegründete Forderung. So lange die Konfessionen ein Recht des Bestehens haben, muss auch die Ausprägung ihrer Geschichte, sofern sie nicht dem Gebiete des sittlich Hässlichen anheimfällt, ein Recht haben. Wo Gottes Geist in einem Menschenleben heiligend und verklärend sich geltend mache, sei dieses Leben in Schrift wie Bild ein ermunterndes Beispiel den Edlen, eine Strafe den Verkehrten!

Es giebt auch auf dem Gebiete der Kunst noch keine wahre Union der Konfessionen. Schafft die Darstellung der Geschichten ab, die von dem Kampfe der Christenheit zeugen, in jedem charaktervollen Bilde heiliger Geschichte wird der Unterschied der Konfessionen wieder auftauchen. Dieser Unterschied prägt sich tiefer ins Leben, als die Tendenz.

Wenn der Herr Verfasser von lichten Höhen und dunkeln Gründen des Katechismus und von der Ebene des Protestantismus spricht, so muss er wenig wissen von den heiligen Mysterien, deren vorzugsweiser Träger die lutherische Kirche ist. Nicht Menschensatzung und Geheimnissthuerei der Cerimonien, sondern die Tiefe des Wortes, die Tiefe des Sakraments, die Tiefe des Liebeslebens und der Tiefe der Hoffnung der Kirche auf die Erscheinung des grossen Gottes: das sind die einzig wahren und nicht seichten Mysterien der Kirche. Nur in der leben-

digeren Erkenntniss dieser würden sich die Kirchen die Hand einst reichen, nicht aber vor andern Idealen, ob auch die Kunst sie feierte.

Schliesslich halten wir es für heilige Pflicht, mit dem Herrn Verfasser gegen jene nackten heidnischen Figuren auf der Schlossbrücke zu Berlin und in Stuttgart ein feierliches Zeugniss abzulegen. Jenes Mädchen, das dort den ersten Anstoss zu einem Schandleben erhielt, von welchem der Verf. erzählt, ist ein lebendiges Zeugniss gegen diese Sünde, gegen welche die Kirche zeugen muss, bis die heidnischen Greuel in Mitten eines christlichen Volkes fallen. Das Nackte ist unchristlich; denn die erste und unmittelbarste Ausprägung des Falles der Menschenseele geschah an seinem Leibe, und dieses Gift wird nicht eher verschwinden, als bis der Leib dem Gerichte des Todes verfallen ist. Das ist entscheidender, denn jedes künstlerische Motiv gegen die Darstellung des Nackten; darüber sollte unter Christen nicht erst verhandelt werden müssen. [E.]

2. Aus der *Hagia Sophia*, ein akademisches Neujahrs-Programm v. Paulus Cassel, Sekretär d. Erfurter Akademie der Wissenschaften. Erf. (Villaret). 1856.

Diese Broschüre, welche zugleich einen Blick in die rege Thätigkeit der Erfurter Akademie, an deren Spitze sich seit November 1851 Se. Königl. Hoheit der Prinz Adalbert von Preussen gestellt hat, thun lässt, ist zunächst durch die Bemerkungen des berühmten Kenners des Orients, Freiherrn von Hammer-Purgstall über das Werk des Herrn Baurath Salzenberg „Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel vom 5ten — 12ten Jahrhundert“ hervorgerufen, und weist die Einwürfe desselben meist mit Glück zurück. Zunächst erörtert sie eine streitige Stelle bei Nicetas über die *αὐλαία* des Augustinus, hierauf eine Inschrift in der Sergiuskirche, in welcher die Lesart *ἀνόνητός* bekämpft wird. Hier indessen scheint doch dieses Wort mehr begründet, als *ἀνέητος*, da in derselben Inschrift auch auf die Frucht der Mühen der Kaiserin hingewiesen wird, also dem Verf. gerade der Gedanke an die praktische Ergiebigkeit der Bestrebungen vor Augen steht, während die Bezeichnung als „unverständig, ohne den innern Sinn“ von den grossen Thaten der heidnischen Alten zu herb ist. Diese waren nicht unverständig, aber ohne den ewig dauernden und segensreichen Gehalt. Eine solche Schilderung kann zwar der Apostel Tit. 3, 3 von dem ganzen Wesen des Heidenthums im Gegensatz zum Wesen des Christenthums geben; allein in dieser abrupten Schilderung der *πόνοι* der Helden des Heidenthums wäre es unpassend und missverständlich, während der Gedanke des äussern Prunkes ohne das stille praktisch ergiebige Wesen christlicher Thätigkeit viel näher liegt. Hierauf folgt

eine Abhandlung über den νάρθηξ, zu dessen Herleitung von *narthex* das Kästchen, die Schaale, wir desshalb nicht stimmen können, weil die Aehnlichkeit des alten πρόναος mit einem Gehäuse, einer Schaale jedenfalls ferner liegt, als die gewöhnlich angenommene mit einer Ruthe. Es ist doch zu gesucht anzunehmen, wie eine Büchse die Salbe in sich schliesse,[1] so schliesse die Vorhalle den Balsam der Kirche ein. Sie umgab ja nicht das Ganze, sondern lag nur vor der Kirche; sie ist nicht der Schrein der Kirche, noch weniger der Lichtbehälter, sondern nur der Eingang in denselben. Der Lichtbehälter selbst ist die Kirche, der Vorhalle können wir so hohe Bedeutung nicht zuerkennen. Wenn Herr v. Hammer Purgstall das Meinlee, die Rednerkanzel der Moschee auf den christlichen Ambo zurückführt, so finden wir dies historisch viel näher liegend, als dieselbe in Zusammenhang mit dem βῆμα der Synagoge zu setzen. Als die Türken sich in den Besitz der christlichen Kirchen setzten, behielten sie von den Geräthschaften derselben bei, was zu ihrem Gottesdienste passte, um so mehr, als sie in der Kunst unerfahren waren. Der Herr Verf. leitet die Bezeichnung des Abendmahlstisches als βῆμα davon her, dass das h. Abendmahl als Gericht über Würdige und Unwürdige erschien. Viel einfacher ist doch, diesen Namen von der Erhöhung, welche der Altar einnahm, abzuleiten. Ebenso kann uns die Ableitung des *ambo* von *umbo*, ὀμφαλός nicht zusagen. Ueberall tritt das Wort mit ἀναβαίνειν in Zusammenhang, und die zu dieser Erhöhung führenden Treppen, meist von kostbarem Marmor ausgeführt, fielen besonders in die Augen, während das Nabelförmige sehr entfernt zu liegen scheint. Die fünfte Abhandlung bezieht sich auf den Wortstamm des Daches über dem h. Tisch, *ciborium* genannt. Der Vf. bringt es in Zusammenhang mit der כפרת der Bundeslade. Allein abgesehen von dem Mangel der Analogie der Herübernahme anderer Namen kirchlicher Geräthe aus dem hebräischen Cultus wird sich wohl auch für die alte Kirche im Allgemeinen eher ein starker Gegensatz gegen das Judenthum, als eine Herübernahme der Cultusgeräthe nachweisen lassen. Trotz seiner Gegenbemerkungen scheint mir der Zusammenhang mit dem lateinischen *cibus* immer noch das Wahrscheinlichste, da zunächst doch das Speisegefäss diesen Namen führte, und die ächt urchristliche Idee des h. Mahles die der Speisung zum ewigen Leben ist. So sehr der Gedanke, dass hier das Gericht geübt werde, zurücktritt, so sehr waltet die Anschauung des h. Mahles als der rechten Christenspeise vor. Die Herübernahme lateinischer Bezeichnungen für Kirchengeräthe in die griechische Sprache bedarf aber keines weiteren Beweises.

Das kleine Schriftchen können wir als höchst anregend jedem Freunde der Kunst empfehlen. [E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. O. Bischoff (Rect. in Prettin), Leitfaden b. Unterricht in der Gesch. der christl. K. für ev. Volksschulen. Leipz. (Wöller). 1856. 107 S. 6 Ngr.

Des Verf.'s „grösseres Werk Geschichte der christlichen Kirche in Bildern" ist dem Ref. nicht bekannt geworden. Dieser „Leitfaden," zur Repetition für die Schüler, der eng daran sich anschliessen soll, enthält nun allerdings in seinen 52 §§. ein geschickt gesammeltes (oder auch ausgeschriebenes) verhältnissmässig reiches Material, das in den Zeittafeln (bei denen der Verf. seltsamerweise „in gleicher Weise das Bedürfniss der Lehrer wie der Schüler berücksichtigen musste") selbst überreich wird. Wenn indess der Vf. als Haupteigenthümlichkeit seines Buchs das angibt, „die Geschichte der christlichen Kirche in Bildern d. i. in abgeschlossenen Erzählungen zu behandeln" — wie es ohne Zweifel pädagogisch so förderlich ist —: so müsste dazu das Ganze doch noch viel anschaulicher, lebensfrischer und minder abstract gehalten seyn; davon zu schweigen, dass die unionistische Farbe und Tendenz des Buches natürlich in keinem Fall des Ref. Zustimmung erhalten konnte. [G.]

2. Die Zeit Constantins des Grossen. Von Jacob Burckhardt. Basel (Schweighauser). 1853. 8. 2 Thlr.

Der Gegenstand des vorliegenden Werks ist, wie alle gestehen werden, ein solcher, der theils an und für sich, als einer der mächtigsten Weltbebel, theils im Verhältniss zu den frühern Bearbeitungen, theils mit Rücksicht auf die Grundaufgabe unserer Zeit von höchster Bedeutung, von grösstem Interesse ist. Denn, um blos das Letztere zu erwähnen, so möchte ja unverkennbar seyn, nicht nur dass die Geschichte selbst einen Anlauf hier genommen, der noch keineswegs beendigt ist, wenigstens nicht so, dass Alles durchgekämpft wäre, sondern auch dass was zunächst von der Seite der Verfassung der Kirche in unserer Zeit angestrebt wird, hier die letzte Fadenverschlingung anerkennen muss. Der Vf. beut uns nun, indem er von diesen mächtigsten Motiven wenigstens zum Theil absieht, in Beziehung darauf ziemlich interesselos ist, eine Reihe durchaus unabhängiger Studien über Constantins Zeitalter: er will gleichsam den Boden säubern, will kritisch und urkundlich nachforschen, wie dieses, wie jenes in die Erscheinung getreten ist. So ungefähr charakterisirt er selbst sein Werk. Nicht will er behaupten, er habe alles und jegliches, aber doch alles dasjenige berücksichtigt und in den Kreis seiner Betrachtung gezogen, was irgendwie diese „Uebergangszeit" als solche bezeichnet, ihren Werth und ihre Geltung bestimmt. So stehet denn auch die Sache; der Charakter des vorliegenden Werks ist ein universalgeschichtlicher; das Umfängliche

desselben zeigt schon der Inhalt der zehn Bücher, in welche es abgetheilt ist. Das erste Buch nämlich (um in grösster Kürze zu referiren), mit der Ueberschrift „die Reichsgewalt im 3. Jahrhundert,“ wirft einen lehrreichen Rückblick auf die Reihe der Römischen Kaiser von Commodus an bis auf Diocletian, dessen Leben und Regierungssystem, nebst einer Apologie des letztern so wie des Charakters Diocletians überhaupt (wobei auch seine Panegyriker, Mamertinus und Eumenius gewürdigt werden), das zweite Buch beschreibt. Eine Uebersicht der Verwaltungsweise sowohl der Provinzen des Westens als des Ostens mit einem Blick auf dasjenige, was in geistiger Beziehung am Ende des 3. und im Beginn des 4. Jahrhunderts dort sich regte (die Gallischen Druiden z. B., die Bekehrung Armeniens, der Magismus unter den Sassaniden), gewähren uns das dritte und vierte Buch. Im fünften und sechsten Buch wird, so zu sagen, die grosse Balance, die Statera des gewaltigen Kampfes sichtbarer: es wird das Christenthum „als Kirche“ und im Gegensatz dazu die heidnische Göttervermischung und Götterverwechselung in dieser Zeit, je nach den provinziellen und Ländermarken so wie nach den Wanderungszügen zum grossen Scheiterhaufen, wo die ganze heidnische Götterwelt unterging, dargestellt; gewürdigt werden die mislungenen Versuche das Heidenthum zu spiritualisiren und zu universalisiren, theils in den Mysterien, theils im Neoplatonismus, nicht minder aber die sporadischen, jetzt auch sich sammelnden, Formen des heidnischen Aberglaubens. Das siebente Buch ist wesentlich literarhistorisch und zugleich kunstgeschichtlich, zeigt uns namentlich den Verfall der Kunst, der Poesie, der Rhetorik, bespricht überhaupt „die Alterung des antiken Lebens und seiner Cultur.“ Das achte Buch führt uns die Diocletianische Christenverfolgung so wie die Anfänge Constantins vor, während das neunte ausführlich sein Verhältniss zur Kirche und das Verhältniss der Kirche zum Weltleben, so wie mehrere der wichtigsten kirchlichen Erscheinungen, hauptsächlich das Anachoretenthum, darstellt, und endlich das zehnte verschiedenes zur Constantinischen Regierungsverwaltung Gehöriges nachholt, und eine interessante Parallele zwischen Constantinopel, Rom, Athen und Jerusalem darbietet.

Doch wir fühlen es selbst am besten, wie wenig mit einer solchen blossen Skiagraphie ausgerichtet ist; versuchen wir also, in einigen Grundstrichen ein Urtheil über das Werk zu vermitteln. Im Allgemeinen sind wir wohl berechtigt zu sagen: es theilt alle Vorzüge, aber auch alle Gebrechen der modernen Geschichtschreibung nach einer gewissen Richtung hin, nach derjenigen nämlich, wo zwar die Zeit als Zeit aufs schärfste aufgefasst, aber viel weniger demjenigen, wodurch die Zeit von der Ewigkeit getragen

und in jedem Augenblick als in die Ewigkeit hinübertretend sich kundgiebt, Rechnung getragen wird. Dieser moderne Pragmatismus ist allerdings ein Fortschritt, aber doch nur ein problematischer. Das Gewicht nämlich, das der ältere Pragmatismus auf äusserliche, wirkliche oder erträumte, Zusammengehörigkeiten legte, das legt dieser auf ein vermeintlich Objectives, wodurch die Zeit sich selbst ergründen und darlegen soll, versäumt aber den Hintergrund des grossen, ja einzigen πρᾶγμα des Gottesreichs recht zum Bewusstseyn zu bringen. So will derselbe zwar das religiöse Auge nicht verleugnen, aber öffnet es doch selten so, dass es käme zur Erfüllung des alten Bittworts: „Gieb mir der Klugheit scharfen Unterscheid, Dadurch Natur von Gnade wird entscheidt, Das eigne Licht von deiner Heiterkeit!" [1]) — Die Vorzüge jener Geschichtschreibung sind augenfällig. Nicht zufrieden mit dem, was oft freilich mehr oder weniger einseitige Forschung früher erörtert hat, geht sie zurück auf die Quellen selbst, lässt den Blick sinnend weilen auf dem Einzelnen, wo oft bedeutsame Winke sich gleichsam verborgen haben, sucht das Nähere und Entferntere zu combiniren, zieht eine Parallele der Zeiten auf, in deren Entwickelung gerade der Sinn des Voraufgehenden sich erschlossen hat, strebt das Für und Wider möglichst unpartheiisch abzuwägen; und zwar theilt der genannte Pragmatismus diese Vorzüge mit dem kritischen Standpunkte, welchen die Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung etwa seit Joh. v. Müllers Tagen errungen. So ist es auch beim Verf.; es ist die Glanzseite seines Buchs. Wir würden Vieles nennen können, wodurch er in diese wahrhaft universalhistorische Betrachtung eingegangen ist; nur beispielsweise stehen hier: die Auffassung des grossen Hauptgegenstandes, des Uebergangs des Christenthums zur Staatsreligion als „das Werk nicht eines kirchenschützenden Kaisers, nicht der berechneten Politik schlauer Bischöfe, sondern das nothwendige Resultat eines welthistorischen Processes" (S. 412); die Würdigung der Religionspolitik Constantins (denn davon kann allerdings nur die Rede seyn), indem er „beiden Religionen Garantien geben wollte und neutrale Lebensformen erfand, welchen Christen und Heiden gleichmässig sich fügen sollten" (S. 397) — wobei der Verf. nur zu sehr bemüht ist, „auch den letzten Schimmer der Erbaulichkeit von ihm abzustreifen" (S. 401) und deshalb auf einmal ungerecht wird gegen Eusebius (der sonst allerdings vieler Reticenzen, vieler falschen Illustrationen und wahrheitswidriger Panegyrik sich schuldig gemacht hat) und gegen Zosimus —; ferner die Würdigung des Anachorenthums sowohl nach dem weltgeschichtlichen Charakter

1) Gottfr. Arnold.

in Zeiten grosser Krisis, als nach dem nationalgeschichtlichen Charakter desselben (S. 431 ff.); die ganze Darstellung endlich des sinkenden Heidenthums (wobei auch viele so gut wie verwitterte Züge aufgefrischt werden) und manche in diese Darstellung eingewobene feine Bemerkungen (z. B. die ausgeführte Wahrnehmung, dass die Schriftsteller jener Zeit fast überall die Tage der Römischen Republik als ethisches Musterbild hinstellen, hingegen der Kaiserzeit ganz geschweigen, S. 285 ff.). — Aber auch die Gebrechen dieser Geschichtschreibung können sich nicht verbergen. Die gerühmte Objectivität und Interesselosigkeit schlägt öfters in eine falsche Neutralität um; es knüpfen sich an diese Vermuthungen, deren Ursprung überall sonst eher als im Gegenstande selbst gesucht werden müssen; die Wagschale schwankt sichtbar. Namentlich ist etwas Fröstelndes in Beziehung auf das christliche Interesse an manchen Stellen wahrzunehmen. Wir wollen zwar dazu nicht gerechnet haben, was der Verf., Dodwell weit überbietend, über die *multitudo* und *paucitas martyrum* bemerkt (S. 159) — es ist ja allerdings der ethische und christliche Gehalt, nicht die Zahl der Martyrien, welches die Sache ausmacht, und der Verf. selbst ist ja erbötig, in den Martyrien unter Diocletian „ein historisches Schauspiel erster Grösse“ (S. 342) anzuerkennen — aber vieles, vieles Andere. Dass der Verf. eher abgewandt als zugewandt ist der tiefern religiösen Betrachtung, zeigt schon sein Urtheil über Neanders Geschichtschreibung, welcher er „den Standpunkt der Erbaulichkeit“ unterlegt (S. 160), was ja im wahren Sinne ein grosses Lob wäre, aber im Sinne des Verf.'s einen ungerechten Tadel einschliesst. — Weiterhin sucht der Verf. „die Stärke des Christenthums im Glauben an die selige Unsterblichkeit,“ dann auch wohl „in der bei weitem einfachern Lösung der höchsten Lebensaufgaben hier als im Heidenthum,“ endlich „im Darbieten einer neuen Demokratie, wodurch man dem politischen Bedürfniss der alten Welt entgegenkam“ (S. 159 ff.). Allein ohne der Wahrheit der erstern Bemerkung etwas abbrechen zu wollen (man erinnert sich des Gewichts, das auch Gibbon auf diesen Punkt gelegt hat), muss doch bevorwortet werden, dass hier sowohl als beim zweiten der erörterten Siegsgründe die Macht der göttlichen Offenbarungsthatsachen, die in das Herz der Bekenner einging und eben jenen Glauben erbaute und mehrte, als das Erste festgehalten werden muss; und was den angeblichen Demokratismus betrifft, so ist derselbe, gegen den alles Politische abstossenden Charakter der alten Christen (*Tertullian. Apologet,*, *c.* 32—36; *ad Scapulam c.* 2) gehalten, zuverlässig in ein falsches Licht gestellt. Ueberhaupt ist Gibbon hier (trotz seiner innern Abgekehrtheit vom Christenthum) weit umsichtiger und einsichtiger als der Verfasser. —



Beim Besprechen des Verlusts einiger Bücher des Zosimus ist der Verf. „vermuthungsweise" geneigt, das Abhandengekommenseyn derselben „einem eifrigen Christen beizuschreiben" (S. 58) — und das an einer Stelle, wo er eben das bekannte Zeugniss des Arnobius gegen die von den Heiden vorgehabte Verstümmlung der Schriften Ciceros [1]) anführt; ein Zeugniss, das mehr als Alles hätte geeignet seyn sollen, einen solchen Verdacht zu entwaffnen. — Die christlichen Apologeten werden beschuldigt, „nicht ganz aufrichtig in der Darstellung der Mythologie zu Werk gegangen zu seyn" (S. 167), andererseits „des Euhamerismus" in Bausch und Bogen angeklagt. Beides ist nicht wahr: die Grundbetrachtung des heidnischen Götterglaubens ist die von der heiligen Schrift selbst dargereichte; es wird geltend gemacht, dass derselbe nicht ohne Einfluss dämonischer Verführung entstanden (vgl. 1 Cor. 12, 2), aber ebenso dem *testimonio animae naturaliter Christianae* ein Raum gelassen; auch wird kein Unbefangener, wenn Tertullian z. B. im *Apologeticus* die Götteranrufungen und Processionen und viele heidnische Schändlichkeiten persifflirt und prostituirt, dies eine Defiguration der Mythologie nennen. — Nicht ungeneigt ist der Verf. den grossen kirchlichen Charakteren des 4. u. 5. Jahrhunderts, einem Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, eine historische Berechtigung zuzugestehen; „ihr Lebensprincip," äussert er, „ist ein höheres, incommensurables;" aber doch erscheinen sie ihm „einseitiger, unangenehmer, als die grossen, ganzen harmonischen Männer des Alterthums" (S. 426). — Doch dies alles sind nur Kleinigkeiten gegen die vom Verf. unternommene Entlastung der Diocletianischen Christenverfolgung, sofern die Schuld diesen Imperator treffen soll, der ihm als „einer der grössten Römischen Imperatoren, ein Retter des Reichs und der Civilisation, der scharfsichtigste Beurtheiler seiner Zeit" gilt — was alles, auf ein gerechtes Maass reducirt, von dem preiswürdigen Anfange seiner Regierung, der ja auch durch ächte Toleranz ausgezeichnet war, gelten mag. Vor Allem steht nun hier dem Verf. das Zeugniss des Lactantius in seiner Schrift „*de mortibus persecutorum*" (bekanntlich von Baluze zuerst 1679 aus einem Colbertinischen Codex eruirt, dort bezeichnet mit der Aufschrift: „*Lucii Caecilii*") entgegen; dieses muss auf jede Weise, es koste was es wolle, beseitigt werden. Die wahrhaft *ficulneae rationes* des Le Nourry gegen die Verfasserschaft des Lactanz wer-

1) *Ambrosius adversus gentes, lib. III, p.* 103 *sq.*: „*Erroris convincite Ciceronem; nam intercipere scripta et publicatam velle submergere lectionem, non est Deum defendere, sed veritatis testificationem timere.*"

den wiederholt, wenigstens angedeutet; die Schrift wird als „ein Gewebe von Erdichtungen“ (S. 73), als ein Buch, „das dem Namen des Lactanz unverdiente Schmach macht“ (S. 329), charakterisirt. Zu geschweigen aber, dass Hieronymus schon eine Schrift des Lactanz *de persecutoribus* gekannt hat, so vindiciren die historischen, in dieser Schrift selbst enthaltenen Data (die Weihung an den Confessor Donatus, dem auch die *divinae institutiones* gewidmet sind, welcher eben 311 aus dem Gefängniss befreit war, und 314 muss die Schrift nach den Selbstindicien geschrieben seyn) derselben eine Authentie, die eine nähere Betrachtung nur noch mehr ins Licht setzen kann. Denn erstlich ist der Styl ganz Lactanzisch, und, was noch mehr sagen will, es ist ganz der Lactanzische providentielle Standpunkt, der das Buch ganz durchdringt, ja dem schärfer Zusehenden werden sich offenbare Rückbeziehungen auf mehrere Stellen der oft überarbeiteten oder vermehrten *divinae institutiones* nicht verbergen können. Der Verfasser häuft Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, um die Schuld von dem gefeierten Imperator abzuwälzen; sie sind aber in der That alle selbstgemachte; ein näheres, schärferes Zusehen, ein tieferes Eindringen in die Geschichtsquellen würde ihn vor den ersten Fehlschritten bewahrt haben. Der Umschlag in Diocletians Gesinnung seit dem Aegyptischen Siegeszuge, wo ihm eben die unglaubliche Mehrung und Ausbreitung der Christen als ein Schreckbild entgegentrat, ist zu notorisch bezeugt, als dass derselbe geleugnet werden könnte. Ebenso liegt sein anfängliches Widerstreben vor, das erst nach mehrern Senatsberathungen durch Galerius (dessen Mutter „*deorum montium cultrix*“) gebrochen ward, so wie die Vorstellung des Eugerius Hermoginnus im Senate, dass nur eine Verfolgung hier für die Reichsgötterschaft entscheiden könne (*publice suscepta sacra vi defendenda esse*); alle früher von den Heiden geltend gemachten Einwendungen gegen die *Christiana factio* traten hier zusammen, erneuten, verstärkten sich. Einen bedeutsamen Wink giebt uns ferner der gleichzeitige Lactanz (*divin. institution. V*, 2) über den schändlichen Apostaten vom Christenthum, der die Flamme der Verfolgung schürte; und wer wollte diesem Zeugnisse das Geringste seiner Beweiskraft abbrechen? Ueber dieses alles aber waltete ja, wie so vielfach bezeugt ist, seit mehrern Jahren ein dumpfes Brüten in der Heidenwelt, das der Christen Blut verlangte; zwölf Mal war die Acclamation bei den *ludi Circenses* in der Gegenwart des Maximianus Herculius wiederholt: „*Auguste, Christiani non sint*“ (*Acta Sabini*)! Und, was das Hauptsächlichste ist — was der Verf. freilich ignorirt und ignoriren muss, so lange er auf diesem Standpunkte verharrt — eine solche Verfolgung, die selbst die edleren Heiden, in deren Brust

noch ein menschliches Gefühl waltete, verabscheuten, lässt sich gar nicht denken ohne den *instinctus daemoniacus* im Heidenthume, der aber ja, wie alle vollständig beglaubigte Thatsachen beweisen [1]), mächtig aufgerüttelt war. — Doch der Verf. bleibt hiebei nicht stehen; nachdem er auf die angegebene Weise den Boden gesäubert, die kräftigsten Zeugnisse entkräftet oder bei Seite geschoben hat, lässt er sich zu der wirklich infamen Verdächtigung hinreissen, dass der letzte Hebel der scheusslichen Diocletianischen Verfolgung in den Christen selbst gelegen habe, „die im Gefühl ihrer wachsenden Ausdehnung sich des Kaiserthums selbst zu bemächtigen suchten" (S. 333) — eine Verdächtigung, die wenig oder gar nicht durch die Bemerkung gemildert wird, dass „hier Niemand von einer allgemeinen christlichen Verschwörung gegen die Regenten oder gar gegen die Heiden überhaupt reden wolle" (S. 337). Und um dieses alles noch plausibler zu machen, wird gerade das Zeugniss des Eusebius (*H. E. VIII*, 1 *sq.*) über die Entartung unter den Christen der Zeit, welche eben jenes Gottesgericht der Verfolgung herabrief — ein Buss- und Weheruf sonder Gleichen — wir können nur sagen auf wahrhaft perfide Weise ausgebeutet. Gewiss nicht nur „einigen" (wie selbst der Vf. S. 339 befürchtet hat), einen tiefen „Widerwillen" muss jeder christliche, jeder aufrichtige Leser gegen solche Art und Weise die Geschichte zu verderben empfinden. Besser, als die Staatskunst eines heidnischen Imperators zu disculpiren (setzen wir, recht erbaulich, hinzu), wäre es gewesen, wenn das Blut der Märtyrer und das lauter redende Blut als das aller Martyrien, das Blut Jesu Christi, hier sich an dem Herzen des Vf.'s bezeugt hätte.

Wir haben an einem eclatanten Beispiele gezeigt, wohin diese moderne Geschichtschreibung führen kann, vor welchen Abgründen sie steht; je mehr wir in manchen einzelnen Punkten mit dem Vf. einverstanden sind, desto schärfer, desto lauter und wärmer mussten wir uns über solche Entstellungen der wahren Geschichte aussprechen. Vielleicht offenbart sich Manches dem Vf., was jetzt vor ihm sich verbirgt; jedenfalls glauben wir durch diese geringen Bemerkungen Manchem unserer Leser zur Beurtheilung dieser modernen Pragmatik einen Wink gegeben zu haben. [R.]

3. Engelbert der Heilige, Erzbischof von Köln und Reichsverweser. Von Dr. Jul. Ficker (Prof. in Innsbruck). Köln (Lempertz). 1853, 8. 1 Thlr.

Der sogenannte heilige Engelbert, an dessen Namen die Entstehung der Westfälischen Vehme geknüpft ist, war aus dem

1) Eine genaue, treffliche Zusammenstellung des hieher Gehörigen in Guerickes Handbuch, 8. Ausg. I, 141 ff.

Gräflich Bergischen Geschlechte, geboren etwa um 1185, schon frühe 1216 zum Erzbischof von Köln (des vorhergehenden, seines Vaters, entschiedener Liebling war er bereits) einstimmig erwählt, dann Graf zu Berg (1220), Herzog in Westfalen und Reichsweser, nahm äusserst thätigen Antheil an den Staatswirren seiner Zeit und ward in Staatsgeschäften vielfach gebraucht, aber von seinem Neffen, Graf Friedrich von Isenburg, in einem Streit über die Essener Vogtei, 1225 meuchlings ermordet. Aus Dankbarkeit — denn er war im Kampf für sogenannte Kirchen- und Reichsrechte gefallen — hielt ihn die Römische Kirche für einen Heiligen, obwohl er nicht canonisirt ward (die Verordnung wegen seines *dies natalis* ist von 1618, vom Churfürsten Ferdinand); das Römische Martyrologium zeichnet zum 7. November ein: „*Coloniae S. Engelberti Ep., qui pro defensione ecclesiasticae libertatis et Romanae ecclesiae obedientia martyrium subire non dubitavit.*“ Seine Verdienste um eine bessere, geordnete Rechtsverfassung in dieser trüben dunkeln Zeit sind wohl unbestreitbar; deshalb, und um den Glanz der alten Colonia zu erhöhen, so wie aus Interesse an der Provinzialgeschichte Westfalens, hat der Geschichtsforscher Ficker mit grossem Fleiss Alles über ihn zusammengebracht, was nur aufzufinden war, hat zu dem Ende die betreffenden Archive (in Berlin, in Düsseldorf, in Münster, in Darmstadt) durchmustert, hat namentlich auch die Hauptquelle für sein Leben (seine Biographie von Cäsarius v. Heisterbach, mit dem wir früher durch die Anzeige der Lebensbeschreibung desselben von Kaufmann und der Ausgabe seiner *Dialogi miraculorum* unsere Leser bekannt machten) mit grosser Sorgfalt benutzt. Sehen wir nun aber diesem Kirchenfürsten nahe ins Auge, so lässt sich ja durchaus nicht verkennen, dass weltlicher Sinn und weltliches Streben ihn ganz erfüllten, wie denn auch der Verf., so hohe Stücke er sonst auf ihn hält, genöthigt ist einzuräumen, „dass er in seinem Verfahren gegen die weltlichen Grossen weder von Eigenmächtigkeit, noch von Herrschsucht freizusprechen sey“ (S. 64). Und zwar ward diese ethische Kritik, die der Verf. nur nothgedrungen hin und wieder durchscheinen lässt, von den Zeitgenossen Engelberts in grossem Masse geübt; einige kostbare Züge derselben hat uns der treue, biedere Cäsarius (sonst ein Bewunderer des „Märtyrers“) ganz in naiver Färbung aufbehalten. Indem er selbst freilich der Ansicht ist, es habe ja die Krönung (durchs Martyrium) Alles zurecht gestellt, versäumt er doch nicht über die entgegenstehende Ansicht Vieler zu berichten, „deren Augen erblindet, wenn sie sein weltförmiges Leben betrachteten, und durchaus die Predigtgabe, die Gabe der Auslegung der heil. Schrift und des geistlichen Gesprächs in ihm vermissten“ (*vita Engilb.* 3 *praef.*); sol-

che, berichtet er, hätten bei der Kunde von seiner Ermordung ausgerufen; „Nun hat er beides, den Leib und die Seele verloren; wahrlich es wäre nicht Noth gewesen, dass der Herr Bischof Wunder nach seinem Tode verrichtet, wenn er ein besseres Leben vor demselben geführt“ (*vita Engilb.*, *I*, 1. *Epil. II*, 14. 3 *Praef*); während Andere hinzufügten: „Nimmer können wir glauben, dass ein so hoffärtiger, geiziger, der Welt ganz ergebener Mann Wunder thun könne“ (*vita Engilb. II*, 14); ja ein frommer Mönch, Joh. v. Steinfeld, kann sogar die sich bei diesem angeblichen Märtyrerthum kreuzenden Gedanken gar nicht verbergen, sondern giebt ihnen in den Worten einen Ausdruck: „Wie war es möglich, dass ein so hochgestellter und mächtiger Mann, der stets von so grossem Gefolge umgeben, in einen solchen Tod fiel? Aber wo nun auch dies geschehen, wer wird es glauben, dass ein Mann, der ganz der Welt ergeben, dem Alles nach Wunsch und Willen sich fügte, der so von Reichthümern überströmte, sofort ohne weiteres sey gekrönt worden?“ (*vita Engilb. III*, 77). So eine ethische Kritik ist mehr werth als Engelberts ganze Geschichte; sie zeigt uns in der Verdämmerung die Berechtigung, bald auch durch die deutschen Mystiker (Engelbert selbst hatte zur Aufnahme der Bettelorden in Köln beigetragen) den lauten Ruf der Reformation; sie zeigt uns die Nothwendigkeit des tief ethischen Standpunkts der letztern. Und eine solche Römisch-katholische Geschichtschreibung, die, wie der Vf., wie Fr. v. Kerz u. a., Nichts verschweigt und Nichts bemäntelt, sie geht der protestantischen nicht im Wege, sondern fördert vielmehr dieselbe. Wir müssen Frieden unter uns und Salz bei uns haben; dann wird uns Alles wohl gelingen. [R,]

4. Dr. Lamey, Joh. Reuchlin. Eine biogr. Skizze. Pforzh. (Flammer). 1853. 66 S. 10 Ngr.

Kaum ein anderer der unmittelbar vorreformatorischen Zeugen wäre — auch nach der Mayerhoffschen Darstellung von 1830 — einer eingehenden theologischen Monographie würdiger und bedürftiger, als Reuchlin (geb. 1455, gest. — trotz aller seiner vorreformatorischen Kämpfe als guter Katholik — am 30. Juni 1522). Eine solche hat der Verf. im vorliegenden Büchlein nicht geben wollen. Wohl aber sah er sich bei Wiederkehr des (400sten) Geburtsjahrs Reuchlins durch seine eigne dienstliche Stellung die Aufgabe zugewiesen, über das Leben und Wirken des Mannes, auf den noch heute die Anfänge und Grundlagen unserer Bildung vielfach zurückweisen, wenn auch nicht die Wissenschaft mit neuen Resultaten zu bereichern, doch eine gründlichere Kenntniss für weitere Kreise zu vermitteln und zugänglich zu machen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist denn diese anziehende Darstellung Reuchlins, die natürlich besonders auch auf seine Kämpfe gegen

die Cölner eingeht, zu betrachten und dankbar zu würdigen, wobei indess nicht zu verkennen ist, dass sie im Einzelnen auch das bereits ermittelte historische Materiai doch in der That bereichert und sichtet. [G.]

5. Das Augsb. Interim, e. Bedenk. Melanchth.'s und einige Brr. dess. in Bez. auf das Interim, die *bulla reformationis Pauli III.* und die *Formula reform. Caroli V.*, als Grund für d. Rel.frieden 1555. Zusammengest. u. kurz erläutert von K. Th. Hergang (Pf.). Leipz. (Teubner). 1855. 280 S.

Eine durch die Jubilarfeier des Religionsfriedens von 1555 veranlasste, verdienstliche und dankeswerthe Veröffentlichung des Augsburgischen Interims von 1548 in deutscher und lateinischer Sprache, so wie einiger anderen oft übersehenen ziemlich gleichzeitigen Documente, abschliessend mit „den wesentlichsten Artikeln" des Religionsfriedens selbst. Wenn aber der Herausgeber als Zweck seiner Schrift bezeichnet, beweisen zu wollen, dass der letzte Grund des Augsburgischen Religionsfriedens von 1555 nicht im Passauer Vertrage, wohl aber im Interim v. 1548 und in dem, was ihm unmittelbar vorausging und nachfolgte, zu suchen ist:" so bedurfte das für den Sachkundigen theils gar keines Beweises, theils ist das, was der Verf. in seiner Einleitung zur Veröffentlichung der Dokumente hier als solchen Beweis gibt, gar kein Beweis, sondern nur ein historisch literarisches Hin- und Herreden ohne centralen Halt, vom wahrhaft historischen Gesichtspunkte — bei aller dadurch an den Tag gelegten speciellen Literaturkenntniss — wohl kaum minder confus und unbegründet, als des Verf.'s Urtheil über die damaligen protestantischen Kämpfe als „leere Wort- und Meinungszänkereien" (S. 17). [G.]

6. W. Grosse (Past. in Dessau), Fürst Wolfgang der Standhafte von Anhalt. Geschichtsbild zur 300jähr. Gedenkfeier des A. Religionsfriedens. Dess. (Baumgarten). 1855. 96 S. 15 Ngr.

Keiner unter den anhaltischen Landesherren hat äusserlich so früh, so mannhaft und so thatkräftig für die Reformation überhaupt und seines Landes insbesondere gewirkt, als Fürst Wolfgang (geb. 1492, gest. 1566), der schon unter den Speyerschen und Augsburgischen Bekennern seinen Platz hat, und der später auch die Trübsale des Reformationswerks und seiner Bekenner reichlich theilte. Sein Leben war bisher noch nirgends würdig dargestellt; erst der Verf. beschenkt uns zur Jubelfeier des Augsburgischen Religionsfriedens mit vorliegender Biographie. Aus den vaterländischen Archiven schöpfend, zeichnet derselbe in dankbarer Liebe, mit Einfügung wichtiger und interessanter Doku-

meote [1]; seine Jugendzeit, seine Mannesjahre und sein Alter und Tod; und ist das Dargebotene auch mehr eine chronikenartige Darstellung, als ein wahrhaft theologisches Geschichtsbild (wie denn des Verf.'s mitunter durchblickende Zuneigung zu Zwingli auch eigne Mängel an theologischer Durchbildung zu verrathen scheint), so bleibt doch auch dieser ihr unbestreitbares Verdienst, zumal ja auch Fürst Wolfgang selbst nichts weniger war als ein — etwa wie sein edler und erleuchteter Vetter Georg III. von Anhalt — gerade auch theologisch durchgebildeter Herr. [G.]

7. C. H. Sixt, Petr. Paul. Vergerius, päbstl. Nuntius, kathol. Bischof u. Vorkämpfer des Evangeliums. Eine reformationsgeschichtl. Monogr. Mit V.'s Brustbild u. 44 Originalbriefen aus dem geh. Archive zu Königsb. in Preussen. Braunschw. (Bruhn). 1855. XVI u. 601 S.

Vergerius ist eine der leuchtendsten Erscheinungen in dem Italien der Reformationszeit, ja selbst eine der hervorragenderen Persönlichkeiten im ganzen reformatorischen Jahrhundert. „Vor seinem Uebertritt zur Kirche der Reformation von 2 Päbsten mit den wichtigsten Missionen betraut, hat er, um der Gemeinschaft am Evangelium theilhaftig zu werden, die glänzende Stellung eines römischen Prälaten, die Ehren eines päbstlichen Nuncius, die Mitra eines katholischen Bischofs und vielleicht sogar die Anwartschaft auf den Purpur mit dem ungewissen Schicksale eines Exulanten vertauscht: eine Thatsache, die bis jetzt einzig in ihrer Art geblieben ist.“ Und dazu hat sich in sein Leben in der That eine ganze Welt zusammengedrängt. Hunderte gruppiren sich nur eben um ihn; ein wunderbarer Wechsel von Momenten zeigt uns seine Hauptperson in den mannichfachsten Situationen; der Schauplatz der Handlung seines Lebens ist bald da, bald dort in Europa; drei streitende Kirchen begegnen sich auf dem Boden, auf welchem dieselbe verläuft, und den Hintergrund der ganzen Geschichte bildet stets die ganze Zeitgeschichte. Dennoch ist das Wesen und Leben dieses ausgezeichneten Mannes bisher bei weitem noch nicht so aufgehellt worden, als es zu wünschen gewesen wäre, und auch in neuerer Zeit ist verhältnissmässig gerade besonders wenig für volle Aufhellung des Lebensganges und der Geistesentwicklung Vergers geschehen. Ja selbst über den eigentlichen Charakter des Mannes hat man sich nicht einigen können, vielmehr hat sich gerade hier das Urtheil in gutem und bösem Gerücht je länger je mehr verwirrt. Die Ursach dieser Erscheinung liegt — nächst anticipirtem Wohl- oder Uebel-

---

1) Noch ein Anhang aus den Quellen — wir sehen eigentlich nicht recht ab, in welcher geeigneten Form — soll aber später folgen.

wollen — in der allerdings unverkennbaren besonderen Schwierigkeit, sich eine begründete Meinung über Vergerius zu bilden, da seine eignen schriftstellerischen Erzeugnisse merkwürdigerweise immer zu den grössten Seltenheiten gehörten. Ungleich mehr als allen seinen älteren und neueren Vorgängern ist es nun dem Vf. gelungen, sich unmittelbarer Quellen über Vergerius zu bemächtigen. Die Archive und Bibliotheken vornehmlich zu Königsberg, dann Erlangen, Tübingen, Nürnberg, Wolfenbüttel haben ihm ihre Schätze dargeboten, namhafte Literaten ihm ihre Berathung geschenkt, und eine volle Musse hat es ihm möglich gemacht, das Alles treu zu verarbeiten. So hat er denn in voller Ausführlichkeit ein Bild von Vergerius entworfen und gründlich, mit Einwebung möglichst zahlreicher und vollständiger authentischer Beläge, zuletzt auch mit einem Nachtrag höchst bedeutender ganzer literarischer Documente, darthun können, welche geistige Factoren zusammengewirkt haben, um den von der Macht einer höheren Idee erfassten Mann wirklich den beiden Aposteln ähnlich zu machen, deren Namen er trug. In 6 Capiteln breitet sich nun dieser Inhalt der ganzen hochverdienstlichen Monographie vor uns aus, indem der Verf. zuerst Vergerius' Leben und Wirken in der römisch katholischen Kirche bis zu seiner Rückkehr vom Wormser Colloquium, dann seinen Glaubenskampf und Bruch mit dem Pabstthum, hierauf seinen Einfluss auf die Bündtner Reformation und seine Berufung nach Würtemberg, sodann seine Streit- und Lehrschriften, darnach seine Correspondenzen und Missionsreisen, endlich seinen Charakter und sein Lebensende darstellt und bespricht; und besonders das letzte Capitel ist es, welches jetzt für jedem Unbefangenen das feste Resultat ergibt, dass Vergerius weder nach der römischen Kirche zurückgeschielt, noch zwischen den evangelischen Confessionen unentschieden hin und her geschwankt, vielmehr die Ueberzeugung von der Schriftmässigkeit des lutherischen Dogmas unzweifelhaft gewonnen und an das lutherische Bekenntniss, wenngleich nicht ohne sichtliche Zuneigung zu den böhmischen Brüdern, entschieden sich angeschlossen hat. Es ist dem Ref. eine Freude, so in dieser gelehrten Monographie gerade dasselbe Resultat historisch vollkommen begründet zu sehen, welches er selbst schon immer, mehr in gutem Zutrauen, als nach vollständiger Einsicht der Acten, im Handbuch der Kirchengeschichte über ihn kurz hingestellt hatte. [G.]

8. K. Th. Keim, Schwäb. Reformationsgeschichte bis zum Augsb. Reichstage. Mit vorzügl. Rücks. auf die entscheid. Schlussjahre 1528—1531. Zum erst. Mal aus den Quellen dargest. Mit e. Anhange (18) ungedruckter Reformationsbriefe. Tüb. (Fues). 1855. XX u. 308 S. gr. 8.

Als eine Aufgabe der Zukunft hat vor vielen Jahren schon

G. Veesenmeyer die schwäbische Reformationsgeschichte bezeichnet, und der Verf., ein begabter Schüler des Kirchenhistorikerriesen, Dr. Baur in Tübingen, schickt sich an zu einem „Anfange ihrer Lösung.“ Zwar ist ja bereits die Geschichte einzelner hervorragender schwäbischer Reichsstädte und fürstlicher Gebiete, die Geschichte würtembergischer Herzoge, die Lebensgeschichte beherrschender Reformationsführer zu schreiben angefangen worden. Die Namen Schelhorn, Schnurrer, Schmid, Pfister, Heyd, Pfaff, Jäger, Hartmann, Vierordt u. A. bezeugen das. Aber nichtsdestoweniger sind die Grenzen, die man sich steckte, immer beschränkte gewesen; indem man die Geschichte der einzelnen Stadt, des einzelnen Territoriums verzeichnete, isolirte man sich von der umgebenden Welt und raubte der Einzeldarstellung Interesse, ja Wahrheit. Und doch hat das schwäbische Land (von dem Kernland Würtemberg aus südlich bis Constanz und Lindau, westlich bis nach Baden und zum Rhein, im Norden bis Heilbronn und Hall, gegen Morgen bis Augsburg und Nördlingen), wenngleich äusserlich noch so sehr zerrissen unter Fürsten und Städte, Adel und Aebte, überhaupt und besonders in den Kämpfen des 16ten Jahrhunderts eine zusammenhängend geschlossene Entwicklung gehabt; und wenn Reuchlin mit seiner muthigen Genossenschaft ihr zugehörte, wenn sie Luthern und Zwinglin die tüchtigsten Gehülfen lieferte, wenn die Tragödie des Bauernkriegs vorzüglich über ihren Boden ging, wenn die Wiedertaufe hier ihre besten Sitze fand, wenn die Kämpfe Luthers und Zwingli's hier begannen, hier sich schärften und vollendeten, hier das Versöhnungsstreben Bucers seine beste Kraft gewann, und wenn die grossen Reichskämpfe 1528 — 32 und der Kampf des schmalkalder Kriegs und des Interim vorzugsweise an Schwaben gebunden waren, so leuchtet auch die Bedeutsamkeit der schwäbischen Reformationsgeschichte ja überdeutlich hervor. Sie nun stellt der Verf. hier in ihrem vollen Zusammenhange dar, im ersten Jahrzehend der Reformation 1517 — 1527 kürzer, in der Geschichte des Speyerschen und des Augsburgischen Reichstags 1529 u. 1530, wie des Eintritts des Schmalkaldischen Bundes ungemein tief eindringend, stets aus den unmittelbarsten, auch ungedruckten Quellen (wenngleich in dankeswerthester Citationsbeschränkung), mit der alleinigen Tendenz partheiloser Unbefangenheit, auch wo die idealen Gestalten der Reformatoren darunter zu leiden schienen („denn durch Rücksichten wird Nichts, Alles nur durch Wahrheit gewonnen;“ „jene aber, die unter dem Namen sei es nun Luthers sei es Melanchthon's evangelische, ja Luthersche Freiheit und Wahrheit verlieren, richten uns nur ein Pabstthum zu, fast so schlimm als das vorige“), in lesbarer, anziehender Sprache und übersichtlicher Zeichnung, so dass das Werk auch weiteren Kreisen benutztbar erscheint, und

vielfach mit überaus reicher Ausbeute für den Historiker. Die Speyer-Augsburg-Schmalkaldische Geschichte tritt mannichfach dadurch in ein ganz neues Licht, und sind wir auch entfernt davon, dies allezeit als das wahre zu erkennen, und andererseits es zu verkennen, wo der Verf. in all seinem Unpartheilichkeitsstreben gerade der Partheilichkeit der „partheilosen Unbefangenen" zu verfallen scheint: dass der Verf. namentlich über die Thätigkeit der einflussreichen süddeutschen Reichsstädte im Conflict mit Kaisermacht und schwäbischem Bunde im reformatorischen Zeitalter die erste umfassendere Kunde gibt, dass er die Bundesbeziehungen Süddeutschlands zu Sachsen, Hessen und zur Schweiz seit 1528 und die bedeutsamen, „trotz der beliebten Unionsschriftstellerei noch so wenig aufgehellten" Friedensbemühungen Bucers gegenüber Luther und Zwingli sorgfältig verfolgt, dass er zur Geschichte reformatorischer Hauptpersönlichkeiten einen schätzbaren Beitrag gegeben, und insbesondere auch hinsichtlich der am Ende vorzugsweise durch schwäbische Fürsten, Gelehrte und Edle geführten Vergleichsverhandlungen zu Augsburg historisch wichtige Resultate gewonnen hat: Alles dies ist und bleibt ein unantastbarer Ruhm des ausgezeichneten Werks. [G.]

9. D. Erdmann (in Berl., jetzt Kngsb.), Die Reformation u. ihre Märtyrer in Italien. Berl. (Schultze). VIII u. 103 S. 15 Ngr.

Der Verf. hat diesen Vortrag ursprünglich im ev. Verein zu Berlin gehalten, ohne Zweifel aber nachher noch bedeutend vervollständigt und auch mit einem genauen Inhalts- und Literatur-Verzeichnisse versehen. Er enthält eine eingehende, warme, quellengemässe Darstellung der gesammten italienischen Reformationsgeschichte, welche das *in nuce* gibt, was M'Crie's und andere bekannte Darstellungen zum Theil in allzuwortreicher Breite; eine Darstellung sowohl der mancherlei (negativen und positiven, äusseren und inneren) Vorbereitungen und keimartigen Anfänge der Reformation auf einem für dieselbe empfänglichen italienischen Boden, als auch der Entwicklung und Gestaltung des Reformationsprincips in verschiedenen Geistesrichtungen, Personen und Gemeinden, im Allgemeinen, wie im Einzelnen, und endlich der durch trübende innere, wie durch greulich despotische äussere Mittel vollzogenen Bekämpfung und Unterdrückung der Reformation in Italien. Es ist eine Darstellung eben so historisch anschaulich, als glaubenstärkend und erwecklich, welche offen auch sich gegen die antievangelische Ansicht verwahrt, als seien die romanischen Nationen dazu bestimmt, das Christenthum nur in der Form des römischen Katholicismus zu behalten, vielmehr freudige Hoffnung auch für Italien fasst, dass auch dort die Reformation („nicht als ein mit Sünde bedecktes Menschenwerk, sondern wie die Wiedergeburt des Sünders als Gotteswerk") den Glauben gründen werde, „der

keinen anderen Gegenstand hat als Christum und sein Verdienst, und keinen anderen Grund und Wahrheitsquell als Gottes Wort." — Nur das Eine beklagen wir, dass der Verf. bei seiner schönen Darstellung das für die italienische Reformation so epochemachende neu aufgefundene Werk „von der Wohlthat Christi" nicht nur noch gar nicht hat benutzen können, sondern es selbst fast ganz unbeachtet gelassen, ohnehin seinem wohl unbestreitbaren Verfasser (S. 97) sehr leichtfertig abgesprochen hat. [G.]

10. Mittheilungen aus der Geschichte der evangel. Kirche des Elsasses von Tim. Wilh. Röhrich (Pf. zu St. Wilhelm). I—III. Band. Strasb. u. Paris (Treuttel u. Würtz) 1855. S. 6 Thlr. $22^1/_2$ Ngr. [1])

Das vorliegende Werk empfiehlt sich selbst auf zwiefache Weise, einmal weil es von dieser Hand ist, dem Geschichtschreiber der Reformation im Elsass, besonders in Strasburg (IV. 1830 — 32), und dann weil es einen so gut wie unentbehrlichen Commentar und zugleich eine Fortsetzung zu dieser Schrift bildet. Entstanden ist das Werk, indem der Vf. mehrere theilweise schon früher in verschiedenen Zeischriften (z. B. der Illgen'schen, den Cunitz'schen Beiträgen) und Localblättern gedruckte Abhandlungen wieder auf den Ambos brachte, überarbeitete und vermehrte, dem aber viel Neues hinzufügte, dann aber recht sinnreich das Ganze in einen Rahmen fasste. Versuchen wir es in einem rapiden Ueberblicke, wenn auch nur mit wenigen Worten, den Gewinn dieser Sylloge zu bezeichnen. Die neu hinzugekommene Abhandlung über die „Winkeler" in Strasburg (eine sogenannte Waldensische Secte) samt deren Verhöracten (die urkundlich mitgetheilt werden) c. 1400 eröffnet, als ein wichtiger Beitrag zur Darstellung der vorreformatorischen kirchlichen Zustände im Elsass, auf würdige Weise das Ganze; man vergleiche damit die schon früher in der Illgen'schen Zeitschrift 1840 mitgetheilte Abhandlung des Verf.'s über die Winkeler. Seine Einsprache gegen und Auseinandersetzung mit Muston (*Histoire des Vandois* 1834) verdient nähere Beleuchtung und Prüfung; Dieckhoffs und Herzogs Untersuchungen sind anerkannt, aber nicht gerade benutzt. — Nicht nur die Abhandlung über „die Schule zu Schlottstadt" (I, 78 ff.), eine Pflanzschule für viele der Reformatoren in den obern Rheingegenden, sondern auch viele daran sich reihende Mittheilungen im ersten Bande erläutern auf schätzbare Weise den Sitten- und Kirchenzustand in Elsass gerade in der Morgenröthe der Reformation. Von besonderm Interesse muss uns aber die Charakteristik der Strasburgischen, Bucerischen und Lutherischen, von der ersten ab (1524) bis ins 17. Jahrhundert hinein erschei-

1) Vgl. Zeitschr. 1856. H. II. S. 334 f. Die Red.

nen, wobei der Verf. den doppelten Weg mit Recht eingeschlagen, theils die seltensten Stücke durch erneuten (natürlich diplomatisch genanen) Druck zugänglich zu machen, theils unter gewissen *rubris* eine Uebersicht des Gesammtinhalts (nicht nur in Bezug auf Kirche, sondern auch auf Schule) der übrigen zu vermitteln. „Die erste Strasburgische Kirchenvisitation" (1535), eingeleitet und dann mitgetheilt, ist ein dankenswerther Anhang dazu. Der Schlussabschnitt des ersten Bandes: „Unsere alten Gesangbücher" durchmustert dieselben literarisch-historisch, setzt die Untersuchung fort bis auf die letzte Zeit, erstreckt sich auch über die an Strasburg hin sich anlehnenden Gebiete und nimmt so das Hanauische, das Colmarische Gesangbuch mit in den Kreis der Betrachtung auf. Einiges wird der Hymnolog einzeichnen zur Vervollständigung Wackernagels u. A. — Der zweite Band nimmt wiederum zuerst das Reformationszeitalter auf, schildert uns die Elsässischen „Evangelisten" (Pfarrer, die mehrere Gemeinden unter Verfolgung und Schmach bedienten, oder auch christliche Zeugen aus dem Laienstande) dieser Zeit, giebt sodann (neben einem Ueberblick der Geschichte des Studienstifts St. Wilhelm) locale Reformationsgeschichten (von Hanau-Lichtenberg, von Rappoltstein, wo bekanntlich Spener geboren war, von Nassau-Saarverden), und leitet uns über die Zeiten des 30jährigen Kriegs hin (wo besonders der Zustand der Dorfgemeinden so wie die Conflicte mit den Römisch-Katholischen ins Auge gefasst werden) zu den kirchlichen Zuständen Strasburgs um die Mitte des 17. und 18. Jahrhunderts hin (eine recht interessante Parallele, wobei auch das Leben des grossen J. C. Dannhauer einigermassen beleuchtet wird). Die evangelischen Märtyrer des Elsasses (hier zum ersten Mal, theilweise mit Hinblick auf das gehaltreiche *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme Français*, collectiv behandelt) bilden den nächsten Gegenstand; eine Darstellung der Ceschichte der evangelischen Rheindörfer (mit welchen der Verf. sich *con amore* beschäftigt hat) beschliesst den Band. — Eine biographische Gallerie (theils der Ritter, die für die Sache des Evangeliums stritten, theils der evangelischen Prediger, die treu und stille pflanzten und säeten bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hin — wobei der Verf. vorzüglich bei denjenigen verweilt, deren Spur und Andenken mehr oder weniger verwittert sind, und so für diese Provinz des Evangeliums einen schönen Gedanken Göschels in ziemlichem Umfange realisirt — bietet uns der dritte Band dar, um dann „die Anfänge der neuen Zeit in der Strasburgischen Kirche" (seit 1780) dazustellen, letzteres auch nicht ohne Sammlung bezeichnender Lebenszüge. — Im Allgemeinen hätten wir nun über das vorliegende Werk noch Folgendes hinzuzufügen. Es war Zeit, auch nach den eingehenden Beiträgen A. Jungs zur Beformationsgeschichte

Strasburgs, die leider unvollendet blieben (2. Abthl. 30), und den voraufgehenden schönen monographischen Arbeiten Joh. Ge. Drosch's, Balth. Bebels, Schöpflins, Oberlins und so mancher Anderer, auf die noch unbebauten Felder der Elsässischen Kirchengeschichte den Blick zu werfen. Hätte man nun auch vielleicht nicht eine Zusammentragung des ganzen Gewinns, und zwar mit um so grössern Recht, gewünscht, weil ein grosser Theil der letztern sich unserem Blicke entzieht, so weiss man doch auch die Continuations-Detailarbeit zu würdigen. Der Vf. darf auf den Dank aller Geschichtsfreünde rechnen, weil er überall nach den Quellen, zumal nach handschriftlichen Urkunden gearbeitet hat und die wichtigeren unter diesen reproducirt. Sein Standpunkt ist der eines wohlwollenden, allgemein religiösen Eklekticismus, mit einem warmen Gefühl für das Recht der Reformation und der evangelischen Freiheit. Darnach sind seine Urtheile (denen manchmal freilich die Spitzen abgebrochen), ist auch sein Styl gestaltet, durch welchen jedoch mitunter eine wohlthuende Gemüthlichkeit hindurchleuchtet. [R.]

11. Clara Lucas Balfour, Arbeitende Frauen aus dem letzten halben Jahrh. Mittheill. aus ihrem Leben. Aus dem Engl. Berl (Schlawitz). 1855. 350 S. 1¼ Thlr.

Freilich sagt es unserer deutsch lutherischen Nüchternheit nicht zu, wenn die verehrte englische Verfasserin das Weib geradezu zum „Reformator der Gesellschaft" machen und zu diesem Behuf in diesem Werkchen eine Anzahl „Repräsentativ-Frauen" aufstellen will. Was ist dies aber gegen das empörende Gefühl, mit dem wir die grosse Mehrheit unserer vornehmeren Frauen ihre Zeit in Nichtsthun, Eitelkeit und Buhlerei vergeuden, und das Weib der niedrigeren Classen in nichts als Schmutz und Gemeinheit versinken sehen! Die Verfasserin stellt in einer Reihe von 10 englischen Frauen und Mädchen (Mrs. Trimmer, Hanna More, Elisabeth Smith, Mrs. Sherman, Sara Martin, Anna Judson, Hanna Kilham u. s. w.) das Leben und die Arbeit, die geistige, sittliche, materielle Arbeit, englischer Christinnen neuerer Zeit in schlichter, warmer, wenngleich nur auf Gebildete berechneter Weise dar, deren Beispiel in der einen oder anderen Beziehung ein wahrhaft grosses und nacheiferungswürdiges ist. Möge es den Eifer der Nachfolge auch in Deutschland erwecken, wenn schon nicht in englischer Form, und nicht in der Meinung, als sei zu Gleichem jede Frau und Jungfrau berufen! [G.]

12. Evangel. Reichsbote. Missionsblatt des Berlin. Hauptvereins f. d. ev. Mission in China, herausgeg. v. Lic. Dr. Erdmann, Div.-Pred. (jetzt Prof. in Königsb.). Vierter Jahrg. Berlin (Wiegandt). 1854. 96 S. 4.

Der Aufregung, welche des sel. Gützlaffs Besuch in seinem

Vaterlande und seine Arbeit, zur Theilnahme für die chinesische Mission zu wecken, hervorrief, ist die Abspannung gefolgt. Das vorliegende Blatt zeigt, dass die Abspannung nicht allgemein ist, sondern dass eine Frucht treibt jener Arbeit Gützlaffs. Es will zugleich damit wecken, dass man China nicht vergessen soll; und dazu ist es seinem Inhalte nach wohlgeeignet. Mit den speciellen Nachrichten über die Thätigkeit der Missionare dos Vereins und der Arbeit des Vereins für diese Mission verbindet es allgemeinere Nachrichten über das chinesische Missionsfeld überhaupt, und giebt in einzelnen ethnographischen, historischen u. s. w. Aufsätzen zum Verständnisse des Missionsfeldes und der Arbeit darauf geeignete Beiträge. [W.]

13. L. Harms, Hermannsburger Missionsblatt. Erst. Jahrg. 1854. 2. Aufl. Dresd. (Naum.). 196 S. 10 Ngr.

Das noch so junge, und doch schon so reich gesegnete Hermannsburger Missionswerk rechtfertigte ja wohl auch vollständig das besondere Erscheinen eines Hermannsburger Missionsblattes, das hier in seinem ersten Jahrgange vor uns liegt: allmonatlich eine einfach historische inhaltreiche Darstellung, meist von Ereignissen, die die Hermannsburger Mission speciell angehen, aber auch älterer und allgemeine wichtiger, vornehmlich in Bezug auf die dortige Gegend, nie ohne betende und lehrhaft mahnende Anwendung, stets in populär eindringlicher unaffectirter, rein evangelischer (lutherischer) und doch nicht versessen confessionalistischer Weise. Die Gefahr, die so vielen Missionsblättern droht, salbadernden Geschwätzes, um die contractliche Bogenzahl zu füllen, hat dies junge Blatt vermieden, obwohl doch auch jetzt schon mitunter Sprache und Darstellung gedehnter ist, als sie an sich zu seyn brauchte. Befremdlich aufgestossen ist uns nur in der Missionsgemeinordnung S. 14 die Bestimmung: „Das kirchliche Regiment der Gemeine steht dem Pastor zu" und S. 123 die so unverständige Apostrophe über englisch-französische Turcomanie und russische Christlichkeit, so wie nächstdem hin und wieder das Lobende bei der Erwähnung des Herausgebers. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Ueber Ehescheidung und Wiederverehelichung geschiedener Gatten. Zwei Vorträge von Dr. Jul. Müller. Berlin (Hertz) 1855. 6 Ngr.
2. Ausführungen über das Ehescheidungsgesetz von Dr. J. Stahl. *Ibid. eod.* 8. 4 Ngr.

Vielleicht ist keine Sache in der Welt so oft und so ostensibel nach den Forderungen der Lutherischen Kirche, in letzter Zeit, dargestellt, und so wenig in Luthers Sinn, auf Kirchentagen, Conferenzen, in Schriften und Deductionen entschieden wor-

den, als die Sache von der Ehe und die darnach (*suo modulo*) sich gestaltende Prüfung der gesetzlichen Ehescheidungsgründe und der ganzen Ehescheidungsform; und leugnen lässt es sich ja nicht, dass die letztere Frage darum hauptsächlich sich mit Macht hervordrängt, weil die ganze darauf bezügliche Gesetzgebung zu grossem Theil im Argen liegt, und viele Gewissen rechtschaffner christlicher Seelsorger dadurch verwirrt, belästigt werden. Dennoch, meinen wir, was auch sonst durch die Discussion erreicht, es ist viel zu wenig in Luthers Sinn die Frage entschieden worden. Denn bekanntlich ging Luthers, durch welt- und kirchenhistorische Erfahrung gewonnene, Ueberzeugung dahin, dass die Ehe wesentlich und substantiell eine bürgerliche Sache sey; er wollte auch im Neuen Test. kein Exempel gefunden haben, dass Christus und die Apostel sich solcher Sachen angenommen, ausser wo es die Gewissen berührt hat (als 1 Cor. 7, 12 ff.); er versuchte wenigstens eine scharfe Scheidungslinie zu ziehen zwischen christlicher Handlung der Sachen mit Christen und weltlichem Gebot in dieser Beziehung; ihm graute „vor dem Exempel der Päbste, welche am ersten sich in dies Spiel gemenget und solche weltliche Sachen an sich gerissen;" er besorgte, „der Hund möchte an dem Läpplein lernen Leder fressen, wir möchten mit guter Meinung verführt werden, bis wir zuletzt auch wiederum aus dem Evangelio in eitel weltliche Händel fielen" (was man alles so gut wie mit eben diesen und andern luculenten Worten lesen kann in seiner Schrift „von Ehesachen," von Jahre 1530; Werke, X, 892—894). Hingegen der Sinn der meisten Neuern geht darauf hinaus, dass die Ehe wesentlich und substantiell, oder wenigstens vorzüglich, um eine rechte Ehe darzustellen, eine kirchliche Sache, dass mithin die bürgerliche Seite derselben gut genug sey für die Heiden. — Beide hier aufgeführten Verfasser (um an die Sache näher zu kommen) gehen aus von, fussen auf dem Begriff eines christlichen Staats (den Luther, beiläufig gesagt, nimmermehr billigen würde, nicht einmal in seinem Donnerrufe „An den christlichen Adel deutscher Nation," am allerwenigsten aber, wo er sich *data opera* über die zwei Ordnungen und zwei Geschlechter in der Welt, über das geistliche und weltliche Regiment ausspricht, gebilligt hat), nämlich nicht in dem Sinne, in welchem wir alle diesen Begriff als berechtigt anerkennen werden, dass nämlich das Christenthum vermöge seiner offenbar und insgeheim wallenden Segenskräfte, und zwar nicht nur wo demselben äusserlich Schutz angedeiht, sondern auch wo es auf Trotz besteht, die socialen Verhältnisse mit seinem Geiste schwängert und gestaltet, sondern in dem Sinne, dass das gesammte Ergebniss kirchlicher Ordnung unmittelbar und ohne weiteres auf die Mischgebiete des

Kirchlichen und Staatlichen (wozu ja die Ehe doch, vermöge ihrer Naturseite, gehört) überzutragen sey, oder wenigstens dass die bürgerliche Obrigkeit allen Vorschub leisten müsse, damit diese Ordnung gleichmässig für Alle aufgerichtet werde. Beide Verfasser stellen sich mit Recht, mit ganzer sittlicher Kraft und Lauterkeit, der mehr als laxen, der entsittlichenden Auffassung der Ehescheidungsgründe in den meisten neuern Gesetzgebungen, namentlich im Preussischen Landrechte (wir meinen, es seyen dort 23 Gründe aufgeführt) entgegen. Beide Verfasser theilen die tiefe Ungunst gegen die Civilehe, welche doch zuerst und zunächst alle Verwirrungen auf dem Gebiete der Ehescheidung lösen würde. Aber in der Ausführung gehen sie weit auseinander; man merkt ebenso klar auf der einen Seite ein Schwanken und Tappen in praktischer Beziehung, als auf der andern ein ernstes Feststehen auf gewonnenem Rechtsgrunde. Darüber einige Worte.

1. Kaum braucht es wohl ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass in den zwei Vorträgen Dr. Jul. Müllers die protestantisch-schriftmässigen Gründe der vorliegenden Erörterung klar, nach sorgfältiger exegetischer Untersuchung, hervortreten (obgleich ja freilich, bei einem allgemein Anerkannten, von mehr als der Zusammenstellung und rechten, scharfen Betonung die Rede nicht seyn kann), so wenig wie es der Versicherung bedarf, dass wir in allen diesen Punkten wesentlich mit ihm übereinstimmen; auch in sofern sind wir exegetisch einverstanden, als auch wir dafür halten, dass die *desertio malitiosa* sich nicht unmittelbar, sondern nur durch eine vielleicht nicht ganz gefahrlose Application aus 1 Cor. 7 ableiten lasse. Auch das hat der verehrte Verfasser, und zwar, wie es scheint, mit Fleiss, nicht unterlassen zu bemerken, dass das Ziel der bürgerlichen Gesetzgebung keineswegs ohne weiteres zusammenfalle mit der christlich-kirchlichen Ordnung; denn „das bürgerliche Gesetz vermag weder mit seinen Mitteln und Waffen die Menschen zu Jüngern Christi zu machen, noch darf es in seinen Anordnungen über Rechtsverhältnisse von der fingirten Voraussetzung ausgehen, dass sie es alle schon seyen; auch heute noch hat alle Gesetzgebung Rücksicht zu nehmen auf die Herzenshärtigkeit des Menschen“ (S. 9, vgl. 27). Dennoch aber kommt der Verf., in schneidendem Widerspruch mit sich selbst, zu der kategorischen Forderung an alle evangelische Staatsregierungen, dass das Eherecht auf der ursprünglichen Grundlage evangelischer Ordnung wiederhergestellt werde (S. 16), wobei natürlich die letzgenannte Rücksicht ganz wegfallen muss; er will die Civilehe nicht einmal als Auskunftmittel, viel weniger als die Lösung der Frage gelten lassen, „weil ein Staat, der sich nicht losreissen will von seiner christlichen Grundlage, unmöglich eine zwiefache Ordnung der Eheschlies-

sung errichten könne" (S. 15) — und doch haben Staaten, die gewiss den christlichen Charakter nicht verleugnen wollen, die Civilehe als integrirenden Theil der Schliessung der Ehebündnisse vorgeschrieben! Geistliche Ehegerichte erkannte Luther als eine gefährliche Sache (obwohl sie ja freilich zuletzt, um scheinbar grössere Uebel zu verhüten, eingeführt wurden); Prof. Jul. Müller sieht zwar das Unrathsame solcher Gerichte ein „bei Fortbestand der gegenwärtigen Ehegesetzgebung;" allein die Competenz derselben für sich, im Principe, will er unangetastet wissen (S. 19). Wir haben dies oben als ein Schwanken und Tappen bezeichnet, und bezeichnen es nochmals so. So aber musste der Verf. allerdings zu dem Schlusse hingezogen werden: dass „der Gesetzvorschlag in der ersten Kammer nur ein Anfang der Annäherung an die wahre Gestalt des christlichen Eherechts sei" (S. 35).

2. Ganz anders liegt freilich die Sache in der Schrift *sub* Nr. 2., in der Stahl'schen Ausführung. Die kleine Schrift ist eine That: man merkt es gleich, dass man es mit einem Praktiker zu thun hat. Als Aktenstück zur Beurtheilung der ganzen gegenwärtigen Sachlage, namentlich in Preussen, sind diese Blätter wichtig, ja unentbehrlich. Zu geschweigen, dass treffliche historische Erläuterungen und Parallelen beigebracht werden, dass die „Rede zur Eröffnung der General-Discussion" (S. 14 ff.) ein ächtes Stück parlamentarischer Beredtsamkeit, so verlangt der Geh. R. Stahl doch nicht mehr, als erreicht werden kann und als wünschenswerth ist. Auch er ist der Ueberzeugung, die wir alle theilen, dass „die Heiligung der Ehe der Talisman der ganzen Gesittung ist" (S. 20). Allein nicht nur setzt er alles Ernstes dem idealistischen und doctrinären Schwindel eine gewaltige Schranke entgegen, indem er den Kammermitgliedern zuruft: „Wir unsererseits dürfen nicht aus kirchlicher Strenge, ja nicht aus kirchlicher Treue ein Gesetz vereiteln, das ein so dringendes bürgerliches Bedürfniss, das eine Rettung der Massen vom herandrohenden Verderben ist" (S. 24), sondern, ohwohl über die wesentlichen Grundsätze mit Jul. Müller einverstanden, hat er doch daran genug, den Gesetzesvorschlag aufs wärmste zu empfehlen, dessen Hauptstandpunkt er in folgenden denkwürdigen Worten bezeichnot: „Er ist keine kirchliche Gesetzgebung, er stellt sich nicht auf den Boden des Dogma einer bestimmten Confession, ja überhaupt nicht auf den Boden der geoffenbarten Gebote. Er steht auch nicht auf dem Boden dessen, was man sonst unter bürgerlichen Rücksichten zu verstehen pflegte, nämlich blosser Rücksichten äusserlicher Zweckmässigkeit für bürgerliche Ordnung; sondern er steht auf dem Boden eines sittlichen Princips und dazu eines solchen,

welches selbst wieder seine tiefere Quelle in der allgemeinen christlichen Gesittung hat. Dieses sittliche Princip ist, dass er Ehescheidung nur wegen schwerer Verschuldung des andern Theils zulässt" (S. 13). Und dass dieser Gesetzesentwurf, der hier mitgetheilt wird (S. 54 f.) — ursprünglich eine Arbeit des grossen deutschen Rechtsgelehrten v. Savigny („dem kein anderer in unserem Zeitalter die Palme streitig macht") — nicht nur geeignet ist, einen Damm der durch die frühere Ehescheidungs-Gesetzgebung herbeigeführten Entsittlichung entgegenzustellen, sondern auch überhaupt viel praktisches Salz in sich hält, grossen Segen verspricht — wer wollte, wer dürfte das in Abrede stellen? [R.]

3. Fundament u. Wesen der christl. Sonntagsfeier nach der h. Schrift u. d. symbol. B. d. ev. luth. K. von Dr. Wangemann, Archidiac. u. Seminardir. (Separ.-Abdr. aus der Ottoschen Monatsschr.). Naugard (F. Lehfeldt) 1854. 80 S. 8.

Eine durchaus gründliche Arbeit, welche nach einer historischen Orientirung über den Stand der Sonntagsfrage in fünf Abschnitten zuerst die Grundlage für die christliche Sonntagsfeier sucht, dann eine biblische Darlegung der Sabbathfeier giebt, hierauf das Verhältniss von Sonntag und Sabbath bestimmt und in dem Sonntage die Erfüllung des Sabbaths nachweist, endlich aber das Verhältniss der symbolischen Bücher zur vorliegenden Streitfrage erörtert. Fundament für die Feier des Feiertages ist nach der gewiss richtigen Meinung des Verf. nicht ein Gesetz, sondern eine von Gott gesetzte Ordnung, und diese Ordnung hat Gott in der ganzen Schrift A. u. N. Testaments aufgestellt. Die h. Schrift ist ihm aber ein organisches Gewächs, dessen einzelne Theile sich gegenseitig bedingen und aus ihrem gegenseitigen Zusammenhange allein verstanden werden. Es ergiebt sich aus dieser Grundlage mit Nothwendigkeit, dass der Sonntag die Erfüllung des Sabbaths ist, in welcher Bestimmung ebenso alle falsch gesetzlichen und verkehrt evangelisch freien Ansichten über den fraglichen Punkt ihre Abfertigung erhalten, als die sonstigen Vermittelungen zwischen Sabbath und Sonntag ihren rechten heilsökonomischen Ausdruck finden. Die Art, wie der Verf. im letzten Abschnitte zu erweisen sucht, dass die Lehre der symbolischen Bücher mit seiner Ansicht nicht in directem Widerspruche stehe, für dieselbe vielmehr Anknüpfungspunkte darbiete, wird aber gewiss nicht ohne Widerspruch bleiben, wenn dem Schriftchen die ihm gebührende Beachtung in weiteren Kreisen wird. Auch Ref. möchte hie und da mit dem Verf. rechten; indess es ist gewiss richtig, dass bei der durchweg polemischen Haltung und Bedeutung der betreffenden Stellen in den Symbolen

die Frage nach der *divina institutio dominicae* eine offene geblieben ist, und bei der Individualität Luthers es nur eines widertäuferisch tumultuarischen Abschaffens aller Festtage bedurft hätte, um ihn für die positive Seite der Sache in die Schranken treten zu lassen. Eine Einzelheit kann bei der Bedeutung dieser Arbeit, bei ihrer lebendigen Art, die Schrift zu behandeln, nicht ungerügt bleiben, dass S. 61 bei der Erwähnung des Sacramentes mit Bezug auf *Num.* 28, 9. 10 gesagt wird: der Geistliche stellet, wie Aaron am Sabbath das Opfer darbrachte, also dem HErrn das ewige Sühnopfer des für uns vergossenen Blutes Christi dar. Das streift doch fast hart an das Messopfer, wenn es auch vorsichtig ausgedrückt ist. [W.]

4. Das Amt im Lichte des Worts von Dr. Wangemann, K. Seminardir. zu Cammin. Naug. (Lehfeldt) 1854. 72 S. 8. 5½ Ngr.

Ein kleines Scriftchen über die jetzt viel besprochene Amtsfrage, worin sehr viel und zwar Gutes und Beachtenswerthes enthalten ist. Den zur Lösung der Frage hier eingeschlagenen Weg möchte Ref. den heilsökonomischen nennen. Der Verf. argumentirt nehmlich nicht aus einzelnen *dictis probantibus* des N. Test., auch nicht auf Grund gewisser daraus entwickelter protestantischer Principien, sondern er zeigt die Genesis und Entfaltung des Amtes, indem er die ganze Heilsökonomie Gottes von Anfang darstellt und dadurch ebenso die Berücksichtigung des von Höfling u. A. perhorrescirten A. Test. in ihrer Nothwendigkeit begründet und rechtfertigt, als auch für die einzelnen betreffenden Stellen des A. und N. T. Maass, Umfang und Bedeutung in der Anwendung für den in Rede stehenden Gegenstand mit objectiver Sicherheit gewinnt. Mit einem Worte: es wird nicht eine Doctrin doctrinär abgehandelt, sondern eine lebendige Institntion nach ihrem historischen Leben dargelegt. So gelangt er denn zum lutherisch kirchlichen Resultate, wonach das Amt allerdings eine göttliche Institution mit dem göttlich gesetzten Organismus des Reiches Gottes auf Erden ist. Er tritt damit ebenso bestimmt der democratischen [?] Theorie Höflings als der papistischen Klerisei entgegen. Hätte Ref. etwas zu wünschen, so wäre es dies, dass der Verf. in den Schlussabschnitten seiner biblischen Darlegung sich bestimmter mit der Doctrin nach beiden Seiten auseinandergesetzt hätte, damit den Einwendungen der einen Seite und den falschen Folgerungen der andern von vorne herein gewehrt wäre. Bei einer etwanigen nochmaligen Ueberarbeitung und Erweiterung, welche wohl zu wünschen wäre, würde hierauf besonders das Augenmerk zu richten sein. Jedenfalls scheint Ref. der hier eingeschlagene Weg der einzig zum Ziele führende zu sein; und so sei das Heftchen, dessen geringer Ertrag beiläufig der in-

nern Mission zu gute kommt, hiemit allen, welche die betreffende Frage bewegen und bearbeiten, dringend empfohlen. [W.]

5. Für luther. Kirche u. gegen Separation. Ein Zeugniss von Past. C. Senckel in Brieg (jetzt Jänichendorf). Breslau (Dülfer) 1854. 32 S. 8. 3 Ngr.

Pastor Senckel erzählt, wie er in die Gemeinschaft der von der Preuss. Landeskirche getrennten Lutheraner hinein- und aus derselben wieder herausgedrängt worden ist und hält scharfes Gericht über die Gemeinschaft, die er so eben verlassen hat. So viel Richtiges und Wahres er auf Grund von Thatsachen gegen die lutherische Separation in Preussen beibringt, so ist er doch nicht unbefangen und ruhig genug, seinen nunmehrigen Gegnern auch gerecht zu werden. Das Ganze hat eine zu subjectivistische Färbung, um nicht selbst den richtigen Gedanken ein falsches Licht zu geben, so dass auch die Lutheraner in der Landeskirche zum Widerspruch gedrängt werden. Wenn irgendwo, so ist für die richtige Stellung bei dem Ringen der lutherischen Kirche in Preussen eine recht nüchterne Objectivität nöthig, welche dem Vf. bei den inneren Kämpfen, welche seinen Weg bestimmt haben, sehr erklärlich getrübt worden ist. Doch mag das Heftchen immer den Einen, wie den Andern eine heilsame Erinnerung sein, in ihrer Arbeit am Bau der Kirche Gottes vor Abwegen sich zu hüten. [W.]

6. Die Verfassung der evangelisch-Lutherischen Kirche des Herzogthums Oldenburg. Eine übersichtl. Darstellung der Revision v. 1853. Von Th. v. Wedeckop (Obergerichtsr., Kammerhr.). Oldenb. (Schmidt) 1853. 8. 20 Ngr.

Das wiederaufgesteckte „evangelisch-Lutherische" Panier (im historisch-rechtlichen Sinne) — so meinten wir — ist uns schon ein Symbol, eine Bürgschaft des Bessergewordnen, des Eingelenkten der Oldenburgschen Kirchenverfassung durch die Revision von 1853. Nicht als ob wir verkennten oder verkannt hätten, dass manche gute, erspriessliche Bestimmungen nach Seiten der Autonomie der Kirche hin im Verfassungsgesetze von 1849 enthalten; allein ein Grundgesetz für die evang.-Luth. Kirche, das sich in Art. 2 bekanntlich so vernehmen liess: „Sie duldet keine Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, weder durch Bekenntnissschriften, noch durch kirchliche Anordnungen und Einrichtungen," das musste doch wirklich *in puncto puncti* eine *restitutio in integrum* erfahren, musste das jedenfalls nicht unverschuldete Aergerniss zurücknehmen, entfernen. Hier aber (in der vorliegenden Schrift) haben wir es mit einem Manne zu thun, der in der That ein Freund der evang.-luther. Kirche und auch der Kirchenfreiheit ist, der selbst bei jenem Verfassungesetze von 1849 abgestimmt hat, und der uns nun, theils beschwichtigend,

theils erklärend, zuruft, es habe dort nicht sowohl von Lehrfreiheit, als von Glaubens- und Gewissensfreiheit die Rede seyn sollen (S. 92 ff.); man habe aber wegen Unkunde der Verhältnisse überhaupt, des Volkscharakters, der Gesammt-Legislatur im Herzogthum Oldenburg jene Bestimmung und überhaupt das ältere Verfassungsgesetz vielfach gemisdeutet (*l. c.* und S. 5). Wohlan denn, wir haben jetzt vor uns eine in mancher Rücksicht gebesserte, durch nähere, festere, erweiterte Bestimmungen ausführbare, und vor Allem in dem bezeichneten Capitalpunkte sich befriedigend erklärende (oder, seys meinetwegen, selbstinterpretirende) neue Darstellung des Oldenburgschen Kirchenverfassungsgesetzes. Wir haben in der vorliegenden Schrift nicht nur eine sorgfältige Zusammenstellung des Aeltern und Neuern (1849 — 1853) unter sich und mit den andern einschlagenden kirchlichen und staatlichen Bestimmungen, nicht nur eine vollständige Motivirung der einzelnen Gesetzesartikel; sondern überhaupt einen schätzbaren Beitrag zur Kirchenverfassungs-Legislatur und den Gründen derselben. Als hervorspringende Punkte, die den Gewinn in letzterer Beziehung ausser Zweifel stellen, bezeichnen wir theils solche, wo der ausgezeichnete Vf. mit der Majorität stimmte und den gefassten Beschluss nun rechtfertigt (z. B. zu Art. 14, §. 1 über die lediglich vorzubereitende Kirchenzucht), theils solche, wo er sein, der Mehrheit abfälliges Votum durch gute Gründe in Schutz nimmt (z. B. zu Art. 92 die Abstimmung gegen Gastpredigten und Probekatechisationen bei der Pfarrwahl, nämlich im Oldenburgschen Lande). Es ist unnöthig zu bemerken, dass eine weite, tüchtige Einsicht sowohl in die Grundlehren unserer Kirche als in die Strebungen und Verhandlungen zum gedeihlichen Ziele der Kirchenverfassung und Kirchenordnung sich in dieser Schrift kund giebt; nochmals aber müssen wir darüber unsere Freude ausdrücken, dass wir in dem hochgestellten Vf. einen wahren Freund der Kirche und einen demüthigen, glaubensfesten Christen kennen gelernt haben. [R.]

7. Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der Schwedischen Kirchenverfassung mit Hinblick auf ihre geschichtl. Entwickelung. Von A. E. Knös (Dr. u. Prof. d. Theol. zu Upsala). Mit e. Vorwort von Dr. G. C. A. Harless. Stuttg. (Liesching) 1852. 8. 27 Ngr.

Eine ausgezeichnete Arbeit liegt vor uns, die in hohem Maasse in die deutsche Literatur, und zwar so, wie es durch's Harless'sche Vorwort geschieht, eingeführt zu werden verdiente. Denn es bleibt ganz gewiss wahr, was der Vorredner hauptsächlich in folgenden Worten accentuirt: „An Idealen von Kirchenverfassung ist unsere Zeit reich, arm dagegen am rechten Verständnisse des geschichtlich Gewordenen, mit seinen Mängeln wie mit seiner Be-

rechtigung;" und gerade einen eminenten Beitrag zu solcher Würdigung einer Kirchenverfassung, die jedenfalls als ein grossartiges Erzeugniss des christlichen und kirchlichen Geistes dasteht, bietet die gegenwärtige Schrift dar. Der verehrte Verf. hatte sich nicht die Aufgabe gestellt, die F. W. Schubert in seinem tüchtigen Werke „Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen" (Greifsw. 1820—21, das in Schweden selbst durch die Pattersson'sche Behandlung eine Art von Handbuch geworden ist) ins Auge fasst; er beabsichtigte nicht sowohl eine Ausführung im Einzelnen, als vielmehr eine Erfassung des Ganzen nach seinem organischen Entstehen, nach seinem innersten Charakter, nach seinem Wachsthum und Verfall. Und dies hat er im Ganzen auf treffliche Weise geleistet. Wir halten uns vollkommen überzeugt, dass das Eigenthümliche der Schwedischen Kirchenverfassung sich nicht besser charakterisiren lasse, als es, zusammenfassend, theils durch den Ausspruch geschehen ist, „dass die Schwedische Kirche, mit Vermeidung der Exreme und unter wesentlichen Modificationen der in ihr nie besonders beachteten Theorien, durch eine praktische Ausbildung ihrer Verfassung dahin gekommen ist, verschiedene in diese Theorien einschlagende Elemente in sich aufzunehmen, welche darin auf eine sehr merkwürdige Weise mit einander vereinigt und in einander verwoben sind" (S. 11; in der That hat ja das synodale, wie das presbyteriale und das episkopale Element hier zugleich Raum und eine eigenthümliche Stellung wie Abgrenzung), theils durch die ergänzende Bemerkung, „dass diese Kirchenverfassung als ein fortgehendes Product des religiösen Lebens der Schwedischen Kirche zu betrachten, daher sich auch dieses Leben je nach den Hauptrichtungen, die jede Periode der Kirchengeschichte Schwedens repräsentiren, darin abgespiegelt sey" (S. 9), so wie endlich durch die historische Erörterung, „dass die gedachte eigenthümliche Ausbildung ganz vorzüglich den ältern Synoden zu verdanken ist" (S. 86 ff.), in ein noch helleres Licht gesetzt wird. Um dieses nun nach allen Seiten hin darzulegen und historisch festzustellen, hat der Vf. zuerst die Rechte der Einzelgemeinden (das presbyteriale Element), dann den staatskirchlichen Organismus im engern Sinne, das Summepiskopat des Königs und die kirchlichen Rechte der Volksrepräsentation, endlich die diöcesane Consistorialverfassung (die eben eine solche und nicht etwa blos eine Vertreterin, ein Ausdruck des Summepiskopats ist) und die Diöcesangeistlichkeit in seine Betrachtung aufgenommen. Wäre uns eine Bemerkung, ein Wunsch noch gestattet, so möchte es das seyn, dass es dem verehrten Verf. gefallen hätte, nicht blos die rigide staatskirchliche Form der Schwedischen Kirchenverfassung, die er selbst als solche anerkennt (S. 78), historisch zu erklären (denn

von einer Berechtigung kann nicht die Rede seyn, wenn die durchschlagenden Grundsätze des N. Test.'s über Kirche und politisches Wesen überhaupt gelten sollen), sondern die Depotenzirung der ursprünglich edlen Elemente durch diesen Trieb recht klar darzulegen — was nun allerdings weder durch die Bemerkung: dass „die alte Form zwar dastehe, aber dass ein erkältender Wind darüber hingeweht habe" (S 89), noch durch Concessionen an erhobene Zeitforderungen oder durch Anerkennung der Nothwendigkeit, dass das geistliche Amt durch Exemtion von den aufgeladenen bürgerlich-administrativen Geschäften frei und sicher, würdig des unvertilgbaren Charakters der Kirche Jesu Christi, gestellt werde (S. 105 ff.), zur Genüge geschehen ist. Jetzt liegt die Sache nach dieser Seite hin so beim Verf., dass auch die Landesverweisung der vom Glauben der evang.-luth. Kirche Abtretenden wenigstens bedingt in Schutz genommen, und für ein solches Verfahren, das als „Polizeimassregel" entschuldigt wird, zugleich „der Eifer für die reine Lehre, die Sorge für die Ruhe des Staats, die hinterlistigen Umtriebe der Papisten, die Nationalehre" geltend gemacht werden (S. 54 — 56). — Schliesslich werde noch erwähnt, dass in einer Schlussbetrachtung eine überaus klare nnd fruchtbare Uebersicht sowohl der theologischen Literatur Schwedens bis in die letzte Zeit als der liturgischen Gestaltungen und Massnahmen dargereicht ist. [R,]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Die luther. Sacramentslehre in ihrer Richtigkeit u. Wichtigk. nach d. h. Schrift zusammengest. u. f. d. Confirmanden-Unterricht eingerichtet von Dr. Wangemann, K. Seminardir. (Separ.-Abdr. aus Otto's Monatsschr. f. d. ev.-luth. K. Preussens). Naug. (Lehfeldt) 1853. 66 S. 8.

Dieser Aufsatz, der ein Vorläufer eines grösseren Werkes über den ganzen lutherischen Katechismus ist, bezeugt zu gleicher Zeit den wissenschaftlichen und praktischen Ernst, womit die lutherischen Vereine Preussens nicht blos nach aussen, sondern auch nach innen bauen. Die 66 Seiten enthalten einen klaren, tiefen Grundriss für ein grosses Werk, sind auch der Form nach eben nur ein Entwurf, wo Gedanke an Gedanke mit dem nöthigen Beweismaterial aus der Schrift sich drängt, und einer aus dem andern sich entwickelt. Eben diese Vorzüge der kleinen Schrift lassen auch leicht das etwa Mangelnde und Wünschenswerthe erkennen, was nicht blos die Darstellung der lutherischen Sacramentslehre hier, sondern die dogmatische Entwicklungsstufe derselben überhaupt trifft. Zweierlei sei hier kurz angedeutet: 1. Dass die Sacramente sich auf den Stern und Kern des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, auf den Bund beziehen;

was der Verf. des vorliegenden Schriftchens S. 3 zur Bestimmung ihres Unterschiedes von den symbolischen Handlungen anführt, gehört so wesentlich in die Begriffsbestimmung, dass, wo dies Moment hier nicht scharf aufgenommen wird, gerade dasjenige fehlt, was den Sacramenten ihre Centralstelle für Lehre und Leben sichert. Meistens wird bei der Fassung des Sacramentsbegriffes hierauf wenig Rücksicht genommen. Man spricht nur von heiligen von Christo eingesetzten Handlungen, wo durch sichtbare Mittel eine unsichtbare Gnade geschenkt und versiegelt wird. Der Verf. setzt „die Fülle der Gnade Gottes," und deutet damit auf das oben Geforderte hin. Indess ist dieser Ausdruck noch zu wenig präcis. Im Sacramente vollzieht sich der Bund Gottes mit den Menschen auf concrete, individuelle Weise, so dass das Sacrament die nothwendige Ausstrahlung oder lebendige Fortentwickelung der in der Person Christi bereits geschehenen Vollziehung des Bundes (Gott und Mensch, Himmlisches und Irdisches) ist (*διαϑήκη*, *testamentum*, *sacramentum*). Die innerste Natur der Erlösung durch Christum fordert die Sacramente mit Nothwendigkeit; ihre Einsetzung beruht nicht blos auf dem freien Willen des HErrn und auf ihrer Zweckmässigkeit für die Menschen. Freies Gnadengeschenk sind sie freilich, aber eben so, wie Christus selbst das Geschenk der freien göttlichen Liebe ist, und darum weil er es ist. Möchte doch diese Bemerkung an dieser Stelle nicht übersehen werden. Sie ist bedeutender und fruchtbarer, als es scheinen mag. Die Sacramente hören auf durch ihre appendixartige Stelle im Lehrsystem für etwas Nebensächliches zu gelten, und manchem verkehrten Geschwätz unserer Tage wird hiemit von vorne herein gewehrt. 2. Bei der Betrachtung des Sacramentes im Allgemeinen und beim Sacramente der Taufe insbesondere wird auch in der vorliegenden Arbeit nicht scharf geschieden die Sacraments**gabe** und die daraus resultirende Sacraments**gnade**, oder die Frucht, der gottgewollte Segen des Sacraments. Bei der Lehre vom h. Abendmahle tritt dies reinlicher auseinander, die irdischen Elemente (Brod und Wein), die himmlische **Gabe** (Leib und Blut Christi), die dadurh vermittelte **Gnade** (Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit). Es ist durchaus richtig, wenn Gerhard bei der Taufe die Gegenwart der Trinität als das im Wasser durchs Wort Gegebene setzt; und es lässt sich damit leicht vereinigen, wenn Hutter an dieser Stelle das Blut Christi nennt. (Es verhält sich dies nehmlich zu einander, wie die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes und auf den Namen Jesu). Wenn W. als die himmlische Gabe die Kindschaft Gottes im neuen Bunde bezeichnet, so ist dies nur so weit richtig, als der dreieinige Gott dies sein Gesammt**werk** sein lässt. Aber dies kann nur ausgerichtet werden im

Gläubigen; nur dieser empfängt die Kindschaft, sofern er den Dreieinigen aufnimmt; der Ungläubige empfängt die Kindschaft nicht. Wäre W.'s Bestimmung richtig, so hinge bei der Taufe die himmlische Gabe vom Glauben ab. Es wäre ähnlich, wie wenn beim Altarsacrament die himmlische Gabe die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit wäre. Wer sieht nicht, dass hier der Weg zum reformirten Irrthum eingeschlagen ist, der die Sacramentsfrucht mit der himmlischen Gabe vermengt, um die Realität und die objectiv concrete Präsenz der letzteren zu vertuschen und zu verleugnen? Dieser Mangel an scharfer Scheidung und Bestimmung bei der Taufe ist übrigens etwas, was sich bei einer grossen Zahl lutherischer Dogmatiker findet, vielleicht weil auch die Symbole hierüber, als über einen nicht streitigen Punkt, weniger eingehend sich aussprechen. Es ist aber durchaus nöthig gerade hier recht scharf zu sein; und es zeigt sich bei der vorliegenden Arbeit, wie der gerügte Mangel an gar vielen Orten sich fühlbar macht. Auf das Einzelne einzugehen, muss Ref. sich enthalten, so sehr die tüchtige Arbeit ihn dazu auffordert. Doch eins! Was soll der Satz: „das Sacrament ist ein E i n i g u n g s-mittel mit der ganzen Christenheit, und diejenigen sind zu verwerfen, die es n u r als Trennungsmittel gelten lassen wollen"? Giebt es solche Leute wirklich, für die das Sacrament n u r Trennungsmittel ist? Was nicht ausschliesst, schliesst ja auch nicht ein; eins ist das Correlat des andern. Der Satz schmeckt nach unirter Polemik. Jedenfalls bedarf er der Erklärung, um alle Hintergedanken abzuschneiden. [W.]

2. J o c h. v. A l v e n s l e b e n's christl. Glaubensbekenntniss nebst Approbation d. vornehmsten Theoll. seiner Zeit. Für s. lieb. Kinder u. Nachkommen zu gottsel. Nachfolge aufgestellt. Stend. (Franzen) 1854. 224 S. gr, 8.

Joachim von Alvensleben, geb. 7. April 1514 zu Hundisburg, gest. 12. Februar 1588, erzbischöflich Magdeburgischer und churfürstlich Brandenburgischer Geheimerath, der edle Ahnherr eines noch jetzt weithin blühenden Geschlechts, ein Mann, durch sein gediegenes und umfangreiches Wissen mit dem Beinamen *miraculum Saxoniae* geehrt, war gegen die Mitte des reformatorischen Jahrhunderts, nachdem er öffentlich zur Augsb. Conf. übergetreten, der Hauptleiter des entscheidenden heroischen Widerstandes der Magdeburgischen Landstände gegen das kaiserlich befohlene Interim; und das Gut, welches er so den Evangelischen mit hatte sichern helfen, wollte er auch darnach nicht stillschweigend durch falschgläubige Lutheraner in Frage stellen oder gefährden lassen, vielmehr zum wenigsten seinen nächsten Angehörigen in voller Integrität erhalten. Darum schrieb er 1566 ausführlich sein Glaubensbekenntniss nieder, welches nun erst jetzt

der ungenannte Herausgeber nebst einer biographischen Einleitung und dem Testamente oder dedicirenden Vorworte Joachims vom 13. Juni 1566 hiemit veröffentlicht. Es ist, wie es der sel. Zeuge selbst nennt und die angesehensten damaligen lutherischen Theologen (ein Mörlin, Chemnitz, Wigand, Hesshusius u. s. w.) bezeichnen, in der That ein „Bekenntniss göttlicher, reiner, heilsamer Lehre von den fürnehmsten Artikeln in Gottes Wort gegründet, darin kürzlich gehandelt, verworfen und widerlegt werden die fürnehmsten Corruptelen alt und neu, sonderlich aber die, so itzige Zeit hin und wieder eingeschlichen sind, auch unter Vielen, die sich zur Augsb. Conf. vermeintlich bekennen;" und es kann — und wird, Gott gebe es — diese herrliche, nicht theologische, aber doch auch theologisch durchgebildete Bezeugung der gesammten reinen Lehre in ihrem vollen Zusammenhange, deren Veröffentlichung wir mit wahrem Jubel begrüssen möchten, durch Lehre und Beispiel auf Hoch und Gering, Gelehrt und Ungelehrt, Mann und Weib, unendlich kräftiger, glaubenstärkender und segensreicher wirken, als ganze dogmatische, symbolische und ascetische Bibliotheken. [G.]

3. Welche Bekenntnissschriften haben in der Bremischen später Reformirten Kirche Geltung gehabt? Eine kirchenhistorische Untersuchung von Joh. Melch. Kohlmann. Bremen (Heyse) 1852.

4. Beiträge zur Verständigung über die Lehre der in der Bremischen reformirten Kirche geltenden Bekenntnissschriften, von E. H. Blendermann, P. 1.—2. Heft. *Ibid.* 1852—1853. 8. 15 Ngr.

3. Veranlasst, ermahnt, gedrängt durch die tiefe Noth und Heimsuchung der Bremischen Kirche unter den mehr als revolutionären Umtrieben des gottes- und eidesvergessenen Dulon so wie eines ihm im Grunde und Wesen gleichgesinnten pantheistischen Predigers auf christlicher Kanzel der Stadt, die den schönen Namen: „*hospitium ecclesiae*" an ihren Thoren eingeschrieben hat (eine Noth, von welcher wohl gesagt werden mag, dass sie „seit einem 1000jährigen Bestehen des Bremischen Staatswesens noch nicht vorgekommen"), unternahm der tüchtig historisch geschulte Verf. von Nr. 3 eine äusserst sorgfältige, auf urkundlicher Forschung (den Ministerialacten, Archiven) beruhende und mit Urkunden belegende Darstellung des wirklichen symbolischen Bestandes der Bremischen Kirche seit der Reformation, wie derselbe geworden, unter eigenthümlichen Schwankungen zwischen Lutherischem und Reformirtem sich ausgebildet, und bis zu jenem Sturme der gottlosen, das Joch Christi abschüttelnden Parthei sich erhielt, auch wirklich durch eine Glaubensthat der St. Stephans-Gemeinde zu den Nachkommen hinübergerettet ward. Das Re-

sultat des Verf.'s im Allgemeinen ist nun dieses: dass die Bremische Kirche, trotz der Unterschreibung der Dordrechter Synodalacten und trotz der Annahme des Heidelberger Katechismus als Bekenntnissbuch, nicht einen specifisch reformirten Typus im eigentlichen Sinne trage. Die Resultate im Einzelnen wolle man selbst aus der vorliegenden Schrift S. 44 f. entnehmen. Es wird getreulich referirt, aus Acten erhärtet und erläutert: so liegt Alles zur Entscheidung vor, und das ist uns genug. Am wenigsten meinen wir dem Verf. Recht geben zu dürfen, wenn er die Ansiedelung des Lutherthums in der St. Ansgarii-Kirche (1638) als eine „lediglich durch Politik verursachte Zwiespaltigkeit" auffasst (S. 41). — Die respectable Arbeit wird von den Historikern und Symbolikern treu benutzt werden.

4. Während die historische Sachlage in Nr. 3 genügend erörtert ist, bemüht sich der ehrwürdige Vf. von Nr. 4 eine Uebereinstimmung oder doch einen Nicht-Widerspruch zwischen der specifischen Menken'schen Lehre von der Sünde und Versöhnung wie von der Beschaffenheit des Leidens Christi und der Lehre des Heidelberger Katechismus über die beregten Punkte nachzuweisen. Wir können uns nicht davon überzeugen, dass jene Lehre etwas anders als eine Alteration des Geheimnisses der Gottseligkeit sey, und auch was der Vf. beigebracht hat, scheint uns nicht geeignet, das Urtheil anders zu stellen; „verschiedene Standpunkte" können unmöglich anders, als ein ganz verschiedenes Resultat herbeiführen. Wir schätzen aber den christlich bescheidenen und mässigen Ton, der durch diese Hefte geht, so wie wir die ausgebreitete Schriftkenntniss in der Menken'schen Schule hochachten. Uebrigens vergleiche man gerade über die verhandelten Punkte die vor etwa einem Vierteljahrhundert geschriebene treffliche Abhandlung L. Kraussolds in der Evangelischen Kirchenzeitung 1830—32: „Versuch zur Scheidung von Wahrheit und Irrthum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes." [R.]

XIII. Apologetik und Polemik.

Lucile. Ein Buch für Leser der h. Schrift von A. Monod. Aus dem Franz. Hamb. (R. Haus) 1854. XII u. 332 S. 8. 22½ Ngr.

Dies in einer guten Uebersetzung erschienene Buch bezeichnet sich als ein Buch für Leser der h. Schrift; man könnte zunächst sagen, es wäre eher ein Buch für Nichtleser der h. Schrift. Denn das ganze Buch will nichts anders, als zum Lesen der h. Schrift treiben und ermuntern. Lucile, als Protestantin geboren, aber bei ihrer Verheirathung mit Herrn v. La Salle zur römischen Kirche übergetreten, fühlt sich religiös angeregt

und wendet sich in Folge dessen an den Abbé Favier. Dieser findet sich persönlich ein und es kommt zu einem Gespräch zwischen Lucile, der Suchenden, ihrem Gemahl, einem Rousseauianer, und dem Abbé, einem gläubigen, mit Gelehrsamkeit wohl ausgerüsteten und dialektisch sehr gewandten Manne. In diesem Gespräch, welches die erste Abtheilung des Buches ausmacht, handelt es sich vor allem um den Begriff der Offenbarung, speciell um das Verhältniss der Weissagung zur Erfüllung, und es ist eine Lust, zu sehn, wie siegreich der Abbé alle Einwendungen des Rousseauianers zu Boden schlägt. Lucile, die im Gespräch selbst zurückgetreten ist, steht beim Ende der Debatte durchaus auf Seiten des Abbé; aber zum Frieden ist sie noch bei weitem nicht gekommen; sie verlangt die Bibel selbst zu sehn und zu lesen. Mit diesem Verlangen beginnt die zweite Abtheilung, die aus 19 Briefen besteht. Lucile's Verlangen wird vom Abbé nicht erfüllt; Lucile soll warten und erst lernen, ihre Vernunft unter den Gehorsam Roms zu beugen. Die Auseinandersetzung über das Recht des römischen Tribunals, das der Abbé auf Vernunft, Schrift und Tradition zu gründen versucht, lässt Lucile's Kopf sich gefallen, ihr Herz mit nichten. Da tritt eine neue Person ein, Hr. Mercier, ein alter Ingenieur-Officier, der vor Jahren mit Berlin in Berührung gekommen ist. Lucile tritt mit ihm in Correspondenz und hört nun eine Stimme, die mächtiger ist, als die Stimme der Dialektik, das ist die Stimme der Erfahrung, die Beweisung des Geistes und der Kraft. Lucile kann nicht lange zweifelhaft sein, wo ihr Herz volle Genüge findet; aber die Sache wird nicht übers Knie gebrochen, erst müssen die Instanzen des Abbé gegen das Bibellesen völlig beseitigt werden, da erst kommt Lucile dahin, dass sie findet, was sie gesucht hat; sie ist durch die Schule des Abbé und des Hrn. Mercier in die Schule des Herrn selbst gekommen. — Wir haben eine dürre Skizze des Buchs gegeben, haben aber noch ein paar Worte hinzuzusetzen. Das ganze Buch ist mit einer solchen innern Wahrheit geschrieben, der Leser fühlt so lebendig, dass die Entwickelung nicht blos durch den Faden des Gedankens, sondern auf dem Grunde von Thatsachen fortgeführt wird, dass es kaum des Nachworts an den Leser bedurft hätte, wo der Vf. erklärt, die vorliegende Dichtung sei aus wirklichen Begebenheiten gebildet. Und schon wegen dieser, wir möchten sagen psychologischen Wahrheit ist das Buch auch allen L e s e r n der h. Schrift bestens zu empfehlen. Dazu kommt aber noch, dass sich in dem Buche, in der ersten wie in der zweiten Abtheilung, eine Fülle von köstlichen Beiträgen zum Schriftverständniss findet, desgleichen manche Aufklärung über das Gebäude der römischen Kirche, die nicht, wie es so oft in dergleichen Tendenzschriften geschieht, in einer Carricatur, sondern in einer

höchst ehrenwerthen Gestalt repräsentirt wird. Möge das Schlusswort des trefflichen Monod an das französische Volk und die römischen Priester nicht in die Luft verhallen! [Di.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Dr. H. L. Heubner's Kirchenpostille d. i. Predigten üb. die Evang. und Epist. des Kirchenjahres, herausgeg. von A. S. Neuenhaus, Dompred. u. Sup. I. Band: Evangelienpredd. XVI, 875 S. II. Bd: Epistelpredd. VIII, 912 S. Halle (Schrödel) 1854.

Der Herausgeber dieser Postille übergiebt dieselbe als ein theures Vermächtniss des entschlafenen Vater Heubner. Damit entziehen sich aber auch die Predigten der Kritik, wiewohl sie dieselbe wahrlich nicht zu scheuen haben; es bedarf nur ihrer Anzeige, damit ein jeder, welchem der Selige theuer geworden, in diesem Nachlasse sein geistiges Portrait hinnehme, und wer ihn nicht gekannt im Leben, den theuren Gottesknecht lieb gewinne und sich an seinem schlichten, treffenden und mächtigen Worte erbaue. Was der Herausgeber über diese Predigten sagt, trifft vollständig zu. „In seinen Predigten," heisst es in der Vorrede, „ist er selbst. So ganz unmittelbar spricht sich seine reich begnadigte Seele darin aus, dass, wenn man ihrer nur etliche gelesen hat, alsbald und unwillkührlich aus ihnen die liebe Gestalt Eines hervortritt, der in wunderlieblicher Weise ein demüthiges Kind und zugleich ein gewaltiger Mann Gottes war, wie wenige. . . . Was diese Predigten so werthvoll macht, das ist nicht dies und jenes, was auch vor dem Forum der Homiletik gerechte Anerkennung finden wird, das sind auch nicht diese und jene tüchtige Gedanken, überhaupt nichts Vereinzeltes, sondern das ist's, dass überall die Person Jesu Christi als des Sohnes Gottes und Heilandes der Sünder so klar, lebendig und warm bekannt, herbeigerufen und vorgehalten wird, dass man es in heiliger Ehrfurcht und Andacht bald inne wird: hier ist der HErr selbst darin! . . . . Die Predigten dienen darum gar nicht dem verwöhnten Sinne so vieler der gegenwärtigen Kirchgänger, die dem Talent, der individuellen Gabe des geistlichen Redners nachgehen, und auch im Hause Gottes ein Stündchen geistlichen Genusses suchen; sie gehen auch gar nicht um mit sogenannten psychologischen Feinheiten, geistreichen Wendungen und Spitzen, sondern sie gehen einen grossen, festen, gewissen Gang auf Ein grosses, gewisses Ziel hin, nehmlich vom Herzen Christi aus aufs Herz des armen Sünders hin mit dem zweischneidigen Schwert des Wortes: Thue Busse und glaube an den HErrn Jesum Christum!" Das Gedächtniss des Gerechten bleibt im Segen, dies Wort möge sich — so hoffen wir — durch diese Postille reiflich erfüllen. [W.]

2. Sonntagsblätter aus d. Evangelium von Christus. Sonn- und Festtagspredigten, gehalten in der Bartholomäikirche zu Altenburg von Dr. Karl Braune (Generalsup.). Altenkurg (Schnuphase) 1853. 8. 1 Thlr.

Fast sollte man aus der Aeusserung des verehrten Verf.'s in der Dedication der vorliegenden Sammlung an den Kirchenrath D. Winer: „es sey Hauptgrundsatz für die Predigt, dass sie Auslegung sey; die Auslegung der Predigt möge die Grenzen des Gebietes, über das der Text sein Licht verbreiten soll, so weit als möglich stecken," schliessen, diese Predigten seyen hauptsächlich auslegender Art. Dem ist jedoch nicht so; der Text wird überall nur theilweise, unvollständig benutzt; an ein Eindringen in die Totalität, in die Grundgedanken desselben darf man nicht denken. Eine gewisse Lebendigkeit, Raschheit der Entwickelung zeichnet den Verf. aus; doch verführt ihn diese Gabe nicht selten, Vieles bei Seite liegen zu lassen, Manches gleichsam blos oben abzuschöpfen; was um so unangenehmer ist, da diese Vorträge auf kirchliche Gläubigkeit Anspruch machen, und die Kirche bekanntlich es genau nimmt, sich nicht ermüden lässt, Alles in ihren Umkreis zieht. Die Bilder in diesen Vorträgen sind mitunter glücklich, öfters aber auch zu weit hergeholt. Um diesen Sonntagsblättern jedoch ganz gerecht zu werden, darf man nicht übersehen, was der Verf. bevorwortet: „dass sie aus kraft- und zeitspaltender Thätigkeit heraus auf den ersten Wurf entstanden sind; dass sie ihm selbst nicht bedeutend genug erscheinen, und dass er ohne wiederholte Aufforderung sie nicht würde haben drucken lassen." [R.]

3. Christus unter den Leuchtern. Predigten über die Briefe an die sieben Gemeinden in Kleinasien von J. J. van Oosterzee, Dr. Th., Prediger in Rotterdam. Aus dem Holländischen übers. mit Vorwort u. Anmerkungen von Dr. V. F. L. Petri (Prof. in Braunschweig). Rotterdam (Petri), Leipzig (Engelmann) 1854. 8. 1 Thlr. 5 Ngr.

Ziehen wir auch das in Erwägung, was der Uebersetzer dieser Vorträge im Vorworte mit Recht hervorhebt, dass die Niederländische Theologie durch die mächtige Strömung der Deutschen in der letzten Zeit vielfach befruchtet worden ist (wie denn die Angabe, dass gerade dieser Prediger zugleich Verfasser eines „Lebens Jesu" in 4 Abtheilungen und einer Abhandlung „über den gegenwärtigen Zustand der Apologetik und ihre wünschenswerthe Entwickelung in unsern Tagen" ist, uns als ein merkwürdiger Fingerzeig erschienen ist), so muss doch zugestanden werden, und wir gestehen mit Freuden zu, dass in diesen Reden, neben dem allgemein christlichen Charakter, ein mächtiger ursprünglicher Geist wehet, der, wie alles Ursprüngliche, trotz dem Reichthum des

Angeeigneten, jeder unvermittelten Vergleichung entflieht. In der That, wir wurden nicht wenig überrascht, als wir beim Durchgehen dieser Vorträge überall einem Meister begegneten, gleich stark in tiefer Auffassung und erfahrungsmächtiger Ausbreitung der heilsamen Wahrheit, in historischer Erörterung und in allseitig fruchtbarer Anwendung, kurz in allen Elementen, die das Siegel der geistlichen Beredtsamkeit constituiren. Wir erwähnen blos als einzeln herausgegriffene Beispiele die Paränese zum Schluss des Briefes an die Epheser (S. 41 ff.), die Charakteristik von Ephesus und Smyrna in Gegenüberstellung (S. 49 f.), die Entwickelung, „wie Christus sich zu der lauen Gleichgültigkeit verhält," im 2. Theil der Auslegung des Briefs an die Gemeinde zu Laodicäa (S. 185 ff.), und die ebenso eingreifende Darlegung, wie der Richter der Gemeinde sich zu Thyatira stellt (S. 101 ff.). Indem der Prediger der Schrift überall den innersten Sinn abzulauschen strebt, wird er nicht nur lehrreich; sondern oft hinreissend, überwältigend. Durch überall eingelegte exegetisch-historische Ausführungen werden die Vorträge auch für Schriftforscher wichtig und fruchtbar. Je mehr der Redner selbst tiefeingehende Studien gemacht hat, desto mehr verdient er ein allseitiges Studium. — Wir tragen deshalb kein Bedenken zu versichern, dass eine solche Auslegung der Apokalyptischen Sendschreiben seit den meisterhaften Grundstrichen Bengels in seinen „Reden über die Offenbarung" uns in Deutschland nicht bekannt ist. Die Uebertragung ist, so weit wir erschliessen können, mit grosser Sorgfalt unternommen, weshalb wir auch dem Uebersetzer billig unsern besten Dank bringen. [R.]

4. Chr. Fr. Gollhard, Umrisse von Predigten über geschichtl. Texte des A. T. Frankf. a. M. (Auffarth). 1854. VIII u. 206 S. 8.

Das Wenigste in diesem Buche ist vom Herausgeber selbst; er giebt nur Dispositionen von 29 Predigten, die er im J. 1853 über geschichtliche Texte des A. T. gehalten hat, während nach einer Bemerkung der Buchhandlung auf dem Umschlage die Predigten selbst nachfolgen sollen. Daneben aber finden wir eine mit grossem Fleiss zusammengetragene Sammlung einschlagender Dispositionen und Stellen aus den Werken von nicht weniger, als 94 Verfassern. Was die Dispositionen des Hrn. Gollhard selbst betrifft, so scheinen sie auf dem Standpunct erwachsen zu sein, den man rationalen Supranaturalismus genannt hat. Der erste Text, 1 Mos. 1, 1 wird so behandelt: Thema: Die Welt ist von Gott geschaffen worden. 1. Darauf werden wir schon durch unsre Vernunft geführt; 2. davon werden wir noch bestimmter durch die heil. Schrift überzeugt u. s. w. Das ist die Sprache des Rationalismus, die auch aus vielen der übrigen mei-

stens auf Moral hinlenkenden Dispositionen hindurchtönt; dagegen tritt uns S. 159 ff. in einer Betrachtung über das Wunder ein supranaturallistischer Standpunct entgegen. Natürlich musste dieser Standpunct des Herausgebers auch auf die Auswahl der von andern Verfassern mitgetheilten Dispositionen und erbaulichen Stellen einwirken. Aus den Werken älterer Kirchenlehrer wird nichts mitgetheilt, dagegen kommen aus unserm Jahrhundert die verschiedensten Geister zu Wort, von den jüdischen Rabbinen (Herxheimer, Salomon u. A.) und Rationalisten (Dinter, Röhr u. A.) hinauf durch alle Schattirungen bis zu Cl. Harms, Petri, Appuhn, Langbein u. s. w. Beides ist ein Mangel, doch kann das Buch namentlich zu Bibelstunden über das 1. und 2te B. Mos. mit Nutzen gebraucht werden. [Di.]

5. Acht Predigten aus dem Nachlasse des M. Ludw. Hofacker (weil. Pf. in Rielingshausen). Stuttg. (Steinkopf). 1854. $2^1/_2$ Ngr.

Diese acht Predigten sind der 17. Aufl. des Hofackerschen Predigtbuches als Anhang beigefügt und hier für die Besitzer der ersten 16 Auflagen als besonderer Abdruck erschienen. Der Bruder des sel. Verfassers sagt im Vorwort: Wenn auch diese wörtlich abgedruckten Erstlinge den späteren ins Predigtbuch aufgenommenen nicht ganz gleichkommen mögen und wenn auch Ludwig selbst sich zu deren Herausgabe nicht entschliessen mochte, so dürften sie doch jetzt als Nachlass eines Vielen theuer gewordenen Vollendeten und als Belag seines Entwickelungsganges im Predigtamte eine willkommne Beigabe sein. Wir setzen hinzu: Nicht blos aus diesem Grunde werden sie willkommen sein, nein, das unscheinbare Heftchen ist an und für sich eine köstliche Gabe. Will einer darauf ausgehn, in diesen Predigten den Anfänger, den Candidaten zu entdecken, ja, er wird vielleicht finden, was er sucht; will aber einer wissen, woher es komme, dass Christen selige Leute sind (vergl. die 5te Predigt, die über dies Thema handelt), er wird ebenfalls finden, was er sucht. [Di.]

6. D. Gottfr. Olearius Anweis. zur Krankenpflege. Mit einig. einl. Sätzen und 2 Anhängen versehen. Für junge Geistliche u. s. w. herausg. v. W. Löhe. Nürnb. (Raw). 1856. 77 S. 5 Ngr.

Herr Pf. Löhe fühlte das Bedürfniss, seinem geistlichen Unterrichte zunächst von Krankenpflegerinnen oder Diaconissen, dann aber auch von Krankenpflegern und jungen Geistlichen, eine Art Lehrbuch zum Grunde zu legen. Er wählte dazu einige Abschnitte aus dem 4ten Theile der 1718 in einem Quartbande erschienenen „Anleitung der geistlichen Seelencur“ von D. Gottfr. Olearius; ein Buch, welches er „eine vortreffliche Fundgrube seelenärztlicher Weisheit“ nennt, „ohne dass man jedoch — wie

er mit gleichem Rechte hinzusetzt — einen blossen Abdruck für unsre Tage bevorworten möchte." Jener 4te Theil insbesondere handelt „von der Seelencur bei Krankheiten und herannahendem Tode," und aus demselben nun hat Löhe die allgemeineren 3 ersten Capitel hier abdrucken lassen, indem er sie mit einigen einleitenden Sätzen und Anmerkungen versah. Was Olearius über den Gegenstand sagt, ist allerdings durch geistliche Gesundheit und evangelische Schärfe preiswürdig, und was Löhe hinzugethan, hemmt nur insofern den Erfolg der Olerarius'schen Darstellung, welche es sonst durch mancherlei wichtige und eindringende Bemerkungen mannichfach ergänzt, als es von der tädiösen clericalhierarchischen Hirtenamtstheorie ausgeht und getragen wird. — Wie fast alle Broschüren des Raw'schen Verlags, so zeichnet übrigens auch diese sich durch grundschlechte buchbinderische Heftzuthat aus, welche den Gebrauch allezeit wesentlich erschwert. [G.]

7. Dav. Hollaz, Pilger-Strasse nach dem Berge Zion. Neue revid. Aufl. Nürnb. (Raw). 1855. 120 S. 6 Ngr.

Keiner unserer alten evangelischen Glaubenszeugen stellt die Heilsordnung in ihrem ganzen Lauf mit allen dem darauf Pilgernden drohenden Gefahren schriftgemässer, einfältiger und klarer dar, als Dav. Hollaz (der Sohn des Dogmatikers). Wir heissen darum diese neue und treue Auflage seiner Pilgerstrasse herzlich willkommen. [G.]

8. Betstunden in der Kirche und im Hause. 34 Betrachtt. aus Scrivers Seelenschatze, herausg. v. C. K. Hornung, Nürnb. (Raw). 1856. 208 S. 16 Ngr.

Scriver's Seelenschatz ist, wie wenige, ein wahrhaft erfrischendes Andachtsbuch, für Edle wie Unedle nach dem Fleisch, für Arme wie Reiche an Geist. Aus diesem reichen Schachte nun theilt der Herausgeber hier 34 Betrachtungen mit, die er nur Scriver's Eingängen entnommen hat, „weil in diesen die anmuthigsten Gleichnisse und die treffendsten Gedanken kurz zusammengefasst sind," indem er jeder Betrachtung zum Schluss einen oder einige Liederverse beigefügt hat. Zum Vorlesen in kirchlichen Betstunden oder in Hausandachten, auch zur geistlichen Erfrischung auf Reisen, ist das Büchlein vor vielen anderen geeignet. [G.]

9. Fr. Beutelspacher, Biblisches Gebetbüchlein auf alle Tage des Jahres . . ., aus den Schriften der gesalbtesten Beter, als: Arnd, Arnold, Bengel, Bernières-Louvigni, Bogatzky, Brastberger, Burk, Dietrich, Hahn, Herberger, Hofacker, Luther, Melanchthon, Müller, Oetinger, Otho, Porst, Rambach, Rieger, Schaitberger, Scriver, Spangenberg, Spener, Stark, Steinhofer, Tauler, Tersteegen., Zinzendorf. Stuttg. (Steink.) 1856. 382 S.

366 Bibelsprüche, Gebete und Liederverse auf die ganze Folge der Tage des Jahres: die meisten der beiden letzteren einfach, körnig und gesalbt. Doch wäre Ref. in der Auswahl etwas difficiler gewesen, und würde sich gefreut haben die Sammlung dargeboten zu sehen nicht sowohl „zur Beförderung eines tieferen Christenthums," als vielmehr „eines evangelisch lauteren." [G.]

10. C. Seelbach (Pfarrer), Bibelsegen oder Erzählungen von der mannichfachen segensreichen Wirksamkeit bestimmter einzelner Bibelstellen. 4. Bdchen. N. Test. Bielef. (Velhagen) 1855. 139 S. 10 Ngr.

Wir kommen hier noch einmal auf dies Büchlein zurück, das seinen Zweck und Inhalt im Titel genau bezeichnet. Bereits vor Jahren sind ein 1. und 2. Bdchen (12 und 20 Ngr.) je über das A. und N. T. erschienen, denen vor kurzem ein Nachtrag zum A. T. (10 Ngr.) gefolgt ist. Dem folgt nun hier als Schluss des Ganzen ein Nachtrag zum N. T. Die hier mitgetheilten 127 geschichtlichen Erzählungen, in neuer Emsigkeit den 263 früheren zugesellt, enthalten vieles zur Veranschaulichung und Herzenseinführung der neutestamentlichen Gottesworte trefflich Geeignete; wir möchten sie im Ganzen (einzelne ja freilich) nicht missen. [G.]

11. Worte des Heilandes an Christenkinder. Eine Neujahrsgabe in 17 Kinderpredigten von Frauenhand. Nach dem Engl. 2. Aufl. Berl. (Dümmler). 1856. 72 S. 16.

Kurze, kindlich gehaltene Predigtansprachen an Kinder, in sehr nettem äusseren Gewande, worin wir indess die Eine grosse Hauptsache noch mehr und innerlich zusammenhangsvoller das Ganze durchwalten und durchherrschen sehen möchten, als es der Fall ist. [G.]

12. Christliche Handreichung für Dienende. Neue Auflage. Nürnb. (Raw). 1855. geb. 168 S. 12.

Ein sehr inhaltreiches, lautere Speise des göttlichen Wortes und christlicher Mahnung in mannichfacher Form darbietendes Büchlein, welches blos im hymnologischen und im exemplificirenden Theile sich schwach zeigt. Möchte es nur in recht viele Hände solcher kommen können, denen es bestimmt ist! [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Geschichte.)

Umriss einer christlichen Weltgeschichte von Fr. v. Maltzan (Landrath). 2. Aufl. Hamb. (Agentur des Rauhen Hauses). 1853. VIII und 390 S. 8.

„Dieses durch den Geist so prächtig getaufte Buch" bedurfte dringend einer würdigern äussern Ausstattung, als ihm bei seinem

ersten Erscheinen zu Theil geworden war. Es hat sie in der neuen Auflage erhalten: den fabelhaft corrupte Druck der ersten hat einem correcten, lesbaren und gefälligeren Platz gemacht. Wir begrüssen darum mit doppelter Freude den herrlichen Geschichtsumriss, den Dr. Rudelbach nicht ansteht, „zu den bedeutsamsten, erfreulichsten Erscheinungen der letzten Zeit zu rechnen," und in dem wir besonders den „treuen Kämpfer gegen den Greuel der Union" ehren. (Vergl. I. Quartalh. dies. Zeitschr. von 1853. S. 203 ff.) Unsere evangelisch-lutherischen Glaubensgenossen noch einmal auf ihn aufmerksam zu machen, halten wir uns aus mehr als einer Hinsicht für verpflichtet. [Str.]

Bibliographischer Nachtrag.

V. Exegetische Theologie.

8. Die Bibel lügt nicht! Erklärung d. mosaischen Schöpfungs-Urkunde, von Dr. C. Schöpffer. Nordhausen (Büchting) 1854. 76 S. gr. 8.

In diesem „Beweis, dass die biblische Lehre von der Erschaffung der Welt in ihrer wörtlichen Auffassung auf das Genaueste mit den wahren Resultaten der Wissenschaft stimmt," müssen zwei Elemente sorgfältig geschieden werden: das astronomische, naturwissenschaftliche, und das exegetische, theologische. Der lächerlichen, „wissenschaftlichen" Grosssprecherei eines Ule (S. 44 ff.) u. A. gegenüber war der Verf. in vollem Rechte, „die wahnsinnigen Annahmen von einer Drehung der Erde, von einem endlosen Fixsternhimmel mit Welten von ungeheuerlicher Grösse, die Lehre von einem glühenden Innern der Erde, von einer Entstehung eines sogenannten Sonnensystems aus glühenden Dämpfen oder Dünsten und ähnliche Dinge, wie sie in Bedlam nimmer so albern zu Tage gefördert sind," zu bestreiten, und er hat es gethan mit eben so viel Geschick als Glück. Er hat durch das Zeugniss angesehener Astronomen und durch eigene Ausführungen dargethan, dass der Stützpunkt jener Annahmen, das copernikanische System, eine Hypothese wie alle anderen Hypothesen ist, um kein Haar breit berechtigter oder wissenschaftlich begründeter als das ptolemäische oder tycho-brahe'sche, dass es auch den Ruf seiner Untrüglichkeit weniger den Männern vom Fach, als der modernen Bibelfeindschaft und Sentimentalität verdankt und dass es, direct oder indirect, vom Centrum oder von der Peripherie aus, von „gar vielen gefeierten Denkern neuerer Zeit," von Hegel, Franz Baader, Friedr. Schlegel, Herschel, J. W. Pfaff,

G. H. Schubert u. A., angegriffen wird. Eben so ist Sch. in vollem Rechte, wenn er den grossbrodigen Vulkanisten und Neptunisten seinen „Meteorismus" gegenüberstellt; denn auf diesem Gebiete gilt eben keine andere Losung als: Satz gegen Satz! Etwas Anderes aber ist es, System gegen System **setzen**, und etwas ganz Anderes, s e i n System zum Interpreten der h. Schrift erheben. Sch.'s Bibelerklärung führt uns, wider seinen Willen, zu den nämlichen Endresultaten, wie die rationalistische. Möge er noch einmal reiflich durchdenken, was er S. 69 f., jedenfalls viel zu voreilig, niedergeschrieben hat: „Nicht das Tintenfass, wie Luther, sondern die Wissenschaft müssen wir dem Satan entgegenwerfen, wenn er uns in unsern frommen Betrachtungen stören will. Daher sagen wir nicht mit Luther: „„Darum, lieber Mensch, lass natürliche Kunst fahren: Weisst du nicht, was Kraft ein jeglicher Stein, Stern, Holz, Thier oder alle Creatur hat, danach die natürliche Kunst trachtet, so lass dir begnügen an dem, was dich deine Erfahrung und gemein Wissen lehrt. Ist genug, dass du weisst, dass Feuer heiss, Wasser kalt und feucht ist, das ist dir genug in natürlicher Kunst; darnach denke, dass du allein Christum erlernst."" Aber Christus, er der die Kranken heilte, dem Sturm und Meer gebot, Wasser in Wein umwandelte, mögen wir ihn als Gott oder als Mensch denken, war selbst der grösste Naturkundige, war ein Beherrscher der Naturkräfte, und ihm nachzueifern, müssen wir auch die Natur erforschen. Nur auf diesem Wege kann ein unvergänglicher Glaube erlangt werden, auf dem von Luther gemeinten Wege dagegen nur j e n e r t o d t e Glaube u. s. w." *Ohe! Ohe!* [Str.]

IX. Kirchengeschichte.

14. Die luther. Kirche im Lichte d. Geschichte. Von Dr. Th. H a r n a c k. Leipz. (Dörffling u. Franke) 36 S. gr. 8.

Mit Ausnahme einer, von den Feinden bereits ausgebeuteten, bedauerlichen A u s d r u c k s w e i s e [1]) findet sich in diesem, am 22. August 1855 zu Leipzig gehaltenen Conferenz-Vortrage sehr wenig zu tadeln, aber sehr viel zu loben. Möge er nur die rechte Beherzigung finden, namentlich auch bei Solchen, die vom

1) Mehr ist es jedenfalls nicht, wenn S. 12 u. a. von „jenem Organismus" gesprochen wird, „dessen Hauptfactoren die Schrifttradition, die Kirchentradition und die persönliche Glaubenserfahrung in ihrer normalen Ueber- und Unterordnung bilden." Offenbar ist hier unter Tradition etwas ganz Anderes verstanden, als wogegen die Reformatoren kämpften, und unter den Hauptfactoren sind keine Principien (wie könnten diese einander subordinirt sein?) gemeint.

„Lutherthum" mehr schwatzen, als verstehen! — „Die Wahl des Themas und die Art der Behandlung desselben war durch die kirchlichen Verhältnisse gegenwärtiger Zeit geboten, namentlich auch durch die unerhörte Weise, in welcher jetzt von Seiten der Union die Reformationsgeschichte behandelt wird." Der hochverehrte Verfasser rollt „den innern Entwickelungsgang der Kirche Christi in seinen Hauptzügen auf, um zu zeigen, welches Licht von daher auf die lutherische Kirche fällt," nicht „um atheniensischen Gelüsten Raum zu verstatten," sondern mit dem lebhaften Wunsche, „dass unsere Gegner vollkommen Recht haben möchten, wenn sie uns mit dem Namen der Altlutheraner beehren. Denn in dem Sinne neulutherisch sein, in welchem jene sich dessen rühmen, und nicht mehr lutherisch sein, ist uns eins und dasselbe." Er nennt „Schrift und Geschichte die beiden Hebel, mittelst welcher der Glaube unserer Reformatoren den Bau des Mittelalters aus seinen Angeln gehoben, und die beiden Kräfte, durch welche er die Kirche wieder erneuert und nach allen Seiten ihres Lebens umgestaltet hat. Selbst Roms Macht fühlte sich nicht stark genug ohne das Zeugniss der Geschichte, darum fingirte sie ihre Vorgeschichte. Ebenso so weiss auch die Union gegenwärtig für ihre Vertheidigung und Empfehlung nichts Wirksameres zu thun, als zur Geschichte ihre Zuflucht zu nehmen. Und sie hat es in vielen ihrer Vertreter nicht verschmäht, selbst auf die Gefahr hin, die protestantische Theologie um den wohlverdienten Ruhm zuverlässiger Geschichtsforschung zu bringen, eine Vorgeschichte der Union im Reformationsjahrhundert zu erfinden, von der sich die Männer und die Thatsachen jener Zeit nichts haben träumen lassen. Solche Verirrung tief beklagend, können wir die Unionsfreunde ruhig und unbesorgt diesen verhängnissvollen Weg ziehen lassen, so weit es ihnen gefallen mag. Denn für die lutherische Kirche spricht nicht nur die Geschichte von 1517 bis 1546, sondern die ganze Geschichte der Kirche in einem Chor. Wie jener katholische Herzog dem Dr. Eck erwiderte: ich höre wohl, die Evangelischen sitzen in der Schrift und wir daneben, so können wir auch in Wahrheit zu unsern beiderseitigen Gegnern sagen: die lutherische Kirche sitzt auch in der Geschichte und ihr daneben." Im Anschluss an die Parabel Marc. 4, 26—29 werden sodann die „drei Hauptzeiten" der christlichen Kirche besprochen; „die Zeit der Aussat, des Wachsthums, und der Ernte." Von der 2ten Hauptzeit, in der wir jetzt stehen, heisst es: „Was Wunder, wenn die Kirche in diesem Stadium eine für das unverständige und ungeduldige Menschenherz räthselhafte und anstössige Gestalt hat, verglichen mit ihrem Anfang und ihrem Ausgang? Keine Kunst ist da billiger, denn die, sie sofort als abgefallene zu bezeichnen und ein Ver-

werfungsurtheil über sie auszusprechen. Ja, was Wunder, wenn innerhalb dieses Stadiums selbst die Kirche ihr Angesicht bis zur Unkenntlichkeit für das selbstkluge und unerfahrene Auge wechselt, denn wie überaus verschieden blickt uns nicht das junge Grün der aufsprossenden Saat und das reifende Aehrenfeld an, obgleich beide aus ein und demselben Samen stammen." In dieser Periode „kann die geschichtliche Entwicklung der Kirche nicht schon an sich den Anspruch erheben, so wie sie ist, eine schlechthin nothwendige, wahre und gute zu sein; das ist der Irrthum der römischen Kirche. Aber sie darf auch nicht als eine durchaus unwahre bezeichnet werden, so dass in ihr nicht mehr die einige und selbige apostolische Kirche wirklich und wahrhaft auf Erden vorhanden wäre; das ist der Irrthum aller schwärmerischen und schismatischen Secten, die da vergessen, dass hier ein unverwüstlicher göttlicher Same wächst. Ebenso wenig hat diess Stadium endlich die blosse Bedeutung einer mehr oder weniger willkürlichen, den Hohen und Weisen zum Experimentiren anheimgegebenen Episode, wie im Grunde aller Unionismus dasselbe betrachten muss, indem er ausser Acht lässt, dass diese Epoche das nothwendige, durch ihren Ursprung und ihr Ziel stetig bedingte Verbindungsglied zwischen Beiden ist, und dass, wenn auch die Kirche jetzt αὐτομάτη wächst, ihr Wachsthum doch an ein unverbrüchliches inneres Gesetz gebunden ist, von dem sie sich schlechterdings nicht entfernen darf, ohne allmälig ihren Grund zu verlassen und ihr Ziel zu verscherzen." Nachdem darauf bei der weiteren Ausführung dessen, worauf sich die christliche Kirche aller Zeiten gründet, das richtige Verhältniss von Schrift und Kirchentradition erörtert worden, heisst es weiter: „Man will uns Protestanten jetzt aufs neue und leider nicht blos von römischer und griechischer Seite einreden, dass wir unser Missgeschick, wie sie es nennen, in dem Abfall von dieser Tradition, unser Heil in der Wiederanerkennung ihrer beseitigten Autorität zu suchen hätten. Man vergisst aber, dass die Geschichte jener Jahrhunderte uns mit grossen Buchstaben zu lesen giebt: Die ökumenische Tradition allein ist nicht im Stande die Kirche zu bauen und zusammenzuhalten. Rom und Byzanz sind dennoch zerfallen, eben weil hier angemasste Autorität und eigenmächtige Tradition widereinander standen, und weil beide keinen Dritten über sich anerkennen wollten. In Folge dieses Bruchs entstanden zwei Traditionskirchen verschiedenen Charakters, die beide gegeneinander zugleich Recht und Unrecht haben, weil keine der apostolischen und altkatholischen Kirche treu geblieben ist." Schön wird dann der Unterschied des orientalischen und römischen „Traditionsprincips" entwickelt und vom letzteren gesagt, es breche nöthigen Falls mit der Schrift und mit der Geschichte. „Nicht

die Schrift, nicht die Concile, sondern beide nur in ihrer Unterordnung unter die absolute Autorität der Decrete des römischen Bischofs, die auch die Geschichte decretiren, bilden die Norm kirchlicher Doctrin und Disciplin. Allen Protestanten aber, die sich offen oder still nach jener vermeintlichen Herrlichkeit des Pseudokatholiscismus sehnen und mit den Mitteln desselben: Tradition, Episkopat u. s. w. glauben der Reformation nachhelfen zu müssen, ruft die Geschichte mahnend ins Herz: O ihr unverständigen Galater, wer hat euch bezaubert? Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?!" Ueber den Verfall der mittelalterlichen Kirche und ihre Verbesserung heisst es: „Das, worauf es ankam, war: Wiederherstellung und Befreiung der Kirche Christi in ihrer geistlichen Wesenheit, Wahrheit und Wirklichkeit aus den Fesseln des hierarchisch-politischen Instituts. Das hat aber Gott der Herr seiner Kirche geschenkt in der sächsischen Reformation und nur in dieser." Dann folgt eine Schilderung des wesentlich andern Charakters der „schweizerischen Reformation," wobei wir nur den allzumissverständlichen Satz: „denn das verführerische Schibboleth" u. s. w. (S. 25) sorgfältiger gefasst wünschten. Jener schweizerisch-reformirte Grundacharakter besteht aber in „einer rastlosen Bewegung, welche die von ihr Ergriffenen mit der Vorstellung täuscht, dass alle Aussenstehenden nothwendig stille stehen oder sich rückwärts bewegen müssen. Auch hat das unabweisbare Gefühl von diesem, der kirchlichen Einheit so wenig günstigen Charekter jener Bewegung nicht wenig dazu mitgewirkt, dass von dorther so dringend und unermüdlich auf Unionen angetragen worden ist. Denn es ist eine leidige Erfahrung, die wir oft genug machen können, dass wir, mit Nichtbeachtung der nächstliegenden Aufgaben, uns häufig dazu am meisten berufen glauben, wozu wir am wenigsten befähigt sind. Wenn nun die moderne Union die Sage verbreitet, dass im 16ten Jahrhundert aus dem Quell einer und derselben reformatorischen Bewegung zwei Ströme religiöser Gemeinschaftsbildung entsprungen seien, an deren Zusammengehörigkeit Niemand anfangs gezweifelt habe, und die, nur kurze Zeit durch einen lebhaften Wortwechsel einander entfremdet, sich bald wieder genähert hätten, um zu Einem grossen kirchlichen Gemeinwesen zusammenzuströmen und in dieser Vereinigung bis zum Tode Luthers, trotz einiger Zornesblitze des heissblutigen Reformators, zu verharren, — so widerspricht die Geschichte Blatt für Blatt solcher Entstellung des Thatbestandes. Diese reformatorische Bewegung des 16ten Jahrh. stammt notorisch aus zwei verschiedenen, von einander unabhängigen Quellen; sie entwickelt sich auf durchaus verschiedene Weise; und musste darum auch ein verschiedenes Resultat zur Folge haben. . . . Es ist

eben der Ursprung, die Triebkraft, das Interesse ein anderes hüben und drüben, so dass Luther Recht hat mit seinem: *vos habetis alium spiritum quam nos. . . .,* Ist das Princip unserer Kirche nicht in der Wahrheit gegründet, spiegelt sich auch in ihm die Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi nur einseitig, getrübt und entstellt wieder, dann bedarf die Kirche Christi mehr, viel mehr als einer Union; dann muss sie auf eine neue, gründliche Reformation hinarbeiten. Eine blosse Union hilft ihr dann nichts, sondern verstrickt sie nur noch mehr in Irrthum und Verderben. Denn die Wahrheit lässt sich nichi aus zwei halbwahren Meinungen zusammenschweissen. Sie wird uns entweder nur aus Einem Guss zu Theil, oder gar nicht. Nun, die lutherische Kirche kann diese neue Reformation ruhig an sich herankommen lassen und die Sorge um dieselbe denen anheim geben, die es für der Mühe werth erachten, an ihrer „Kirche der Zukunft" zu bauen. Wir wollen durch Gottes Gnade um so fester und treuer an der Kirche des schriftgemässen Bekenntnisses halten, der die Vergangenheit gehört und der auch die Zukunft zufallen muss, weil sie die Verheissung sich zueignen darf: Ich bin bei euch alle Tage." — Traun, eine gute Arzenei wider Heppe's Phantasien! [Str.]

Druckfehler.

S. 717 Z. 8 v. u. st. Wirken, als l. Wirken als
S. 719 Z. 10 v. u. st. Königsb. in P. l. Königsb. in N.
S. 719 Z. 9 v. u. st. Hauptgängen l. Hauptzügen

Register

der

in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.





